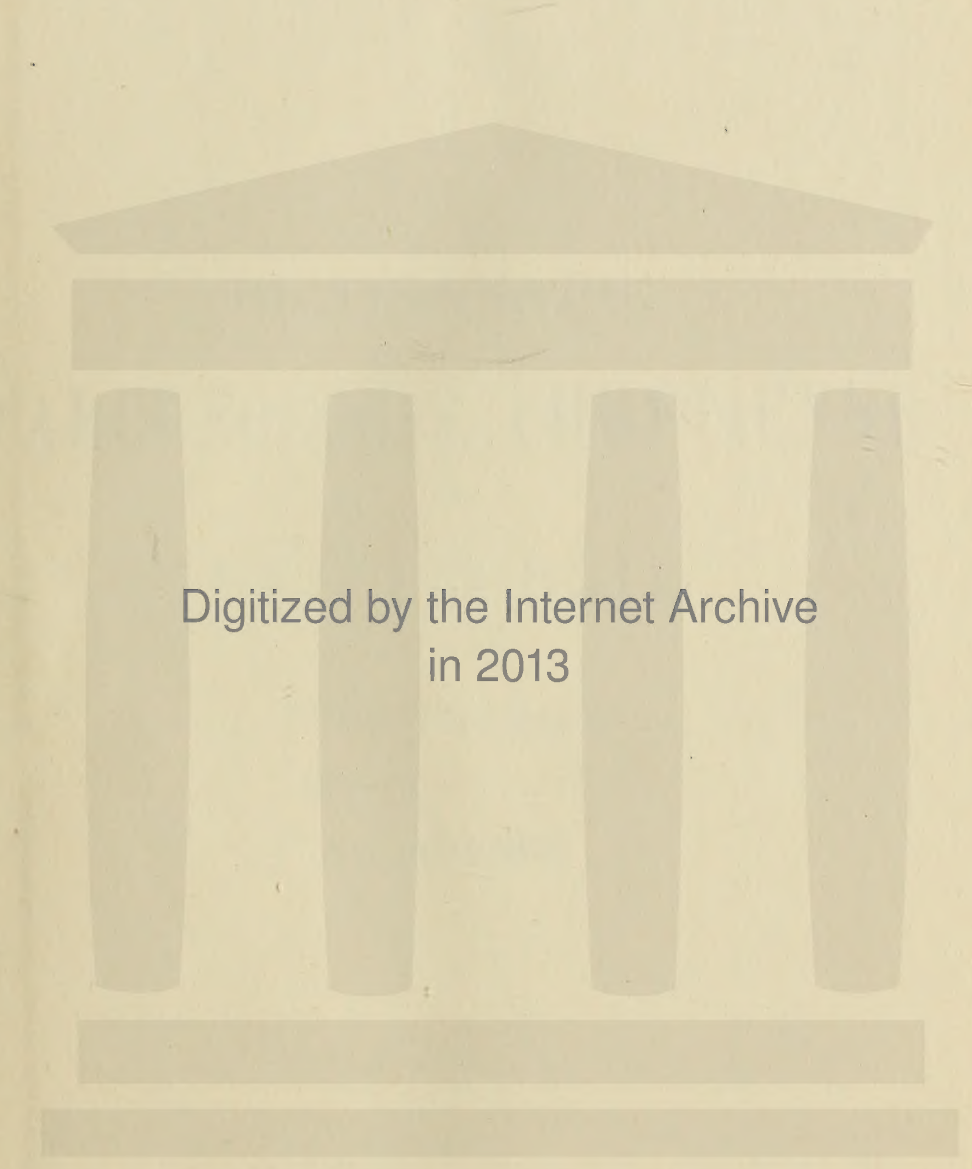



University of Toronto.
King Alfred Library of History
Founded by
Goldwin Smith and Harriet Smith
1901



DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

TOME PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

A — AMENDE

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

du R^me dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

et du R. P. dom Henri LECLERCQ

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

A — AMENDE



PARIS, VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1924

PRÉFACE

On peut dire que depuis le XVIe siècle les sciences historiques se renouvellent tous les cinquante ans. Tandis que les savants, les critiques et les érudits sont à l'œuvre, des documents inconnus sont mis en lumière, d'autres sont rejetés comme apocryphes ou interpolés, quelques-uns interprétés d'une façon nouvelle. Des dissertations de détail éclairent des coins obscurs de l'histoire, des travaux d'ensemble révèlent des lois historiques non encore soupçonnées ou donnent aux événements leur véritable portée.

Ce renouvellement continu rend nécessaires des répertoires du genre de celui auquel ces lignes vont servir de préface.

Sans donner à ces réflexions préliminaires toute l'étendue qu'elles comporteraient, nous devons cependant nous expliquer sur le but que nous poursuivons et les moyens que nous mettons en œuvre.

I

Qu'il soit utile, même nécessaire d'avoir aujourd'hui un nouveau Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, il suffit pour en convenir de jeter un coup d'œil sur les travaux composés dans la deuxième moitié du XIXe siècle, en archéologie et en liturgie.

Le premier Dictionnaire d'archéologie chrétienne, parmi ceux qui comptent, est celui de l'abbé Martigny, sous le titre de : *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, en 1864. La deuxième édition, qui date de 1877, a été considérablement améliorée[1].

Ce qui étonne en parcourant ce travail, c'est qu'un simple prêtre de province, réduit à ses seules forces, ait pu arriver à construire une œuvre qui suppose tant de recherches, patiemment poursuivies, avec un esprit éclairé, curieux, ingénieux et sage.

1. Martigny avait d'abord été choisi pour rédiger dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio la partie chrétienne. Mais la collaboration parut si importante que l'on trouva préférable de la publier à part, de là l'origine du *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*.

La meilleure preuve de son mérite, en dehors des appréciations bienveillantes qui en ont été portées par les gens compétents, peut être tirée de ce fait qu'en Angleterre et en Allemagne, les érudits ont voulu tout de suite doter leur pays d'un ouvrage analogue, et qu'ils ont pris pour base de leur travail le Dictionnaire de Martigny qu'ils se sont contentés de développer et de mettre au courant.

La première en date de ces imitations parut en Angleterre sous ce titre : *Dictionary of Christian Antiquities*, en 2 vol. gros in-8°, London, 1875, sous la direction de William Smith et de Samuel Cheetam.

On était étonné à juste titre que, dans l'ouvrage français, le même auteur eût écrit tous les articles. Cela supposait un esprit d'une nature encyclopédique, une grande souplesse d'intelligence, en même temps qu'une extraordinaire facilité d'assimilation et une érudition aussi variée qu'étendue.

Mais pour cette raison même on était un peu mis en garde contre cette compétence presque universelle, n'y ayant guère d'apparence que le même homme pût traiter avec une égale sûreté de main tant de questions diverses. Les directeurs anglais se sont entourés au contraire d'un grand nombre de collaborateurs, la plupart sortis de ces excellentes écoles de Cambridge et d'Oxford, et dont quelques-uns étaient des maîtres comme Fremantle, Haddan, Lightfoot, Stubbs, Swainson, Westcott, Wordsworth, etc. Les articles distribués aux hommes compétents, d'après un plan judicieux, sont généralement très bien faits, quelques-uns sont des travaux d'une rare valeur, qui aujourd'hui encore seront consultés avec fruit; dans la plupart apparaissent les qualités de l'esprit scientifique anglais, le sens pratique, l'allure méthodique, la précision et le soin du détail, la sagesse des appréciations. Mais il faut avouer que si le grand nombre des collaborateurs a un avantage, il a un grave inconvénient auquel les éditeurs anglais n'ont pas su se soustraire; il y a parfois entre les collaborateurs des contradictions, et sur des points graves, dont quelques-unes ont déjà été relevées.

Le Dictionnaire allemand, venu en 1882, et qui pouvait profiter de l'ouvrage anglais, est dû en grande partie à un homme qui a laissé une trace profonde dans l'étude des antiquités chrétiennes, et à qui il n'a manqué, pour être tout à fait de premier ordre, qu'un peu plus de patience et de suite dans les travaux, Xavier Kraus. C'est à lui que revient la part principale dans la *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, 2 vol. in-8°, Freiburg im Breisgau, 1882-1886, qui réalise, comme esprit critique et comme science, un nouveau progrès. L'unité de vues dans les différents articles, qui faisait défaut au Dictionnaire anglais, est ici remarquable, grâce à une revision sévère de l'éditeur[1].

Même en supposant que ces Dictionnaires aient tenu compte de tous les travaux, de tous les progrès accomplis jusqu'à l'année 1882, époque où parut le dernier d'entre eux, ce qui du reste n'est pas le cas, comme nous le montrerons tout à l'heure, depuis cette date que de recherches, que de résultats nouveaux dans le champ de l'archéologie chrétienne ! Des travailleurs pleins d'ardeur, appliquant les méthodes les plus ingé-

1. Nous ne parlerons pas du Wetzer u. Welte's *Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie u. ihrer Hulfswissenschaften*, 2e édit. sous la direction de Hergenröther et Kaulen, 12 vol., Freiburg im Breisgau, Herder, 1882-1901, ni de la *Realencyklopädie fur protestantische Theologie u. Kirche* d'Herzog, 3e édit., sous la direction de A. Hauck, commencée en 1896, parvenue actuellement (1906) au 17e volume, on voit par leur titre même que ces ouvrages répondent à une conception différente.

nieuses et les plus sûres des sciences philologiques, ont fait progresser ces études.

Nous ne donnerons pas une bibliographie complète de ces travaux[1], mais nous citerons les plus intéressants pour montrer combien il devenait urgent d'en consigner les résultats dans un travail d'ensemble.

L'année même où paraissait le 2e volume de la *Real-Encyklopädie* de Kraus, Le Blant publiait ses *Études sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, que suivront bientôt le *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, les *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896.

Kraus lui-même éditait peu de temps après ses Inscriptions chrétiennes de la région du Rhin (*Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, 2 vol. in-4°, Freiburg im Breisgau, 1890), puis son Histoire de l'art chrétien (*Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1893, t. II).

Rohault de Fleury, en 18 grands volumes, nous donnait la documentation monumentale de la messe : *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, 8 in-4°, Paris, 1882-1888 ; *Les saints de la messe et leurs monuments*, 10 vol. in-4°, Paris, 1883-1890.

De Rossi ajoutait à son œuvre quelques pages importantes : *La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro*, in-fol., Roma, 1888 ; *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889

Des disciples fidèles complétaient ses travaux et les continuaient, tandis que quelques adversaires en contestaient certains points[2].

D'autre part, l'art byzantin inspirait des œuvres de grand mérite :

Ch. Bayet, *L'art byzantin*, in-8°, Paris, 1882.

Kondakov, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures* 2 vol. in-4°, Paris, 1886-1891.

Pokrovskij, *Peintures murales dans les anciennes églises grecques et russes*, in-8°, Moscou, 1890.

Kondakov, *Description des monuments de l'antiquité dans quelques églises et monas-*

1. On la trouvera sous forme chronologique dans le *Manuel d'archéol. chrét.*, que dom Leclercq va faire paraître et dont il a bien voulu mettre à notre disposition les bonnes feuilles.

2. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte u. ihre Monumente*, in-8°, Leipzig, 1882; *Die theologische Ertrag der Katakombenforschung*, in-8°, Leipzig, 1882; *Die altchristlichen Bildwerke u. die wissenschaftliche Forschung*, in-8°, Leipzig, 1889; *Archäologie der altchristl. Kunst*, in-8°, München, 1895. Lefort, *Etudes sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-12, Paris, 1885 ; Grousset, *Etude sur l'histoire des sarcophages chrétiens*, in-8, Paris, 1885 ; Armellini, *Le chiese di Roma dalle loro origine sino al secolo XVI*, in-8°, Roma, 1887, 1891 (2e édit.); *Lezioni di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1898; Wilpert, *Principienfragen der christl. Archäologie*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1889-1890; *Ein Cyklus christologischer gemälde aus der Katacomben der heiligen Petrus u. Marcellinus*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1891 ; *Die Katakombengemälde u. ihre alten Copien*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1891 ; *Die gotgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderte der Kirche*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1892 ; *Fractio panis, die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1895 ; trad. française, Paris, 1896 ; *Die Malereien in der Sakramentskapelle in der Katak. d. heiligen Callistus*, in-8°, Freiburg im Breisgau. 1897 ; *Die Malereien der Katakomben Rom*, 2 vol. in-fol., Freiburg im Breisgau, 1903 : Mgr Arthur Barnes, *St.-Peter in Rome and his tomb on the Vatican Hill*, in-8°, London, 1900 ; Marucchi, l'un des plus féconds disciples du Maître, *Il cimetero e la basilica di san Valentino*, in-8°, Roma, 1890 ; *Guida del Museo cristiano lateranense*, in-12, Roma, 1898; *Eléments d'archéologie chrétienne*, 3 vol. in-8°, Rome, 1900-1903.

tères de Géorgie (en russe), Pétersbourg, 1890. Le même, *Les émaux byzantins, collection de M. A. W. Zwenigorodskoï*, in-4°, Francfort, 1892.

Strzygowski, *Die byzantinische Wasserbehälter von Konstantinopel*, in-8°, Wien, 1893.

Lethaby et Swainson, *The Church of sancta Sophia*, in-8°, London et New-York, 1894.

Uvarow, *Monuments chrétiens, matériaux pour l'archéologie du Caucase*, in-4°, Saint-Pétersbourg (en russe), 1894.

Bock, *Die byzantinische Zellenschmelze der Sammlung Dr. A. W.*, in-4°, Aachen, 1896.

Rédin, *Die Mosaïken der ravennatischen Kirche*, in-8°, Petersburg, 1896.

Stassoff, *Gesch. des Buches : Byzantinische Zellenernails, A. V. Zwenigorodskoï*, in-4°, Petersburg, 1898.

Van Millingen, *Byzantine Constantinople. The Walls of the city and adjoining historical sites*, in-8°, London, 1899.

Ainalov, *Fondements hellénistiques de l'art byzantin*, Pétersbourg, 1900.

Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au* VIe *siècle*, in-4°, Paris, 1901.

Diez et Quitt, *Ursprung und Sieg der altbyzantinischen Kunst*, in-4°, Wien, 1903.

G. Millet, *La collection chrétienne et byzantine des Hautes-Études*, in-8°, Paris, 1903.

De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1903.

Errard et Gayet, *L'art byzantin d'après les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie*, t. I, *Venise, la basilique de Saint-Marc*; t. II, *Parenzo*, in-fol., Paris, 1903.

E. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire générale de l'art*, t. I, Paris, 1905.

Les procédés architectoniques des édifices chrétiens et l'histoire des basiliques étaient étudiés avec plus de méthode et de suite dans une série de travaux importants.

Dehio et Bezold, *Kirchliche Baukunst des Abendlandes*, in-8°, Stuttgart, 1884-1899, avec un atlas in-fol.

Adamy, *Architektonik der altchristl. Zeit*, in-8°, Hannover, 1884.

Lange (K.), *Haus und Halle. Studien zur Geschichte des antiken Wohnhauses u. der Basilika*, in-8°, Leipzig, 1885.

Jakson, *The Architecture of Dalmatia*, Londres, 1887.

Cattaneo, *L'architettura in Italia dal sec.* VI *al mille circa*, in-8°, Venezia, 1889.

De Lasteyrie, *La basilique de Saint-Martin de Tours*, in-4°, Paris, 1892.

Dehio, *Die christliche Baukunst des Abendlandes*, in-8°, Stuttgart, 1892.

Crostarosa, *Le basiliche cristiane*, in-8°, Roma, 1892.

Clausse, *Basiliques et mosaïques chrétiennes, Italie-Sicile*, 2 vol. in-8°, Paris, 1895.

Giovenale, *La basilica di S. Maria in Cosmedin*, in-8°, Roma, 1895.

Diepolder, *Der Tempelbau der vorchristlichen u. christlichen Zeit oder die bildenden Künste im Dienste der Religion bei den Heiden, Juden, Muhammendannern, u. Christian*, in-8°, Leipzig, 1900.

Riveira, *Le origini della architettura Lombarda*, in-4°, Roma, 1901.

Lella, *Contribute alla storia dell' arte medievale nella bassa Italia. L'antica basilica cristiana di Sessa Aurunca ed i suoi monumenti*, in-8°, Canino, 1901.

Cram, *Church Building, a study of the principles of architecture in their relations to the Church*, in-8°, Boston, 1901.

Maes, *Basilica papæ Julii I juxta Forum*, in-8°, Roma, 1901

Agapito y Revilla, *La basilica visigoda de San Juan Bautista en Baños de Cerrato*, in-8°, Valladolid, 1902.

Witting, *Die Anfange christlicher Architektur. Gedanken über Wesen u. Enstehung der christlichen Basilika*, in-8°, Strasburg, 1902.

Du même, *Westfranzösischen Kuppelkirchen*, in-8°, Strasburg, 1904.

Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, in-8°, Paris, 1904

Les catacombes, que l'on croyait un sujet épuisé après De Rossi, ont livré soit à Rome, soit dans d'autres villes, de nouveaux secrets, et les ouvrages où ces fouilles sont consignées méritent d'être dépouillés.

Germano, *Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Gentizio di Ferento precedute da brevi notizie sul territorio dell' antica via Ferentana*, in-8°, Roma, 1886.

Von Wilmousky, *Das Cömeterium S. Eucharii. Ein Beitrag zur ältesten christl. Geschichte Triers*, in-4°, Trier, 1886.

Marucchi, *El Cimitero e la basilica di San Valentino*, in-8°, Roma, 1890.

A De Waal, *Dieposteigruft ad catacumbas an der via Appia, eine hist. arch. Untersuchung auf Grund der neuesten Ausgrabungen*, in-8°, Roma, 1894.

Germano, *La casa Cœlimontana dei SS. martiri Giovanni e Paolo*, in-8°, Roma, 1894.

Strazzula, *Dei recenti scavi eseguiti nei cimiteri della Sicilia*, in-8°, Palermo, 1896.

Jozzi, *Supplemento alla Roma sotterranea cristiana del G.-B. De Rossi*, in-8°, Roma, 1897 (2e éd. 1898).

Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterránea*, in-4°, München, 1897.

Tumiati, *La chiesa dei SS. Abbondio ed Abbondanzio in Rignano Flaminio, presso Roma*, dans *L'arte*, 1898.

De Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901.

Führer, *Ein altchristliches Hypogœum im Bereiche der Vigna Cassia*, in-8°, München, 1902.

Lanciani, *Storia degli scavi di Roma e notizie interno le collezioni Romani di antichità*, Roma, 1902.

Kaufmann, *Ein altchristliches Pompeij in der libyschen Wüste*, in-8°, Mainz, 1902.

Jerovsek, *Die römischen Katakomben*, in-8°, Marburg.

Enfin, et avant tout autre, il faudrait citer le nouveau bulletin d'archéologie (*Nuovo bullettino di archeol. crist.; ufficiale per i reseconti della commissione di archeol. sacra sugli scavi e sulle scoperte nelle catacombe romane*, 1895 sq.), qui enregistre les découvertes, et donne de bonnes dissertations sur divers points d'archéologie chrétienne, et la *Römische Quartalschrift für christl. Alterthumskunde u. f. Kirchengeschichte*, commencée en 1887 à Rome.

Il faut rappeler aussi que nos colonies du nord de l'Afrique ont été explorées avec une patience et une sagacité qui ont obtenu les plus beaux résultats et ouvert de nouveaux horizons sur l'histoire de l'archéologie et de l'art chrétien. Nous ne ferons

que citer les noms de Gsell[1], et ceux d'Audollent et du P. Delattre[2], qui ont ressuscité en quelque sorte l'Afrique chrétienne.

Enfin dans cette enquête sommaire sur les ouvrages qui ont apporté une contribution nouvelle à l'archéologie chrétienne, on ne saurait oublier les travaux de Muntz[3], dont l'activité s'est portée à plusieurs reprises sur l'archéologie chrétienne, et surtout ceux de M. Strzygowski qui, par ses recherches, a modifié si profondément nos conceptions[4] et a retrouvé les origines de l'art chrétien, non pas à Rome ou en Italie, mais en Égypte et surtout en Asie-Mineure.

On ne peut disconvenir que ces travaux constituent un vaste et riche ensemble, et qu'il n'est pas inutile d'en enregistrer les conclusions. Cette seule raison suffirait, selon nous, à justifier la création d'un nouveau Dictionnaire d'archéologie.

Mais de plus, on se tromperait si l'on supposait que nos prédécesseurs ont usé de toutes les richesses qu'avaient accumulées les travaux de leurs devanciers; que de riches épis à glaner derrière eux! La génération savante du XIXe siècle, poussée par un esprit de nouveauté, qui est un peu celui de toutes les époques, par un sentiment de dédain pour les anciens, et par une certaine suffisance que lui donnaient des conquêtes d'une incontestable valeur dans le domaine des sciences philologiques et historiques, s'est montrée en général trop oublieuse du passé, et cette disposition, il faut le dire, ne semble pas devoir disparaître parmi nos jeunes générations studieuses. Quand on est à portée de l'une ou l'autre des trois ou quatre grandes bibliothèques d'Europe, comme le British Museum, où s'entassent depuis des siècles les richesses du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècle, on est étonné de trouver parmi les travaux de ces savants d'ordinaire si probes, si consciencieux, si appliqués, des œuvres fortes et judicieuses, des dissertations très bien menées, qui ont été peu exploitées jusqu'ici et où l'on rencontre sinon résolus, au moins soulevés avec une grande perspicacité, un grand nombre de problèmes que nous étudions en histoire, en archéologie, en liturgie et que nous croyons nouveaux[5].

1. *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893. *Les monuments antiques de l'Algérie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1901. « Ouvrage, dit justement dom Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 27, qui fait revivre l'Afrique monumentale du passé. »

2. Audollent, *Carthage romaine, 146 avant Jésus-Christ, 698 après Jésus-Christ*; il y faut joindre Carton. *Découvertes archéol. et épigraphiques faites en Tunisie*, in-8°, Paris, 1895; Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, in-8°, Paris, 1896; de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabarca*, in-8°, Paris, 1897; et plusieurs mémoires et travaux de détails parus dans les revues africaines.

Pour le P. Delattre qui a publié un grand nombre de dissertations et de travaux, on trouvera une bibliographie complète de ses œuvres sous ce titre : *Musée Lavigerie, Publications des Pères blancs*, à la fin de l'opuscule : *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au Musée Lavigerie*, par le R. P. Delattre, Lyon, 1902.

3. E. Müntz, *Études sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1886; *Les sources de l'archéologie chrétienne*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1884; *La mosaïque chrétienne des premiers siècles*, in-8°, Paris, 1893; *Une industrie ancienne à ressusciter* (la mosaïque), in-8°, Paris, 1898.

4. On peut voir les résultats de ces recherches heureusement consignés dans dom Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 27 sq. Les principaux ouvrages de Strzygowski sont, outre celui cité plus haut, Strzygowski, *Die Kalenderbilder des chronographs von Jahre 354*, in-8°, Berlin, 1888; *Die Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891; *Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901; *Klein Asien*, 1903.

5. Parmi tant de personnes qui se sont intéressées à notre œuvre, il n'est que juste de remercier ici les administrateurs de la Bibliothèque du British Museum, auprès desquels nous avons toujours trouvé un accueil aussi sympathique qu'intelligent.

II

Pour la liturgie il faut affirmer avec plus de force encore ce que nous disions à propos des études archéologiques. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, après une période de stagnation à peu près complète, de 1800 à 1850, ces études ont été renouvelées. J'ai ailleurs dressé le bilan assez complet des travaux accomplis dans cette période[1]. Je ne citerai ici que ceux qui ont marqué un progrès vraiment sérieux.

Nous donnerons la première place à la publication des documents nouveaux. Il faut avouer que depuis le XVIIe on avait peu fait dans ce sens; nous vivions un peu trop sur ce que nos prédécesseurs nous ont légué. Notre base d'opération paraissait donc étroite. Or la seconde partie du XIXe siècle et les premières années de celui-ci, ont été marquées en liturgie par quelques découvertes retentissantes.

En premier lieu il faut citer la Διδαχὴ τῶν Ἀπόστολων[2] qui est probablement de la fin du Ier siècle, et qui, avec quelques règlements sur la liturgie primitive, nous donne des fragments de prières du plus grand intérêt.

Les canons dits de saint Hippolyte contiennent aussi des prescriptions très anciennes sur l'ordination, sur le baptême, et quelques autres points de liturgie[3].

Les diverses constitutions anciennes, sous quelque nom qu'on les désigne, établissent aussi des règles liturgiques qui ne sont pas sans intérêt pour nos études[4].

L'Anaphore de Sérapion ou prières de la messe, dues à cet évêque de Thmuis au IVe siècle, sans doute la plus ancienne formule connue du canon[5], le *Testamentum D. N. Jesu Christi*, étroitement apparenté aux constitutions apostoliques et qui, comme elles, contient une liturgie du IVe ou du Ve siècle[6].

Bickell a donné, d'après un papyrus du commencement du IVe siècle, deux courtes antiennes qui sont parmi les plus anciens monuments de la liturgie écrite, l'une en

1. *Introduction aux études liturgiques*, in-12, Paris, 1906.

2. Éditée la première fois par Philothée Bryennios, Constantinople, 1883, plusieurs fois ensuite. Cf. Funk, *Opera Patrum apostol.*, Tubingæ, 1887, t. I, p. CXL.

3. La date et l'origine de ces canons a donné lieu à d'érudites discussions qui ne sont pas près de finir, voir surtout Achelis, *Die canones Hippolyti*, dans *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1891; Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg, 1891, et A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 169 sq.

4. Cf. outre l'ouvrage de Funk déjà nommé : E. Hauler, *Didascalia apostol. fragmenta Veronensia Latina*, Leipzig, 1900; G. Horner, *The statutes of the apostles or Canones ecclesiastici*, London, 1904; *Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen*, dans *Sitzungsb.* de l'Ac. royale de Berlin, 1906; et un résumé de tous ces travaux dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol. in-8°, Paderborn, 1906.

5. Publié par G. Wobbermin, dans *Texte u. Untersuchungen*, 1899, puis à nouveau par Brightman, dans *Journal of theolog. Studies*, 1889, p. 88.

6. La première édition avec traduction latine donnée par Mgr Ign. Rhamani, Mayence, 1899; cf. aussi Funk, *Das Testament unseres Herrn u. die verwandten Schriften*, dans *Forschungen z. christl. Literatur u. Dogmengesch.*, Mainz, 1901.

l'honneur de la Nativité, l'autre de saint Jean-Baptiste [1]; de nouveaux *Ordines romani* ont été publiés par M. De Rossi et par Mgr Duchesne [2].

La *Peregrinatio ad loca sancta* contient une liturgie de Jérusalem au IVe siècle, qui ouvre des perspectives nouvelles sur ces questions [3].

Les liturgies gallicanes se sont enrichies de fragments qui nous permettent d'en mieux apprécier les caractères. En premier lieu il faut placer les messes de Mone, *Lateinische u. grieschiche Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh.*, Frankfurt, 1850, dans Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 863, qui sont d'une importance capitale dans l'histoire de l'eucologie latine. Puis quelques autres fragments de moindre importance :

Un fragment dans Mai, *Script. vet. nova collectio*, Rome, 1828, t. III, 2e partie, p. 247, dans Hammond, *Liturgies eastern and western*, p. LXXXI, et dans Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 863.

Dans Bunsen, *Analecta antenicæna*, t. III, *Reliquiæ liturgicæ*, Lond., 1854, et dans Hammond, *Liturgies eastern and western*, p. 53.

Le fragment publié par Peyron, *M. T. Ciceronis oration. fragment.*, Stuttg., 1824, p. 226, reproduit dans Hammond, *The ancient liturgy of Antioch*, p. 51.

Les fragments de Priscillien publiés par Schepss : *Priscilliani quæ supersunt* (dans *Corpus scriptor. ecclesiast. latinor.* de Vienne), Vienne, 1889, contiennent une *Benedictio super fideles*, sous forme de préface qui n'a pas encore, que je sache, été signalée (p. 103-106).

La liturgie celtique qui se rattache à la liturgie romaine d'une part, et aux liturgies gallicanes de l'autre, a été découverte dans ces dernières années. La plupart des fragments ont été publiés par F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, in-8°, Oxford, 1881.

De tous ces fragments le plus célèbre est le missel de Stowe qui a été aussi publié (pour les messes seulement) par le Dr Mac Carthy, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, vol. XXVII (n° 6, Dublin, 1886), p. 192-232. C'est la meilleure édition. Quelques autres fragments celtiques ont été découverts par Meyer et Bannister, cf. *Journal of theological studies*, 1903, p. 49 sq. et 610.

The Prayer Book of Ædelwald the bishop, commonly called the Book of Cerne, edited by A. B. Kuypers, in-4°, Cambridge, 1902.

La liturgie ambrosienne dont presque aucun monument ancien n'avait été publié, peut être étudiée maintenant sur quelques-uns de ses principaux documents.

M. Magistretti, *Monumenta veteris Ecclesiæ ambrosianæ. Manuale Ambrosianum*, 2 vol. gr. in-8°, Mediolani, 1905.

Du même, *Pontificale in usum Ecclesiæ Mediolanensis necnon ordines Ambrosiani*, 1 vol. in-8°, 1897.

1. *Mittheil. aus der Sammlung der Papyrus Erzh. Renier*, 1887, cf. Harnack, *Gesch. der altchr. Litteratur*, t. I, p. 467.

2. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 34, 35; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, appendice, *Ordines du manuscrit de Saint-Amand* (éd. angl., 1904, p. 455 sq.).

3. Publié par F. Gamurrini, dans *Bibliotheca dell' Accademia storico-giuridica*, Roma, 1887, t. IV, Cf. *Sie duti documenti di storia e diritto, 1888*, et notre étude sur la *Peregrinatio Silviæ. Les eglises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1895.

Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ Kalendarium et ordines sæc. XII, Milano (édité d'abord par Muratori), in-4°, 1894, par Magistretti.

On doit aux Bénédictins de Solesmes la publication de plusieurs autres monuments de cette liturgie, un sacramentaire, des capitulaires, un antiphonaire, etc.[1].

Quant à la liturgie mozarabe, trop peu connue aussi jusqu'ici, les publications de dom Germain Morin, et de dom Férotin nous permettent de l'étudier dans ses grandes lignes.

Dom Germain Morin, *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, in-8°, Maredsoli, 1893.

Dom Férotin, *Liber ordinum*, dans le t. v de nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*[2]. Plus récemment encore on nous a donné un psautier et un hymnaire de cette église[3]

A une liturgie de l'Italie du centre, probablement Ravenne, appartiennent une série d'oraisons publiées par Ceriani[4], et qui se rapprochent de la liturgie romaine.

On a retrouvé aussi quelques fragments de liturgie assez étroitement apparentés au léonien[5].

Enfin il faut signaler la publication de collections d'inédits liturgiques qui, pour n'avoir pas la même valeur que les précédents, forment une base plus solide pour l'étude des liturgies locales.

Au premier rang nous placerons les publications de la *Bradshaw Society*, qui a réédité des textes comme l'*Antiphonaire de Bangor*[6], édité pour la première fois le *Missel de Robert de Jumièges*[7] et quelques autres documents de la liturgie d'Angleterre[8].

La *Surtees Society* a publié aussi quelques textes liturgiques, entre autres le Pontifical d'Egbert[9], un psautier et des hymnes de l'Église anglo-saxonne[10], le Missel et le Pontifical de l'Église d'York, etc.[11].

1. *Auctarium Solesmense, Codex sacramentorum Bergomensis*, etc. fascic. I (seul paru), in-8°, Solesmis, 1900. Les tomes v et vi de la *Paléographie musicale* contiennent l'antiphonaire ambrosien, avec une savante introduction sur ces ouvrages; sur la bibliographie du rit ambrosien en général, cf. P. Lejay, *Ambrosien* (*Rit*), col. 1439 sq.

2. Un vol. in-fol., Paris, 1904.

3. Clemens Blume, *Hymnodia Gothica, Die Mozarabischen Hymnen*, etc., in-8°, Leipzig, 1897; *The Mozarabic Psalter*, ed. by J. P. Gilson, dans la *Bradshaw Society*, Londres, 1905.

4. *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in-fol., Milan, 1883; réédité dans l'*Archivio storico lombardo*, 1884, p. 1 sq. J'ai même essayé de démontrer que les oraisons pourraient être de saint Pierre Chrysologue. Cf. *Revue bénédictine*, oct. 1906, p. 1-12.

5. Mgr Mercati, *Antiche reliquie liturgiche*, Rome, 1902, p. 65 sq.

6. Magnifique reproduction du manuscrit de l'Ambrosienne, 2 vol. in-4°, London, 1893.

7. Édité par Wilson, London, 1896.

8. Voir notre article *Bradshaw Society*, dans le *Dictionnaire d'arch. et de lit.*, et notre *Introduction aux études liturgiques*.

9. Vol. XXVII. *The Pontifical of Egbert, arch. of York*, a. 732-766, ed. by W. Greenwell, 1853.

10. Vol. XVI-XIX. *Anglo saxon and early English Psalter, etc.*, ed. by Stevenson, 2 vol. 1843-1847.
Vol. XXIII. *The Latin hymns of the anglo saxon church*, ed. by Stevenson, 1851.

11. Vol. LIX. *Missale ad us. insignis Ecclesiæ Eborac.*, ed. by W. G. Henderson, 2 vol. 1874.
Vol. LXI. *Liber pontificalis C. Bainbridge arch. Ebor.*, ed. by W. G. Henderson, 1875.
Vol. LXIII. *Manuale et Processionale ad us. insignis Ecclesiæ Eborac.*, ed. by W. G. Henderson, 1875.
Vol. LXXI, LXXV, LXXVIII. *Breviarium ad us. insignis Ecclesiæ Eborac.*, ed. by Lawlez, 1880-1883, 3 vol
Vol. X. *Rituale Ecclesiæ Dunelmensis*, ed. by Stevenson, 1841.

Sur la même ligne nous signalerons les publications liturgiques de l'abbé Ulysse Chevalier dans sa *Bibliothèque liturgique*, notamment le *Missel de l'Église de Vienne*, le *Sacramentaire de Saint-Remy de Reims*, etc.[1].

Citons encore dans la même catégorie :

The Leofric Missal as used in the Cathedral of Exeter during the Episcopate of its first bishop, A. D. 1050-1072, edited by W. E. Warren. in-4°, Oxford, 1883.

The Missal of St. Augustine's Abbey Canterbury, edited by M. Rule, 1 vol. gr. in-8°, Cambridge, 1896.

Paléographie musicale. — Les principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican, publiés en fac-similés phototypiques par les Bénédictins de Solesmes (en cours de publication), 8 vol. in-4°, Solesmes, 1889-1906.

Paléographie musicale des Bénédictins de Solesmes. Deuxième série (*Monumentale*). I. *Antiphonale du B. Harther*, in-4°, Solesmes, 1900.

Mentionnons quelques autres publications qui intéressent plus spécialement l'étude des liturgies locales, mais qui sont à encourager :

A. Collette, *Histoire du Bréviaire de Rouen*, in-8°, Rouen, 1902.

M. Pellechet, *Notes sur les livres liturgiques des diocèses d'Autun, Chalon et Mâcon*, etc., in-8°, Autun-Paris, 1883.

V. Dubarat, *Le Bréviaire de Lescar de 1541*, réédité avec une introd. et des notes, etc., in-4°, Pau-Paris, 1891.

L. Marcel, *Les livres liturgiques du diocèse de Langres*, etc., in-8°, Paris, 1892[2].

Parmi les documents liturgiques édités, quelques-uns l'ont été aux siècles derniers d'une façon très insuffisante[3]. Il était donc urgent de les rééditer avec plus de soin et suivant les méthodes imposées par la philologie moderne. Nous citerons parmi ces rééditions :

H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, in-8°, Oxford, 1894.

Ch. Lett Feltœ, *Sacramentarium Leonianum*, edited with Introduction, notes and three Photographs, in-8°, Cambridge, University Press, 1896.

C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western*, in-12°, Oxford, 1878.

Vol. XIII. *Liber vitæ Ecclesiæ Dunelmensis; nec non obituaria duo ejusdem ecclesiæ*, ed. by Stevenson, 1841.

Vol. XV. *A description... of all the ancient monuments, rites and customes within the monastical church of Durham before the suppression*, etc., edit. by Raine, 1842.

Sur l'ensemble de ces publications, sur le but de la Surtees Society, voir *The Publications of the Surtees Society*, vol. CV, ed. by F. W. Dendy Durham, 1901, in-8°.

1. *Bibliothèque liturgique*, commencée en 1893, Paris, Picard, arrivée aujourd'hui à son dixième volume. Voir le détail de cette publication dans notre *Introduction aux études liturgiques*.

2. Pour le détail des publications liturgiques en général, voir le *Mémoire de* M. U. Chevalier dans l'*Université cathol.* du 15 sept. 1897 et dans le *Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques 1897-1898*, in-8°, Fribourg, 1898; pour les publications de liturgie locale, voir un autre mémoire du même, *Renaissance des études liturgiques*, dans les *Mélanges de litterature et d'histoire religieuses* (Mélanges Cabrières), Paris, 1889, tome III, p. 261-303, et pour l'ensemble notre *Introduction aux études liturgiques*.

3. Voyez sur ces rééditions, dans nos *Origines liturgiques*, l'appendice A, *Documents liturgiques*, et l'appendice B, *sur la méthode en liturgie*.

F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church.* Vol. I, *Eastern Liturgies*, in-8°, Oxford, 1896.

Pour les liturgies orientales : *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church together with the Greek rites of Baptism and Epiphany*, by F. C. Conybeare, and the *East Syrian Epiphany rites*, translated by A. J. Maclean, in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1905.

Quelques utiles collections de documents prendront place à côté de celles de Renaudot :

H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ romano-catholicæ in epitomen redactus*, 4 vol. in-8°, Lipsiæ, 1847-1853.

H. Denzinger, *Ritus Orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol. in-8°, Wirceburgi, 1863-1864.

Il faut voir aussi les documents ou articles publiés dans l'*Oriens Christianus, Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christl. Orients*... unter der Schriftleitung von Ant. Baumstark, in-8°, Rom, 1901, et qui complète la collection de Renaudot :

1re année, 1901. Baumstark, *Eine ägyptische Mess u. Taufliturgie vermütlich des VI. Jahr.*, 1901, p. 1 sq.; Le même 1901. *Das maronitische Synaxar zum 29. Juni veröffentlicht*, von Ant. Baumstark, p. 314 sq.; *Die nestorianischen Schriften « de causis festorum »*, von Ant. Baumstark, *ibid.*, p. 320 sq.

2e année, 1902. *Eine syrische « Liturgia S. Athanasii »*, p. 90 sq.; Ugolini, *Due frammenti di un antichissimo salterio Nestoriano, ibid.*, p. 179 sq.

3e année, 1903. Schermann, *Die grieschischen Kyprianosgebete*, p. 303 sq. Gaisser, *Les Hermoi de Pâques dans l'office grec*, p. 416 sq.

4e année, 1904. Baumstark. « *Liturgia S. Gregorii Magni* », *eine griechische Uebersetzung der römischen Messe*, p. 1 sq. ; Baumstark, *Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei, ibid.*, p. 98 sq.; *Altlibanesische Liturgie* (Baumstark), p. 190 sq.

Des travaux comme ceux de Léopold Delisle, d'Ebner, d'Ehrensberger, sont de nature, mieux que tous autres, à faire avancer la science liturgique[1].

Parmi les travaux et les dissertations publiées pendant ce demi-siècle, nous ne rappellerons que les principaux, ceux de Probst, dont l'ensemble forme une histoire de la liturgie jusqu'au VIe siècle[2]; celui de Mgr Duchesne, qui a ouvert des voies nouvelles aux investigations des liturgistes[3], quelques ingénieuses dissertations de dom

1. Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Extraits des Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1 vol. in-4°, Paris, 1886, t. XXXII. — H. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ vaticanæ*, gr. in-8°, Freiburg-i.-B., 1897. — A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, 1 vol. in-8°, Freiburg-i.-B., 1896.

2. F. Probst, *Exequien*, in-8°, Tübingen, 1856; *Brevier und Breviergebet*, 2e éd., in-8°, Tübingen, 1868; *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870; *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tübingen, 1872; *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tübingen, 1871; *Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tübingen, 1873; *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert*, in-8°, Münster-i.-W., 1896; *Liturgie des vierten Jahrh. u. deren Reform*, in-8°, Münster-i.-W., 1893; *Die ältesten römischen Sacramentarien u. Ordines*, in-8°, Münster, 1892.

3. *Les origines du culte chrétien*, première édition 1889, 2e 1898; éd. anglaises 1903 et 1904 (diverses additions).

Germain Morin, qui jettent un jour sur des coins ignorés de cette histoire [1]; l'ouvrage de Nilles, qui permet de comparer la liturgie occidentale aux liturgies orientales [2], celui de Bäumer [3], et tant d'autres études qui ont enrichi nos connaissances dans le domaine liturgique [4].

Ce n'est pas le lieu ici d'apprécier ces divers écrits. Mais quelle que soit leur valeur respective, il est incontestable que dans l'ensemble ils ont changé la conception des études liturgiques, ils ont soulevé des problèmes nouveaux et sur quelques points apporté des solutions dont il faut tenir compte.

Mais il y a plus que cela. La science liturgique est en train de se créer [5]. Il existe d'admirables travaux auxquels il serait puéril de ne pas rendre pleine justice, il y a quelques bons répertoires, des œuvres de détail dont quelques-unes sont fort remarquables.

Cependant il faut bien le dire, cette science n'est pas encore organisée. Il ne semble pas que les principes soient établis solidement, la méthode fait souvent défaut, les lois de l'évolution des rites ont été d'ordinaire méconnues, même les instruments de travail sont insuffisants. Il y a donc beaucoup à faire.

On nous permettra de rappeler ici ce que nous disions quand nous tracions le programme de ce Dictionnaire :

« A Dieu ne plaise que nous méconnaissions les admirables travaux des liturgistes anciens, mais les spécialistes sont d'accord pour dire que, comme science, la liturgie est encore à ses débuts. A ce titre, elle est en droit de réclamer certaines recherches préliminaires dont on trouvera le résultat, nous l'espérons, dans cet ouvrage.

« En premier lieu, il faut dresser le bilan de ce que l'on sait, de science certaine, en liturgie, établir bien nettement où l'on en est, sur chaque point, afin d'épargner aux commençants et même parfois à des maîtres, de fausses démarches et des études inutiles. Ceci demande d'ordinaire une initiation de plusieurs années. La forme du diction-

1. Publiées dans la *Revue bénédictine;* nous en avons donné le détail dans notre *Introduction aux études liturgiques* déjà citée, où l'on trouvera une bibliographie plus complète des œuvres liturgiques.

2. Nicolas Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, 2 vol. in-8°, Œniponte, 1896-1897.

3. Baumer, *Geschichte des Breviers*, Freib.-i.-B., 1892; traduction française par dom Biron, 2 vol. in-8°, Paris, Letouzey et Ané, 1905.

4. Citons seulement J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church — General introduction*, 2 vol. in-8°, London, 1850. — *A history of the holy eastern Church — The patriarchate of Alexandria*, 2 vol. in-8°, London, 1847. — *A history of the holy eastern Church — The patriarchate of Antioch* (posthumous fragment)..., edited by G. Williams, in-8°, London, 1873. — S.-G. Pimont, *Les hymnes du breviaire romain*, 2 vol. in-8°, Paris, 1874-1884. — John Wordsworth, *The ministry of Grace*, 2ᵉ édit., 1903. — V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol. in-8°, Freiburg-i.-B., 1890-1893, t. II; 1894, t. I (1ʳᵉ partie rééditée par A. Ebner). — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of Ante-Nicene Church*, 1 vol. in-8°, London, 1897. F. Magani, *L'antica liturgia Romana*, 3 vol. in-8°, Milano, 1899. — J. Corblet, *Recherches historiques sur les rites, cérémonies et coutumes de l'administration du baptême*, in-8°, Paris, 1840.

Nous ne citons pas dom Guéranger, dont les *Institutions liturgiques* ont eu une sérieuse influence, parce que cette œuvre est antérieure à la période que nous étudions.

Sur les hymnes, un grand nombre de publications, au premier rang John Julian, *A dictionary of hymnology*, Londres, 1892, in-8°, et pour la littérature du sujet l'article de Baumer, *Hymnen*, dans *Kirchenlexicon.*

5. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *Les origines liturgiques* (conférences à l'Institut catholique de Paris), 1 vol. in-8°, Paris, 1906.

naire se prête admirablement à cette partie du travail, et la lecture de quelques articles suffira pour mettre au courant ceux qui désirent se renseigner.

« Le dictionnaire permettra aussi, à notre avis, de procéder à un classement chronologique et géographique des rites, des formules, des textes, des documents. La confusion qui existe sur ce point dans nos connaissances et les erreurs qui ont été commises, viennent le plus souvent de ce que l'on n'a pas assez soigneusement discerné les temps et les lieux. Quand tous les faits auront été classés, on pourra philosopher plus aisément et plus sûrement.

« Enfin si ce dictionnaire répondait à nos espérances, nous aurions l'ambition sur plus d'un point de faire avancer la science. La méthode comparée qui, dans les sciences naturelles et en philologie, a conduit à de si merveilleux résultats, peut, en liturgie, découvrir des points de vue nouveaux. La classification des rites et des formules permettra de reconnaître des parentés, de dresser des généalogies liturgiques. Enfin nous savons que quelques-uns de nos collaborateurs nous apporteront des idées neuves et fécondes, fruit de recherches originales et personnelles.

« Il faudra quand l'occasion se présentera montrer les analogies entre la liturgie catholique et celle des juifs, à laquelle il est incontestable que les chrétiens ont fait de très larges emprunts ; du reste une partie de ces questions ont déjà trouvé place dans le *Dictionnaire de la Bible ;* dans ce cas, nous y renverrons purement et simplement. Certains rites païens eux-mêmes ne sauraient être négligés.

« Il faudra traiter aussi de la liturgie chez les hérétiques, et ceci est un terrain jusqu'ici peu exploré et qui donnera lieu à des inductions très fécondes pour l'histoire de la liturgie catholique.

« Les *rites* proprement dits comprennent l'histoire des sacrements, baptême, confirmation, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage et surtout l'eucharistie et la messe qui sont vraiment le centre de la liturgie, et les autres rites, consécration des vierges, bénédictions, etc.

« Les *formules* sont intimement liées aux rites ; il faut comprendre sous ce chef les acclamations liturgiques, les oraisons, les exorcismes, les préfaces, la psalmodie, les antiennes, les répons, les hymnes, etc.

« Ces formules sont contenues dans les *livres liturgiques* qui auront une large place dans ce dictionnaire, les sacramentaires, les lectionnaires, les évangéliaires, les missels, les pontificaux, les bréviaires, les rituels, etc. Il y a beaucoup à dire sur ce point et à ajouter à tous les ouvrages connus. Autant qu'il sera possible, nous ferons même entrer dans notre travail des dépouillements de catalogues de manuscrits et des descriptions de manuscrits qui seront pour les travailleurs de la plus grande utilité. Nous y ajouterons une autre partie nouvelle, des notices sur les documents ou sources liturgiques, comme la *Didaché*, la *Peregrinatio ad loca sancta*, les ouvrages de Cassien, en indiquant bien exactement ce qu'on y trouve au point de vue liturgique.

« Les *gestes* liturgiques, génuflexions, prostrations, signes de croix, ont jusqu'ici été peu étudiés et méritent cependant d'attirer l'attention des liturgistes.

« Sous ce titre, *choses et éléments*, nous comprenons le sel, l'eau, l'huile, l'encens, le feu, les cendres, les rameaux qui jouent aussi un grand rôle dans la liturgie ; les édifices, catacombes, chapelles, basiliques, églises, autels, baptistères, lieux de pèlerinage, vases sacrés, mobilier des églises.

« C'est d'après ces différents éléments que l'on arrive à constituer les caractères des principales *familles* liturgiques, les liturgies orientales, la liturgie grecque, les liturgies latines (romaine, ambrosienne, gallicane, mozarabe). Sur ce point aussi, si nous ne nous trompons, le Dictionnaire fournira des éléments nouveaux et décisifs aux controverses si importantes que soulèvent ces questions.

« Une autre catégorie liturgique comprend les *personnes*, la hiérarchie (pape, évêques, prêtres, diacres, et autres ministres), les moines qui ont toujours eu une liturgie spéciale, question fort peu étudiée encore et qui fournira une importante contribution à la liturgie ; les fidèles, les catéchumènes, les vierges et les veuves, les voyageurs et les pèlerins, les pénitents, les énergumènes, les malades. La liturgie des morts est si étendue qu'à elle seule, elle peut prétendre à former une branche à part.

« Le culte du Père, du Fils et du Saint-Esprit, celui de Marie, des martyrs et des saints est à proprement parler l'objet de la liturgie.

« Le *temps* forme un autre chapitre qui comprend les heures canoniques, la semaine et l'année liturgiques, et les fêtes. Celles-ci surtout méritent d'être étudiées de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

« Enfin, pour ne laisser de côté aucun élément d'information, nous avons l'intention de consacrer des notices biographiques aux principaux liturgistes, non pour donner le détail de leur histoire que l'on retrouvera dans tous les dictionnaires biographiques, mais pour exposer aussi clairement que possible ce que leur doit la science liturgique et en quoi ils l'ont fait progresser. Nous laisserons donc de côté tous les écrivains de deuxième ou de troisième ordre, dont le nom ne ferait qu'encombrer les colonnes de ce dictionnaire sans apporter aucun renseignement utile aux travailleurs[1]. »

III

Je sais les objections que l'on peut faire, et que l'on n'a pas manqué de faire, contre la forme du dictionnaire. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on fit campagne contre les dictionnaires, avec une vivacité et en des termes qui aujourd'hui nous étonnent. Bayle défend Moréri, auteur d'un Dictionnaire fameux, que lui-même attaquait du reste quelques pages plus loin. « Je ne saurais souffrir, dit-il, l'injuste caprice de ceux qui se plaignent des fréquentes éditions de Moréri, et qui regardent les libraires qui les procurent comme des empoisonneurs publics[2]. »

On appelait encore le dictionnaire « l'égout des recueils, une rapsodie des copistes » et les auteurs étaient traités eux-mêmes de compilateurs sans initiative, ni invention, de « portefaix des grands hommes », de « crocheteurs »[3].

Mais le public tenait bon contre les critiques, et il a en somme donné raison aux faiseurs de dictionnaires. Ce serait écrire une page curieuse et intéressante de l'érudition et de la littérature française, que de faire l'histoire de ces publications, et l'on

1. On le voit, nous n'étudions ici que la liturgie historique ou scientifique. Les questions de liturgie pratique ou de rubrique ne sont pas de notre ressort.

2. *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, p. 10.

3. Bayle, *loc. cit.*, p. 11.

peut s'étonner que le sujet n'ait encore tenté personne. L'auteur anonyme de la préface du Dictionnaire de Furetière, pouvait écrire : « Le public est assez convaincu qu'il n'y a point de livres qui rendent de plus grands services, ni plus promptement, ni à plus de gens que les dictionnaires. »

Il paraît évident, au premier aspect, qu'un imposant ouvrage qui présenterait une belle synthèse, qui se développerait avec aisance, dans l'harmonieuse proportion de toutes ses parties, serait préférable.

Mais tout d'abord le *Dictionnaire* est à peu près la seule forme pratique quand on est obligé de recourir, comme dans l'espèce, à un grand nombre de collaborateurs.

De plus, l'avantage est que dans un dictionnaire chaque article forme un tout, et si le plan est bien exécuté et réalisé, il contient un sujet étudié avec soin, et dans toutes ses parties, muni, si l'on peut dire, de tous ses organes, définition, bibliographie, histoire, etc.

En outre chaque pierre est à sa place, cette place n'est déterminée, je le veux bien, que par le hasard de l'alphabet, mais elle est connue. Rien n'empêchera plus tard de reconstituer, à l'aide d'une table méthodique, la synthèse qu'a dû se former l'auteur avant de commencer son dictionnaire.

Et la preuve que cette forme est vraiment la meilleure, c'est que plusieurs des grandes œuvres d'érudition du XVIIe au XXe siècle, qui ont gardé jusqu'à ce jour leur valeur, sont des dictionnaires, comme ceux de du Cange, de Littré, de Viollet-le-Duc, de Bayle et cet autre admirable monument non encore achevé, le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio. Mais si, comme le dit encore Bayle, rien n'est plus facile à faire qu'un dictionnaire historique où l'on se contente de répéter les précédents, il n'en va pas de même si l'on veut dire le dernier mot sur un sujet, être au courant de tous les travaux parus sur la matière, et même, si possible, faire avancer la science sur un point particulier.

IV

Et c'est en somme ce que nous avons voulu faire dans cette œuvre. Nous avons cherché dans nos collaborateurs des spécialistes, disposés à mettre leurs connaissances à la portée du public, des hommes si au courant de la question qu'ils traitent, qu'ils ne laissent rien passer d'important sur le sujet, si bien que ceux qui lisent un article peuvent croire légitimement qu'ils ont sous la main tous les éléments de la question, et sont dispensés par là même d'un long et pénible travail.

On peut même nous rendre cette justice, et on a bien voulu nous la rendre de divers côtés, c'est que souvent nos collaborateurs ne se sont pas contentés de remplir ces premières et indispensables conditions de tout bon dictionnaire. Tel de ces articles est une savante monographie qui après avoir résumé tout ce qui est connu sur le sujet, donne des résultats nouveaux et présente de vraies découvertes. De telle sorte que le Dictionnaire, qui ne prétendait qu'à être un répertoire utile, devient quelque chose comme le recueil des *Archives des missions scientifiques*, ou la collection des mémoires de telle société savante

On verra aussi par le simple examen de la table du premier volume, combien d'articles y ont trouvé place qui ne sont même pas mentionnés dans les Dictionnaires anciens (v. g. *Ad sanctos*, *Agaune*, *Amours*, *Antinoë*, *Apa*, etc.).

Nous avons cherché à limiter avec précision notre travail. L'archéologie chrétienne, telle qu'elle est ordinairement comprise[1], embrasse l'étude des institutions anciennes, les mœurs et les coutumes des âges primitifs chrétiens, dans la vie sociale et dans la vie privée, l'architecture ancienne dans ses rapports avec la liturgie et l'art chrétien de la première époque; l'iconographie, les symboles et les figures, l'épigraphie, la paléographie, la sigillographie, la numismatique dans leurs relations avec l'antiquité chrétienne, l'art chrétien dans ses diverses représentations; enfin la liturgie, c'est-à-dire l'étude des rites et des formules, telle que nous l'avons définie plus haut.

De ce plan, on le voit, nous avons éliminé l'étude des dogmes, des hérésies, des opinions théologiques, qui appartiennent au *Dictionnaire de théologie catholique*[2]; les questions purement littéraires et philologiques, l'étude de la littérature chrétienne, des ouvrages des Pères et des premiers écrivains chrétiens, ont été aussi volontairement exclus de notre domaine, ainsi que les questions de législation et de droit canonique, qui seront réservées les unes et les autres pour un autre Dictionnaire. Enfin, l'étude des événements historiques dans leurs causes et leurs conséquences, et des personnages, constituent l'histoire de l'Église, et ne touchent à l'archéologie qu'indirectement.

La limite de l'antiquité chrétienne n'est pas rigoureusement tracée. Les uns l'arrêtent à saint Grégoire le Grand, d'autres antérieurement, quelques-uns la font descendre jusqu'à Charlemagne. C'est une question d'appréciation. Nous avons choisi de préférence cette dernière date, car à partir de ce moment les institutions primitives, que l'on pouvait considérer comme encore en formation, et qui dans tous les cas subissaient encore bien des changements, tendent à se fixer dans une forme à peu près définitive; c'est le commencement d'une période historique marquée par des traits bien distincts. Nous laissons donc de côté les institutions d'âge postérieur, comme les universités; nous n'avons que rarement dépassé cette frontière, et seulement pour résumer en quelques mots l'histoire d'une institution qui n'eût pas été complète sans cette explication.

Cependant la question change d'aspect pour la liturgie. Celle-ci n'est pas renfermée, comme l'archéologie, dans une période de l'histoire ecclésiastique. Nous avons donc l'intention de l'embrasser tout entière, tout en donnant plus d'étendue à la période ancienne qui est beaucoup plus importante.

V

Depuis que le Dictionnaire a commencé sa publication (1903), l'opinion a eu le temps de se prononcer. Nous ne résumerons pas ses jugements, cependant nous pouvons dire que d'ordinaire ils ont été favorables[3].

1. Voir cependant la définition qu'en donne Kraus au mot *Archeologie* dans sa *Real-Encyklopädie*.

2. Ce Dictionnaire commencé par M. Vacant, et continué sous la direction de M. Mangenot, en est arrivé avec son 20e fascicule au mot *Confession*.

3. Je citerai presque au hasard les appréciations du *Guardian*, du *Journal of theological studies*, de la *Dublin Review*, du *Month*, de la *Church quarterly Review*, de la *Theologische Revue*, de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, celles de plusieurs revues françaises, *Revue des études historiques*, *Revue des questions historiques*, *Revue du clergé français*, etc.

Mais le contraire serait arrivé que nous n'en eussions pas été étonnés. Un ouvrage comme celui-ci doit faire ses preuves; c'est le temps qui consacre les réputations en matière d'érudition ou de science. Tel ouvrage qui a eu à lutter à ses débuts contre les attaques de la critique, pis que cela, contre l'indifférence du public, est arrivé à s'imposer à l'attention des contemporains et même de la postérité.

L'accueil a donc été meilleur que nous n'étions en droit de l'espérer; non seulement les souscriptions sont venues en nombre, le nombre s'accroissant à chaque fascicule, mais encore on a bien voulu nous dire que notre œuvre rappelait par sa solidité celle des anciens bénédictins.

Il était inévitable que des critiques se fissent entendre. Si les articles avaient été abrégés, et les proportions du Dictionnaire réduites, on eût dit que nous étions superficiels, et que nous ne faisions guère que rééditer les encyclopédies déjà existantes. On ne pouvait vraiment nous faire ce reproche avec quelque apparence de vérité. Mais au contraire on nous a dit que notre Dictionnaire serait énorme, que nous n'en verrions pas la fin. Quand le P. Richard, dominicain du XVIII[e] siècle, lançait un dictionnaire, du reste un peu oublié, mais qui n'était pas sans mérite, le *Dictionnaire universel dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, en six volumes in-folio[1], ce fut un cri universel. « La première pensée qui s'offre à l'esprit, écrit-il lui-même, ou du moins celle qui le frappe le plus vivement, et qui y laisse des traces plus profondes, c'est l'impossibilité de la réussite. Le projet est beau, mais il est vaste, immense, impossible dans l'exécution. Voilà le cri public, général, uniforme, constant. » Il ne se laissa pas décourager et il fit bien, et la suite montra qu'il avait eu raison contre la critique.

La critique et l'opinion publique ont souvent tort en ces matières. Outre que le temps compte peu dans des entreprises semblables, et qu'une fois l'œuvre terminée on ne s'enquiert pas du temps qu'elle a duré, mais seulement si elle est utile et solide, en calculant le temps consacré à la première lettre, en faisant la part des retards inévitables au début, de l'inexpérience des imprimeurs ou des éditeurs, on peut déterminer à peu près le nombre des années que demandera l'exécution, on verra que ce nombre n'atteint même pas le *grande mortalis ævi spatium*. Nous n'avons donc même pas besoin d'avoir recours à un autre argument, comme les éditeurs du Dictionnaire de Trévoux qui disaient bravement dans leur édition de 1771 (qui du reste était la sixième ou la septième) : « Il en est en général des grands dictionnaires comme de ces vastes édifices qui n'ont jamais été l'ouvrage d'une seule génération, mais d'une longue suite d'architectes. »

Notre Dictionnaire prétend être pour l'archéologie chrétienne et la liturgie un répertoire complet. Il ne dépassera pas les limites que réclame un pareil dessein. Je dirai même, encore que cela paraisse une gageure, que dans l'espèce il serait plutôt court. Du moment que l'on s'adressait à des bénédictins qui se font honneur de marcher sur les traces de leurs ancêtres, on devait bien s'attendre que ce Dictionnaire ne serait pas une simple encyclopédie, comme le dernier siècle en a tant vu, rééditant les notices que se transmettent ces sortes d'ouvrages depuis environ trois cents ans.

Or si l'on compare notre œuvre aux 32 volumes de l'*Histoire littéraire de la France*,

1. Dont un volume de supplément, 1760.

aux 24 volumes in-folio des *Historiens des Gaules*, aux 9 volumes in-folio des *Acta sanctorum* de Mabillon, sans parler des énormes ouvrages de Montfaucon, on verra que notre Dictionnaire est de proportions modestes.

On nous dit en Angleterre et en Allemagne que ni l'une ni l'autre de ces nations ne peut pour le moment et sur ce terrain nous opposer une œuvre comparable, ce compliment pourrait nous servir d'excuse auprès de ceux qui trouvent notre plan trop étendu, et assurément on ne pouvait le mériter qu'à la condition de recueillir tous les renseignements sur un sujet et d'épuiser la matière. Qu'on lise des articles comme *Acémètes*, *Archimandrite, Ambrosien* (*Rit*), *Apocrisiaire*, *Apodeipnon*, *Ad sanctos*, *Alexandrie*, *Amulettes*, *Anges*, *Aquariens*, pour ne citer que ceux-là, et l'on verra que non seulement tout l'essentiel est dit, mais encore qu'il faudra recourir de toute nécessité à ces articles pour avoir le dernier mot sur la question.

VII

Je dirai peu de chose des principes qui nous ont guidé. On a bien voulu reconnaître que notre ouvrage était conçu dans un esprit strictement scientifique. Il ne peut y avoir conflit entre la vérité historique et les vérités de l'ordre surnaturel, les unes et les autres ayant la même source qui est Dieu et un domaine bien distinct. Dès lors, sur le terrain historique, c'est la vérité de cet ordre qu'il faut chercher avec tous les moyens à notre disposition et sans préoccupation ni préjugé.

Nous disions à nos débuts : « On s'efforcera de ne rien avancer qu'avec preuves à l'appui : on peut, on doit même, en ces questions, faire pour ainsi dire table rase des opinions reçues, qui la plupart se transmettent des dictionnaires aux manuels, depuis des générations, sans qu'on ait souvent songé à en examiner le bien fondé. On évitera des généralisations hâtives, des rapprochements forcés entre des monuments et des textes, des rites ou des formules, qui ne se ressemblent qu'en apparence, tentation dangereuse en liturgie et en archéologie, et qui a souvent induit en erreur les meilleurs esprits. On ne marchera qu'appuyé sur des textes que l'on aura soigneusement revisés soi-même et étudiés dans leur contexte, lequel souvent prouvera que le texte avait été cité à tort ou détourné de son sens véritable. »

Après la publication des onze premiers fascicules, nous croyons pouvoir maintenir dans son ensemble cette assertion.

Au sujet de l'illustration du Dictionnaire nous aurons moins encore à dire : chacun peut en juger facilement. Nous n'avons pas craint de multiplier les représentations des monuments. Ils forment à eux seuls une leçon de choses que l'archéologue ne saurait négliger; mieux que cela, ils font partie essentielle de son éducation.

On se convaincra par un simple coup d'œil que bien loin de nous contenter des gravures de Martigny, de Smith ou de Kraus, nous avons puisé aux sources les plus variées, souvent les plus difficiles à atteindre. Notre siècle justement soucieux de l'exactitude, et armé de merveilleux instruments photographiques, a définitivement remplacé les dessins à la plume ou au crayon de nos prédécesseurs, où la fantaisie se donnait trop souvent carrière, par des reproductions d'une vérité mathématique. Sur ce point

nos éditeurs n'ont rien ménagé pour mettre notre Dictionnaire au niveau des derniers perfectionnements de la gravure et de la chromolithographie.

C'est donc avec une certaine confiance que nous allons continuer notre œuvre. Les encouragements précieux qui l'ont accueillie à ses débuts, ne lui manqueront pas, nous l'espérons, dans la suite. Ceux qui nous ont le plus touché, nous l'avouerons, ce sont moins les éloges pourtant bien précieux des hommes compétents, que les remerciements de modestes travailleurs qui ont bien voulu nous dire tous les services que leur rend le Dictionnaire. Après tout, on ne compose pas un ouvrage de cette sorte pour quelques douzaines de savants, qui sont déjà armés de toutes pièces ou croient l'être, et savent où trouver les sources de la science, mais pour ceux qui débutent, pour ceux qui cherchent, pour ceux qui, ne se croyant pas encore arrivés, ne dédaignent pas de trouver les éléments de leurs connaissances dans les plus humbles travaux.

Il est temps de conclure cette préface. Nous ne sommes qu'au début de notre œuvre, nous ne savons s'il nous sera donné de la terminer. Mais celui, quel qu'il soit, qui sera chargé d'y mettre la dernière main, après un juste hommage rendu aux dévoués collaborateurs du Dictionnaire, aux éditeurs qui l'ont soutenue avec énergie, aux souscripteurs que n'ont pas découragés les lenteurs de la publication, pourra dire aux lecteurs que les promesses du début ne les ont pas trompés, et que, dans cette masse de faits et de citations, ils ont la synthèse de l'archéologie et de la liturgie chrétienne. A eux d'en tirer toutes les conséquences pour l'histoire de la vie chrétienne, et de l'art, pour l'apologétique et pour la théologie.

FERNAND CABROL.

Farnborough.

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

A

A Ω. — I. Sens de ce symbole. II. Épigraphie. III. Objets mobiliers. IV. Particularités. V. Numismatique. VI. Sigillographie. VII. Monuments figurés. VIII. Glyptique. IX. Paléographie. X. A et Ω dans la liturgie.

I. Sens de ce symbole : ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος [1], « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » — ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ [2] ; — ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος [3]. Le développement de la formule pourrait aider à se représenter la chronologie des différents chapitres de l'Apocalypse : I, ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ... ; — XXII, ἐγὼ... τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ... ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος ; — XXII, ἐγὼ... τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

Les vers de Prudence montrent que l'interprétation est demeurée stationnaire : Apoc., I, 8. ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Corde natus ex parentis ante mundi exordium,
Alpha et Ω cognominatus, ipse fons et clausula,
Omnium quæ sunt, fuerunt, quæque post futura sunt [4].

Il ne paraît pas que le type ait souffert aucune incertitude, car il n'y a pas d'exemple que l'échange ε ω pour α ω, général dans les anciens dialectes et dans le grec, se soit produit. Ceci achève de déterminer le sens sacré de ces lettres.

II. Épigraphie. — *1. Dates.* — On a entendu le signe dont il est parlé dans l'Apocalypse du *chrismon* ☧, ainsi on pourrait faire remonter à l'époque apostolique l'usage de l'accoster des lettres A ω [5]. Ceci n'est qu'une conjecture [6]. En Attique, on rencontre A+ω vers la fin du IVe siècle [7], et en Asie Mineure, sur une inscription de l'an 313 (si toutefois ce n'est pas de l'ère des Séleucides qu'il y est fait mention [8]) et sur une autre inscription de la fin du IVe siècle [9]. On trouve l'emploi avec le *chrismon* dans un titulus de Syros qui paraît ancien [10] ; autre exemple à Éphèse [11]. En Phrygie, les exemples sont rares et tardifs, le plus ancien est probablement sur un *bema* du IVe siècle, à Aidan, près Euménie : ΧΡ ΙC ΤΟΥ·Αω [12] ; en Phénicie, épitaphe du VIe siècle (ère d'Antioche, 577 ; ère de Sidon, 514) : A+ω [13] ; en Pisidie, une inscription probablement antique [14] ; En Palestine, les exemplaires rencontrés sont généralement de basse époque. En Arabie et dans la péninsule sinaïtique à Wady-Mokatteb A+ω en tête d'une acclamation liturgique de type ancien on lit Ἰ[ησοῦ]ς Χρ[ιστ]έ, || ἐλέισον || τ[ὸν δ]οῦλ[ον (?) [15]. En Nubie, une épitaphe découverte à Colasucia et postérieure au Ve siècle [16] porte en tête : + Ā + ω̄ +.

En Afrique, nous trouvons les lettres α ω entourées d'une couronne dans l'inscription dédicatoire de Césarée de Mauritanie A ω [17] (258-304) et dans une épitaphe plus récente, à Rusicade [18] ; même exemple à Rome qu'en Mauritanie. Les autres exemples en Afrique

[1] Apoc., XXII, 13. — [2] *Ibid.*, I, 8. — [3] *Ibid.*, XXI, 6. — [4] *Cathemerinon*, hymn. IX, *Hymnus omni hora*, vers 10, *P. L.*, t. LIX, col. 863. Voy. Tertullien, *De monogamia*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 935. S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 237; S. Paulin, *Poema XXX*, v. 89, *P. L.*, t. LXI, col. 673 ; Bède, *In Apocalypsim*, I, 8, *P. L.*, t. XCIII, col. 135. — [5] Léon Renier, *Explication des inscriptions chrétiennes* contenues dans le t. V du recueil de L. Perret, intitulé *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. VI, p. 98. — [6] Voy. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de'santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720 : « Quanto alle lettere α et ω, non v'ha dubbio che quei primi cristiani le presero dall' Apocalisse. » — [7] C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 56, 58, n. 31, 45, 60. — [8] E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-fol., Paris, p. 350. — [9] Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, gr. in-4°, Paris, n. 2663. — [10] Klòn Stéphanos, Ἐπιγρ. τῆς νήσου Σύρου, Athènes, n. 60; C. Bayet, dans la *Revue archéologique*, Paris, 1876, p. 289. — [11] J. T. Wood, *Modern discoveries on the site of ancient Ephesus*, in-16, London, 1890 ; *Inscriptions from tombs*, n. 21. — [12] W. Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, in-8°, Oxford, 1895-1897, t. I, n. 382. Voyez cependant dans la banlieue de Prymnessos ; J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, in-8°, London, 1885-1890, part. II, t. I, p. 485. — [13] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 390. — [14] Ch. Lanckoronski, *Les villes de la Pamphilie et de la Pisidie*, in-fol., Paris, 1890, t. II, p. 244, n. 235. — [15] *Corpus inscriptionum græcarum*, in-fol., Berolini, 1877, t. IV, n. 8947. — [16] A.-J. Letronne, *Analyse du Recueil d'inscriptions de M. le comte Vidua*, in-8°, Paris, 1828, p. 14, propose la date 692 ; Kirchhoff, *loc. cit.*, n. 9121, adopte l'année 492 ; E. Le Blant, préfère le Ve siècle. *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-4°., Paris, 1878, introd., p. XXIII sq. — [17] Léon Renier, *Recueil des inscriptions romaines de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 4025 ; De Rossi, *Bul. di archeologia cristiana*, 1864, p. 28 ; L. Perret, *Catacombes de Rome*, t. VI, p. 12. — [18] *Corp. inscr. lat.*, in-fol., Berolini, t. VIII, n. 8190

sont moins anciens et ne s'éloignent plus des types reçus, sauf quelques variantes accidentelles : A+ω, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 56, 674, 1767, 2009. A⳨ω, *ibid.*, n. 453, 456, 670, 672, 839, 1105, 2017, 4671, 4762, 4799, 5669, 9590, 9591; *Add.*, n. 926, 10516, 10540-10548, 10665, 10713; *Ephem. epigr.*, t. VII, n. 1167, 551, 591, 1041. A☧ω, *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 749, 1156, 1246, 1247, 2189, 2272, 5176, 8427, 8709, 8730, 8757, 9714, 9715, 9717, 10686 [10688], *Add.*, n. 10933; *Ephem. epigr.*, t. VII, n. 70, 488. A ω, *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 8638, 8639, 8649, 9716.

En Espagne, on ne peut rien trouver d'antique. Les types ordinaires reparaissent, échelonnés entre le Ve et le IXe siècle. A+ω, Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 21, 73, 74, 86, 91, 119. A⳨ω, Hübner, *Inscr. Hisp. chris.* n. 2, 3, 9, 14, 22, 28, 33, 44, 45, 66, 67, 68, 87, 98, 99, 125, 186. A☧ω, *ibid.*, n. 18, 23, 60, 61, 71, 72, 75, 78, 84, 127, 151, 164, 180, 193, 197, 198, 203, 203 *b*. *Ephem. epigr.*, t. VIII, n. 259. A.ω, Hubner, *ibid.*, n. 92, 95, 154.

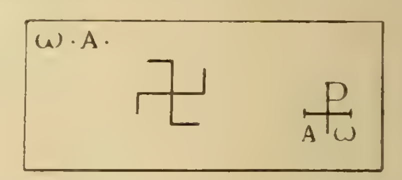
Dans les Gaules, α ω apparaissent sur les inscriptions datées de l'an 377 à l'an 547 [1]. A+ω, Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 551 *a*. A⳨ω, *ibid.*, n. 15, 46, 55, 92, 239, 244, 250, 270, 273, 295, 346, 355. A☧ω, *ibid.*, n. 49, 50, 73, 77, 86, 202, 230 *a*, 236, 246, 255, 275, 281, 291, 299, 300, 306, 323, 326, 329, 331, 336*c*, 337 *a*, 338, 369, 370, 399, 423, 460 *b*, 466, 501, 509, 572, 575, 583 *a*. A ω, *ibid.*, n. 266, 283, 351.

En Angleterre, les monuments sont tardifs et appartiennent plus à l'art du dessin qu'à l'épigraphie [2]. La première et la deuxième Germanie sont comprises dans les relevés des Gaules, donnés ci-dessus [3].

Dans l'Italie du Nord, où Ravenne (Classis), Milan, Aquilée, Brescia, Vérone semblent les seuls sièges épiscopaux que l'on puisse faire remonter par des arguments sérieux au delà du IVe siècle, les exemples deviennent innombrables, mais ils sont tardifs, Ravenne et Milan qui paraissent avoir eu leur communauté chrétienne organisée vers le commencement du IIIe siècle et même un peu plus tôt, Clusium (*Chiusi*) dont les cimetières de Santa-Catarina et Santa-Mustiola contiennent des tombes du IIIe siècle, n'offrent pas un seul exemple. A Vérone, on trouve une pierre portant A☧ω et qui semble antérieure à la paix de l'Église [4]. En Thrace, on signale les lettres α ω sur un titulus qui parait ancien [5]; en Pannonie, un marbre d'époque peut-être antérieure à la paix de l'Église [6]. Dans l'Italie méridionale et en Sicile, on retrouve les types reçus, principalement en Sicile [7], à Capoue [8]. A Rome, on trouve les lettres α ω dans une épitaphe datée de l'an 295, mais dissimulées, dans les noms des consuls : ....VIRGO MOR[T]VA ES(*t*) TVSω ET·A ‖ NVLLINO CON[*s*]S qu'il faut lire : *...virgo mortua est Tus* [*co*] *et Anullino* (*consulibu*)*s* [9]. Toutefois cette interprétation est contestable. Le symbole Aω se rencontre à Rome, sur les inscriptions datées de 355 (?) 360 à 509 [10]. A+ω, De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 249, 941. A⳨ω, *ibid.*, n. 218 [11], 225, 270, 275, 276, 325, 411, 587, 661, 666, 847. A☧ω, *ibid.*, n. 127, 143, 153, 178, 187, 191, 197, 213, 214, 223, 248, 281, 283, 304, 308, 326, 341, 345, 378, 445, 473, 510, 589, 594, 776. Aω, *ibid.*, n. 172. Parmi les inscriptions non datées les plus antiques : MODESTINA Aω (cimetière de Priscille [12]. A⳨ω, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 3109, 3122. A☧ω, *Ibid.*, n. 3016, 3046, 3097, 3144, 3161, 3173, 3242, [3279 (?)].

Les statistiques ont démontré que Rome précéda toujours la province dans l'adoption des formules, des symboles lapidaires et les abandonna avant elle. Ce fait est évident, tant pour l'Occident que pour l'Orient [13]. Il suffira de borner l'histoire chronologique du symbole α ω à l'épigraphie romaine (inscriptions datées). Le symbole a eu entre ses limites extrêmes une période de vogue, vers 365-385, et un retour de mode coïncidant probablement avec l'époque à laquelle on commença de suspendre par des chaînettes A et ω aux croix stationnales [14]. A partir de l'année 430, nous ne rencontrons plus α ω que cinq fois, et quatre fois on les représente au bout de chaînettes [15].

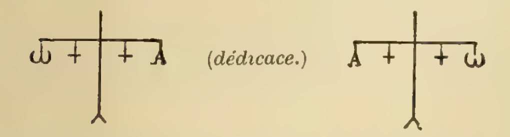
Pour les autres symboles voici leur répartition chronologique. (Le chiffre en coefficient indique le nombre de *tituli* d'une même date portant le symbole.) De l'année 340 à l'année 355 : en 340; — de 355 à 365 : en 355, 360, 362, 364; de 365 à 385 : en 365, 366, 367^2, 370^3, 371^2, 375^2, 377, 378^2, 379^2, 381^2, 383^3, 384; — de 385 à 405 : en 389, 393, 399, 402; — de 405 à 425 : en 408, 409; — de 425 à 509 : en 472. Parmi les pierres funéraires portant plusieurs symboles, la plus antique (IIIe siècle probablement) provient de la catacombe de Callixte; il y a lieu de rapprocher l'inversion de lettres de l'inscription de l'année 295, citée plus haut [16] :



II. PARTICULARITÉS. — Les lettres α ω ont été souvent et diversement altérées, aucun indice ne permet d'en donner une autre raison que l'inhabileté ou la négligence des lapicides. La lettre A garde partout et toujours l'essentiel de ses lignes; parfois la ligature est omise,

[1] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, accompagné d'une bibliographie*, in-12, Paris, 1869, p. 27, 29; *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 369, 467; *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII siècle*, in-4°, Paris, 1892, préf., p. II. — [2] Cf. E. Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, gr. in-4°, Berolini, 1876, et Petrie, *Christian inscriptions in the irish language*, in-4°, Dublin, 1872-1878. — [3] Voyez encore F. X. Kraus, *Die christliche Inschriften*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1890. — [4] Dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, gr. in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2848. — [5] A. Dumont, *Inscript. de Thrace*, dans les *Archives des missions scientifiques*, in-8°, Paris, 1876, n. 72. — [6] *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 2775. — [7] Salinas, dans l'*Archivio storico per le provincie napoletane, publicato a cura della società di storia patria*, in-8°, Napoli, 1876, anno I, p. 481; Pitra, *Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, in-4°, Typis tusculanis, 1884, t. II, p. 178; Torremuza, *Siciliæ et objacentium insularum vet. inscriptionum collectio*, in-fol., Panormi, 1669, p. XVII, 8, 45. — [8] Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, in-fol., Berolini, 1883, t. X, n. 4494, 4526. — [9] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 25, n. 20. — [10] Le Blant, *Manuel d'épigr. chrét.*, p. 29. — [11] De Rossi, *loc. cit.*, p. 110, n. 218. — [12] Davin, *La cappella greca*, p. 323, et Wilpert, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, Innsbruck, 1888, p. 160. — [13] E. Le Blant, *Manuel d'épigr. chrét.*, p. 29; Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, c. V, in-8°, Paris, 1878, p. 56; Fr. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans les *Mélanges de l'École française de Rome*, in-8°, Rome, 1895. — [14] Bottari, *Sculture et pitture sagre estrate dei cimiteri di Roma, publicate già dagli autori della Roma sotterranea ed'ora nuovamente date in luce colle spiegazioni*, in-fol., Roma, 1737, pl. XLIV; Cf. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 131; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, 2 in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 126, n. 457. — [15] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, années 430, 431, 455, 508. — [16] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiterj*, l. II, c. III, p. 353. Cf. A. Dumont (Homolle), *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, in-8°, Paris, 1892; *Inscriptions de la Thrace*, n. 743^5; C. Bayet *De titul. Att. christ.*, n. 78; C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, 2 in-4°, Bordeaux, 1887-1890, n. 850

une seule fois on trouve M [1]. La lettre ω est représentée quelquefois par Ω en Afrique [2], en Espagne [3]. Peut-être faut-il considérer la représentation fréquente ω comme un acheminement vers cette forme [4]; mais elle fait défaut sur les monuments de l'antiquité proprement dite. Cet argument a suffi à Garrucci et Rossi pour rejeter comme fausse une gemme portant le dauphin entre A et Ω [5]. Une pierre du VII[e] ou VIII[e] siècle, en Angleterre, figure l'ω sous cette forme : Φ [6]. A Rome, on rencontre Ш [7], à Catane et à Rome C [8]. Cette dernière figure se retrouve en France et en Espagne : A+O [9]; elle n'est peut-être pas sans rapport avec le fait qu'à la même époque (V[e], VI[e], VII[e] siècles), on observe en Orient, principalement en Syrie, la substitution de l'o à l'ω [10]; en Germanie, à Cologne, on trouve W [11], et à Aquilée (*Grado*) V [12]. Quant à l'interversion des lettres, elle ne témoigne que de l'ignorance des lapicides pour lesquels α et ω n'étaient plus qu'un motif de décoration qu'ils accommodaient à la symétrie de leurs ouvrages, comme on le voit dans une inscription dédicace à sainte Justine de Padoue [13] :



Il suffit de signaler quelques erreurs grossières et sans portée, telles que A+A en Viennoise [14].

On rencontre le *chrismon* accosté de α ω sur l'un des côtés du titulus trilingue juif de Tortose [15]; dans une inscription d'Aquilée où les symboles juifs se rencontrent avec les symboles chrétiens [16]; enfin sur un anneau d'ivoire trouvé à Arles, datant du IV[e] siècle et portant en outre le mot gnostique ABPACAZ, ce qui peut s'expliquer assez facilement, Mithra (Abraxas) étant regardé dans plusieurs groupes gnostiques comme type du Christ, créateur et conservateur de l'univers [17]. La lettre S que l'on rencontre plusieurs fois composée avec le *chrismon* et α ω se rapporte au monogramme [18]. Deux inscriptions de l'hypogée de Poitiers portent les mentions suivantes [19] : 1) ☧ A ω *Alpha et* ω + *initium et finis*, qui est la formule de l'Apocalypse; 2) ☧ A ω ALFA ET ////.

L'état de dispersion des inscriptions grecques et la négligence avec laquelle la publication en a été trop souvent faite, ne permet pas le travail de classement auquel se prêtent les inscriptions latines.

En l'absence de monuments datés, on ne saurait résoudre définitivement le problème de la date de l'apparition des lettres A et ω. Menken [20] et Ramirez [21] d'une part défendent la postériorité de la sigle à l'hérésie d'Arius. Allegranza [22] est d'une opinion contraire, que le P. Garrucci [23] renforce de deux textes importants et dont il est difficile de contester les caractères antéconstantiniens.

1) A ☧ ω
Q.PETICIVS HABENTIVS
Q.PETICIVS NAVICIVS PATER
DEP· III ID ·SEP

2) A*D* ☧ *M*ω
VALERIA RODE
VALERIAE RODE
NI· MATRI. CAR
BEN
MERENTI FC.
☧

Plusieurs poètes ont fait rentrer α et ω dans leurs compositions. Nous les citons afin de ne rien omettre de ce qui peut renseigner les archéologues [24].

Sur la forme Ω. — En Italie, à Verceil, on trouve cette forme sur une inscription de l'année 471 portant le *chrismon* accosté de α ω [25], sur une autre inscription, à San-Pietro di Acqui Biorci, de l'an 488, en Gaule, sur une brique découverte à Nantes portant le *chrismon* accosté [26] et sur une monnaie de Dagobert I[er] (625-638) portant la croix accostée de Ω, A [27].

III. COMPOSITION. — L'emploi de différents motifs ornementaux avec α ω donne lieu, dans chaque pays, à des séries, dont les résultats ne paraissent plus pouvoir être sérieusement modifiés.

On se demande s'il faut introduire dans cette série deux compositions ainsi libellées 1) : >X ω; 2) A ☧ J. La première décore la panse d'un vase gravé sur une épitaphe de Lyon, de l'année 510 [28], la seconde, que M. Le Blant lit ☧ A ω, provient d'une épitaphe grecque de Trèves [29]. On peut compter parmi les monuments épigraphiques les trois tables de bronze du Touron (Seconde Aquitaine [30]). Chacune d'elles porte en tête, gravé au pointillé, le *chris-*

[1] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 49, 356. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8641. — [2] A Hanschir Makter, en Byzacène; Io. Schmidt, dans l'*Ephemeris epigraphica*, in-8°, Romæ, 1892, t. VII, n. 70; Le Blant, *Journal des savants*, 1828, et *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9716. — [3] E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 91, 119, 151, 197. — [4] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 213; E. Le Blant, *Inscr. chrét.*, n. 337 *a*, 565. — [5] Macarius, *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur, edidit* R. Garrucci, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1856, p. 168, note. — [6] E. Hübner, *Inscr. Brit. christ.*, n. 189, 194, manque dans 202 et 205. — [7] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, n. 473. — [8] Torremuza, *loc. cit.*, p. XVIII, 8, 45; De Rossi, *loc. cit.*, n. 546. Peut-être cependant, qu'à Catane, n'est-ce qu'un *sigma* lunaire C, servant d'S au *chrismon*. Voy. *Bull. di archeologia crist.*, 1870, pl. III, n. 1; G. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliæ, et Italiæ additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus*, in-fol., Berolini, 1890, n. 524, 546. — [9] E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 106; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes antérieures au VIII[e] siècle*, n. 294. — [10] *Corp. inscr. græc.*, n. 8853. Cf. E. Renan, *Mission de Phénicie*, et inversement Le Bas et Waddington, *Voyage archéol. en Grèce et en Asie Mineure; Inscript.*, t. III, n. 2160. — [11] E. Le Blant. *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 356; à Ravenne on trouve le *chrismon* entre M-M. Voy. *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 332. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1663. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 3100; *Bull. di archeologia crist.*, 1873, pl. VIII, n. 1, 2. — [14] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 467, et *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, p. 23. Voy. aussi Ma-

machi, *Origines et antiquitates christianæ*, éd. Matranga, in-4°, Romæ, 1844, t. III, pl. I, n. 1. — [15] E. Renan et E. Le Blant, *Inscription trilingue de Tortose*, dans la *Revue archéologique*, nouv. sér., 1860, p. 345 sq. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1645. — [17] C. W. King's, *Antiq. gems.*, in-8°, London, p. 358. — [18] E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 151; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 92-96, pl. LXVII; Torremuza, *loc. cit.*, p. 257, n. 8. — [19] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 1892, n. 248, 249. — [20] Menken, *Opusc.*, t. I, Diatriba de monogrammate Christi, c. II, n. 2. — [21] Ramirez, *Notæ in Chron. Liutprandi*, p. 362. Cf. *P. L.*, t. CXXXVI, col. 1040. — [22] Allegranza, *Spiegazione e riflessioni sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757, p. 18, 77. — [23] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 169. — [24] *Ant. basil. vincent. Med.*, p. 24; Sedulius, III, 285 sq., *P. L.*, t. XIX, col. 664; S. Paulin, *P. L.*, t. LXI, col. 673. — [25] Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte discorso*, in-4°, Torino, 1849, p. 86. — [26] De Caumont, *Bulletin monumental*, in-8°, Paris et Caen, 1867, p. 310. — [27] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 567. Cf Clermont-Ganneau, *Un chapitre de l'histoire de l'ABC. Origine des caractères complémentaires de l'alphabet grec* ΥΦΧΨΩ, dans les *Mélanges Graux*, in-8°, Paris, 1884, p. 415-440; Haussoullier, *Note sur la formation des caractères complémentaires de l'alphabet grec d'après un mémoire de M. Clermont-Ganneau*, dans la *Revue archéologique*, Paris, 1884, III[e] série, t. II, p. 286 sq. — [28] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 61. — [29] *Ibid.*, n. 267. Pour les adaptations simplement capricieuses, voy. de Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1880, pl. IV, 4 et p. 75. — [30] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 286, 287, 288.

mon accosté des lettres Aω. Ces plaques appartiennent au IVe siècle; elles sont, en Gaule, des premières, avec l'inscription de Sion [1] (Première Germanie), où figurent les lettres symboliques.

[1] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 369.

L'importance des symboles pour la détermination de l'origine et de l'âge des inscriptions engage à dresser ici le catalogue de chaque série de compositions par pays. Il ne peut rentrer dans les limites de ce travail de faire plus, c'est-à-dire d'entreprendre la critique de chaque inscription non datée.

SYMBOLES	INSCRIPTIONS DATÉES			
	AFRIQUE [a]	ESPAGNE [b]	GAULES [c]	ROME [d]
A ω. . .	Ann. 405 [2].	Ann. 504	Ann. 504	Ann. 364.
A + ω. . .	. . . .	566, 584, 588, 622, 649.	. . . .	375.
A + Ω. . .	. . . .	578, 627.		
A † ω . . .	. . . .	VIe s.		
A ☧ ω . . .	. . . .	466, 520, 530, 544, 562, 567, 662.		
A ☧ ω . .	525/526.	510, 517, 578, 586, 632. [388?]	VIe s.	377, 383, 393, 472.
A ☧ ω. .	. . . .	482, 500?, 521, 525, 544, 562, 666.	377, IVe s., Ve s. . . .	340, 355, 360, 362, 365, 366, 367 [2], 370 [2], 371, 372, 375, 377, 379 [2], 380 [2], 383 [2], 384, 389, 397, 398, 402, 408.
(A ☧ ω) . . .	. . . .	545.	493.	409.
A ☧ ω. .	384.	. . . .	. . . .	377.
ω ☧ a. . .	419.			
(A ☧ ω) . . .	. . . .	. . . .	454 ou 540.	371.
(A ω) . .	258-304.			
(A ☧ ω) . .	. . . .	VIe-VIIe s.	Ve s.	384, 385.
A (☧) ω.	. . . .	. . . .	IVe-Ve s.	
A T ω .	. . . .	. . . .	. . . .	370.
A ☧ ω .	. . . .	641.	. . . .	430, 508.
(A ☧ ω) . .	. . . .	. . . .	. . . .	431.
A ☧ ω. . .	. . . .	. . . .	. . . .	445.

[a] A. Wilmanns, dans le *Corp. inscr. lat.*, t. VIII. — [b] E. Hubner, *Inscr. Hispan. christ.* — [c] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. Cf. *Rev. archéol.*, 1876, p. 111. — [d] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, et *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 13, 1869, p. 13. — [e] Cf., C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, n. 852 sq.; Blavignac, *Histoire de l'architecture sacrée dans les anciens évêchés de Genève, Lausanne et Sion*, in-8°, Lausanne, 1853, atlas, pl. 1, n. 3.

Le chiffre en coefficient marque le nombre de *tituli* de la même date portant le symbole.

SYMBOLES	INSCRIPTIONS NON DATÉES			
	AFRIQUE *Corp. inscr. lat.*, t .VIII.	ESPAGNE Hübner, *Inscr. Hisp.*	GAULES Le Blant, *Inscr. chr.*	ROME * *Monum. Eccl. liturg.*, t. I.
A ω. . .	n. 8638, 8639, 8649, 9716.	n. 92, 95, 154	n. 266, 283, 351.	
A + ω . .	n. 56, 674, 1767, 2009.	n. 21, 73, 74, 86, 91, 119.	n. 551 *a*.	
A ⳨ ω . .	n. 453, 456, 670, 672, 839, 1105, 2017, 4671, 4762, 4799, 5669, 9590, 9591, 10516, 10540-10548, 10665, 10713. [*Ephem. epigr.*, t. VII, n. 551, 591, 1041, 1167.]	n. 2, 3, 9, 14, 22, 28, 33, 44, 45, 66, 67, 68, 87, 98, 99, 125, 186.	n. 15, 46, 55, 92, 239, 244, 250, 270, 273, 295, 346, 355. [Kraus, n. 52, 59, 100, 101, 103, 117[47], 142, 151, 156, 176, 207, 230 ,232, 267.]	n. 3109, 3122.
A ☧ ω . .	n. 749, 1156, 1246, 1247, 2189, 2272, 5176, 8427, 8709, 8730, 8757, 9714, 9715, 9717, 10686, 10688, 10933 add. [*Eph. epigr.*, t. VII, n. 70, 488.]	n. 18, 23, 60, 61, 71, 72, 75, 78, 84, 127, 151, 164, 180, 193, 197, 198, 203, 203 *b*, [*Ephem. epigr.*, t. VIII, n. 259.]	n. 49, 86, 202, 230 *a*, 236, 246, 255, 275, 281, 291, 300, 306, 323, 336 *c*, 366, 369, 370, 509, 572, 575, 583 *a* [Kraus : n. 15, 24, 47, 48, 50, 51, 53, 91, 117[41], 123, 133, 144, 147, 148, 155, 160, 171, 173, 190, 208[12, 21, 62]].	n. 3016, 3046, 3097. 3144, 3161, 3242, 3279 (?).
⳨ A ω . . .	n. 453, 455, 456, 458, 839, 1247, 4671, 4762, 4799, 5669, 9590, 9591, 10516, [*Ephem. epigr.*, t. VII, n. 591, 1167.]	. . . .	n. 15, 46, 239, 244, 249, 250. 270, 273, 275, 346, 439.	
A P ω . .	. . . .	. . . .	n. 264. [Kraus, n. 178.]	
a ☧ ω .	n. 5176.	. . . .	n. 583 *a*.	
✝ A ω . .	. . . .	. . . .	n. 551 *a*.	
⳨ A ω . .	. . . .	. . . .	n. 92-96.	
✝ A ω . .	n. 603, 671, 705, 2009.			
. .	n.670, 672,1105,10665,10713.	. . . .	n. 365. [Kraus, n. 284.]	
. .	n. 749, 2189, 8427, 8709, 8730, 8757, 9714, 9717, 10686, 10688. 10933.	. . . .	n. 50, 73, 77, 326, 328, 329, 331, 336 *a*, 337 *a*, 338, 356, 399, 423, 460 *b*, 491, 498, 501.	
. .	n. 674.			
. .	n. 1767.			
. .	n. 2017.			
A ☧ ω . .	n. 2272.			
A ✝ ω . . .	n. 4473.			
ω ☧ *a* . .	n. 8641.			
A X R Ω ·	n. 9716.			

* On s'est restreint, pour Rome, à la période préconstantinienne.
Les coefficients reproduisent le classement adopté par F. X. Kraus.

SYMBOLES	INSCRIPTIONS NON DATÉES			
	AFRIQUE *Corp. inscr. lat.*, t. VIII.	ESPAGNE Hübner. *Inscr. Hisp.*	GAULES Le Blant. *Inscr. chr.*	ROME * *Monum. Eccl. liturg.* t. I.
A ☧ Ω	[*Ephem. epigr.*, t. VII, n. 70.]	n. 151. [*Eph. epigr.*, t. VIII, n. 259.]		
[symbole]	[*Ephem. epigr.*, t. VII, n. 551.]			
A ☧ ω		n. 23.		
A + O		n. 106.	[*Nouveau recueil*, n. 294.]	
[symbole]			n. 363.	
A [symbole] ω			n. 351.	
[symbole]			n. 202, 246, 575.	
[symbole]				[De Rossi, *Bull.*, 1879, pl. VI.]
[symbole]				Perret. *Catac.*, t. VI, p. 12.

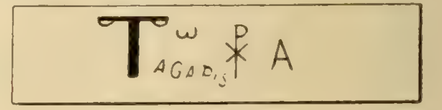
* On s'est restreint, pour Rome, à la période préconstantinienne.

Il faut signaler encore une classe de compositions, celle des figures triangulaires que l'on trouve en Afrique [1] [figure], à Rome [2] [figure], en Gaule [3] [figure].

(Curube) (Rome) (Lyon)

On peut interpréter cette figure soit d'après sa valeur géométrique; elle signifierait alors le mystère de l'égalité des personnes divines; soit d'après sa valeur paléographique. En ce cas, elle représenterait, dans le monument le plus caractéristique de la série, la lettre latine (Δ) D et ferait fonction du mot Dieu, D[*eus*]. Cette dernière interprétation, qui appartient au P. Lupi, est fondée sur la paléographie de l'inscription composée en langue latine avec des caractères grecs.

Boldetti [4], dont il faut toujours se défier un peu, à cause de sa négligence [5], a publié une épitaphe romaine de l'année 370 portant ce symbole : A T ω, dont on peut rapprocher un titulus très antique d'un cimetière de Rome [6].

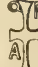


Cette dernière pierre nous amène à étudier les origines du symbole : Aω. Si l'on réunit les monuments les plus anciens, antérieurs à la paix de l'Église, on obtient l'ensemble suivant : ω ET·A [7] — ω·A [8] — ω☧A [9] — ☧A [10]. Cette interversion de lettres en ω α ne laisse pas d'être balancée par des exemples du contraire plus nombreux [11], mais d'une paléographie moins ancienne pour la plupart. J.-B. Rossignol en a donné une explication fort recherchée et qui nous paraît peu fondée [12]. Nous croyons que le symbole n'a commencé à se fixer,

[1] De Rossi, *De titulis christianis carthaginiensibns*, § I, dans Pitra, *Spicilegium solesmense*, in-4°. Parisiis, 1858, t. IV, p. 514, et la figure V de la page 499. Cf. *Revue archéologique*, Paris, 1878, nouv. série, t. XXXVI, p. 37. — [2] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1659, p. 605; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 402; Lupi, S. J., *Dissertatio et animadversationes ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734, p. 64. 102; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. I, p. 168. — [3] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 107, n. 49. — [4] *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 80, 353; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 218. — [5] De Rossi, *loc. cit.*, p. 24, 54. — [6] De Rossi, *De titul. christ. Carth.*, dans Pitra, *loc. cit.*, t. IV, p. 527, note 4; *Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense*, in-fol. Roma, pl. XIV, n. 32. — [7] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 20. — [8] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, l. II, c. III, p. 353. — [9] De Rossi, *De titul. christ. Carth.*, p. 527, note 4; *Roma sott.*, t. III, pl. XXX, n. 35. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 109 et pl. VI; 1878, pl. X, n. 1ᵃ. Cf. de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 42, 43. — [11] Voy. *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3016, 3046, 3097, 3144, 3161, 3242 (3279 ?). — [12] J.-B. Rossignol, *Des services que peut rendre l'archéologie aux études classiques*, in-8°, Paris, 1878, p. 421 sq.

tel que nous l'employons encore, que vers le temps où il fit son apparition sur les monnaies impériales, c'est-à-dire après la paix de l'Église.

On ne peut songer à épuiser ici la longue série des variations d'un type avant l'époque où il commença à se fixer, bornons-nous à signaler les variantes notables, sans nous occuper de leur signification possible [1]. Une inscription du cimetière de Cyriaque donne la variante qui suit [2] : . Un cartouche retiré du cimetière de Callixte représente un olivier accosté des lettres A ω [3]. Deux marbres du cimetière de Sainte-Agnès représentent des orantes, l'un d'eux donne le chrisme au-dessus de la tête, et A ω à hauteur des yeux; l'autre ne conserve que ω, la partie droite, manquante, devait offrir l'A [4]. A Modène et en Espagne on trouve cette forme : [5]

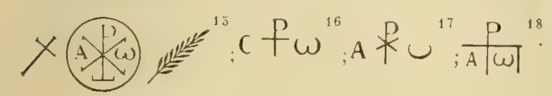


A Carthagène, on a estampé le symbole suivant : dans lequel A et R n'ont pas besoin d'être expliqués ici; quant à la lettre Ω elle pourrait bien être un simple *oméga*. On trouve le cas d'une médaille sur laquelle cette erreur de lecture fut faite. Dans *Supplementum Inscript. Hispaniæ christ.*, Hübner lit : *ora*.

Les inscriptions du *Rheinland* offrent quelques types notables : [6]; [7]; [8]; [9]; [10]; [11]; [12]; [13].

En tête de chacun des livres du sacramentaire dit gélasien on trouve A+ω [14].

Voici quelques types, sur lesquels on pourra recourir aux explications de M. De Rossi :

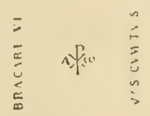


En Espagne on ne relève pas de nouveaux types dans le *Supplementum inscript. Hispaniæ christ.* publié par Hübner en 1900, sauf sur une tuile où l'*alpha* paraît transformé en *lambda* λ ω [19], semble-t-il. A Rome, on a trouvé un type qui ne paraît nulle part ailleurs, à notre connaissance, [20] et le suivant dans lequel le P. Garrucci voit le symbolisme du serpent d'airain réalisé dans la croix qui forme ici un T [21] :

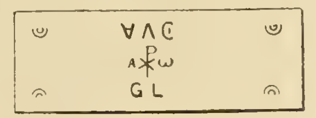


III. Objets mobiliers. — Dans le nombre assez considérable d'objets compris sous cette catégorie, que les épigraphistes désignent sous le nom de *instrumentum domesticum*, quelques spécimens remarquables sont fournis par chaque classe.

I. Tuiles et briques. — En Espagne, une ou plusieurs officines doliaires avaient adopté le symbole α ω. Plusieurs des tuiles semblent dater de la fin du IVe siècle. Le type suivant a été retrouvé à Arunda, à Ilipa, à Séville, à Ecija et plusieurs exemplaires enfin dans la Bétique [22].



A Cordoue, une série de tuiles munies de petites anses (*aldabones*) aux quatre angles [23].



A Bujalance [24] :



à Ecija [25].



En Italie, on a trouvé des tuiles ou des briques à Plaisance [26], à Syracuse [27]. Dans la tuile de Plaisance l'ω est réduit au *sigma* lunaire ◡ dans la cavité duquel on a tracé un bâtonnet. En outre la lettre A entre en composition du mot NIKA dont les lettres achèvent d'envelopper le monogramme.

II. Amphores. — Une amphore trouvée dans le cellier de la maison des saints Jean et Paul, au Célius, porte, au-dessus de l'indication de la contenance du vase en lettres grecques numérales, le *chrismon* accosté de α ω [28]. C'est le troisième exemplaire du monogramme accosté que l'on trouve dans cette maison du IVe siècle. Outre le plat et les deux amphores qu'elle a fournis, on a trouvé

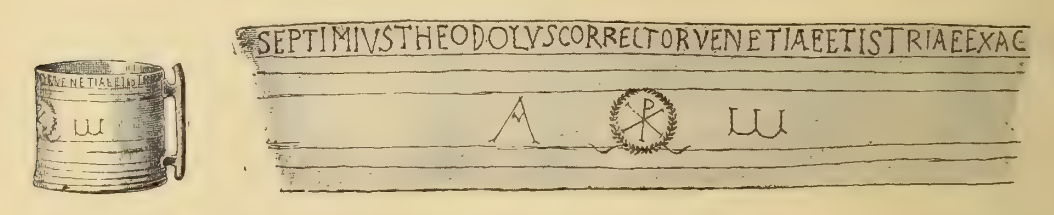
[1] V. Davin, *Les antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella greca du cimetière apostolique de Priscille*, in-8°, Paris, 1892, p. 319. — [2] J. Allegranza, *De monogrammate D. N. Jesu Christi*, in-4°, Mediolani, 1773, p. 50. — [3] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 580, n. LXXX, et De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 323. — [4] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, pl. XIV, n. 5, 7. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 941; E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 2, 99. — [6] F. X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1890, n. 41. — [7] *Ibid.*, n. 82. — [8] *Ibid.*, n. 117 [37]. — [9] *Ibid.*, n. 113. — [10] *Ibid.*, n. 177, deux fois. — [11] *Ibid.*, n. 289. — [12] *Ibid.*, n. 290. — [13] *Ibid.*, n. 152. — [14] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, p. 493, 635, 687; cf. édit. C. L. Feltoe : *Sacramentarium Leonianum, edited with introduction, notes, and three photographs*, in-8°, Cambridge, 1896. — [15] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLIX-L, n. 29. — [16] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 83. — [17] *Ibid.*, 1877, p. 151 et pl. X. — [18] *Ibid.*, 1877, p. 134. — [19] E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ., Supplementum*, grand in-4°, Berolini, 1900, n. 431; cf. n. 325, 326, 330, 432 tuile, 437, 453 lampe. Un sarcophage du IVe siècle dans E. Joachim Botet y Siso, *Noticia historica y arqueologica de Emporion*, Madrid, 1879, p. 122, et J. Ficker, *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archæologischen Instituts. Romische Abtheilung*, in-8°, Rom., t. IV, p. 77; cf. E. Hübner, *loc. cit.* — [20] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 169-173. — [21] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 173. — [22] E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 193. — [23] *Ibid.*, n. 198. — [24] Hubner, n. 203. — [25] *Ibid.*, n. 203 *b*. — [26] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 15 sq., pl. II, n. 2; p. 32. — [27] C. Cavedoni, *Annotazioni al fascicolo del Corpus inscriptionum græcarum continente le iscrizioni cristiane*, in-8°, Modena, 1860, p. 18. — [28] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 39 et t. III, pl. II.

une autre amphore, à Rome, portant A☧ω au-dessus des lettres marquant la capacité du vase [1].

III. ANNEAUX. — Nous retrouvons les principales compositions de l'épigraphie dans la gravure du chaton de plusieurs anneaux Aω [2] — A☧ω [3] — A☧Ω [4]. On a mentionné déjà un anneau d'ivoire trouvé à Arles [5]. Voir col. 6.

IV. VASES ET DIVERS AUTRES. — Un petit vase de bronze de forme cylindrique (fig. 1), trouvé dans le lit du Rhin, près de Benfeld [6] (hauteur 0,38), et que la paléographie de l'inscription permet de faire remonter au IVe ou Ve siècle, était une mesure légale, probablement un de ces étalons dont la garde passa des temples aux églises lors de l'avènement des empereurs chrétiens [7]; la présence du monogramme fut la seule raison qui fit considérer quelque temps ce vase comme ayant servi à administrer le baptême. Citons encore : une coupe provenant de la catacombe de Callixte [8]; un fond de coupe de verre où, et guise de nimbe, saint Laurent porte le monogramme; un peu plus bas, à hauteur des épaules on trouve dans le fragment subsistant l'ω [9]; une cuiller niellée du musée Campana porte A☧ω [10]; un collier d'esclave A☧Ω. X. [11]; une transenna de marbre A ω [12]; des plaques de métal dont la destination n'apparaît pas clairement A☧ω [13]; ☧ [14]; A☧ω [15]; un poids ΙΧΘΥϹ [16], une lampe [17].

IV. PARTICULARITÉS. — A ω entrent fréquemment dans des combinaisons assez curieuses pour être signalées. A Plaisance, on lit sur une tuile NIKAω [18]; à Rome; dans une *area* à ciel ouvert : [19]. Sur l'une des parois d'une crypte découverte à Milan, près de l'église Saint-Nazaire, en 1845 [20], on voit un monogramme qui est accosté de l'A ω et de sept étoiles. Ce dernier symbole est une application aux bienheureux de l'idée d'éternité que les lettres α ω appliquent pour leur part au Christ. En effet, dans la symbolique des premiers chrétiens, à laquelle on peut rapporter ce monument, la constellation des sept étoiles de la Grande-Ourse ne disparaissant jamais de l'horizon [21] représentait la gloire indéfectible du ciel [22]. Ce n'était que l'adaptation d'une pensée païenne analogue [23]. En Syrie, on signale la présence du *chrismon* sur la plupart des portes des habitations ruinées depuis l'invasion musulmane [24]; à Serdjilla on relève la combinaison : [25]. Le *Liber revelationum* de sainte Élisabeth de Schönau [26] mentionne des épitaphes découvertes à Cologne en 1151 [27]. Dans l'une d'elles, et d'après la description par Egbert du monogramme indiqué au bas de la première épitaphe, Brower a pensé reconnaître le *chrismon* accosté de l'A et de l'ω et Masenius [28] a restitué, d'après un manuscrit du *Liber revelationum* la figure peu certaine du monogramme



1. — Mesure légale. D'après Le Blant, *Inscrip. chrét. de la Gaule*, t. I, pl. 41.

ci-contre. Signalons un seul détail dans ce monogramme très suspect, ce sont les lettres A X accostant la traverse de la haste P. On retrouve en effet ce rapprochement de lettres dans des inscriptions de Pompei et d'Herculanum [29], dans une série de monnaies de l'époque républicaine [30]. Cette combinaison est née de l'usage qu'avaient les pédagogues de faire répéter par les enfants les lettres de l'alphabet deux par deux en les accouplant par ordre d'éloignement, par exemple : AX, BV, CT, DS, ER, FQ, GP, HO, IN, KM [31]. On procédait de même pour l'enseignement des lettres latines et des lettres grecques [32]. « C'est l'usage parmi nous, raconte saint Jérôme, de faire réciter l'alphabet grec, par ordre, jusqu'à la dernière lettre, c'est-à-dire, alpha, béta et le reste jusque oméga, et ensuite, comme exercice de mé-

[1] *Bullet. di arch. crist.*, 1890, p. 41 sq. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 502, n. 32. — [3] Vettori, *Nummus æreus veterum Christianorum explicatus*, in-4°, Romæ, 1737, p. 52. — [4] *Collection Fortnum*, n. 30. Cf. Fortnum (C. Drury. E.), *On finger rings of the early christian period*, in-8°, London, 1869, et du même auteur : *On some antique gold finger rings found at Palestrina in Italy*, in-4°, London, 1876. — [5] C.W. King's, *Antiq. gems*, in-8°, London, 1860, p. 358. — [6] *Bulletin des comités historiques*, t. IV, p. 37-38; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, n. 351 et pl. 244; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 58. — [7] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 466, notes 2, 3. — [8] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, pl. III, n. 4, p. 194. — [9] Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Paris, 1872-1875, t. V, p. 27, 255. — [10] De Rossi, *Bull. di archeologia crist.*, 1868, p. 81. — [11] *Ibid.*, 1874, p. 44, 63. — [12] *Ibid.*, 1881, pl. X. — [13] F. X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, n. 190¹. — [14] *Ibid.*, n. 190³. — [15] *Ibid.*, n. 190⁴. — [16] G. Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.*, n. 2579³. — [17] *Mélanges de l'École française de Rome*, in-8°, Rome, 1886. — [18] Voyez col. 14. — [19] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. L, n. 19. — [20] Biraghi, *Sopra alcuni sepolcri antichi cristiani scoperti presso la basilica degli apostoli e di San Nazaro in Milano, dissertazioni*, Milano, 1845. — [21] Virgile, *Georg.*, l. I, 246; Ovide, *Métamorph.*, XIII, 295. — [22] L. Polidori, *Sepolcri Nazariani*, p. 51. — [23] Passeri, *De gemmis astriferis veterum christianorum*, dans le *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. II, p. 36. — [24] M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse*, grand in-4°, Paris, pl.31. — [25] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, n. 356, pl. 41, fig. 245. — [26] Egbertus, *Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Colonensium*, c. XI; *Acta SS.*, jun. t. III, p. 604-606; Crombach, *S. Ursula vindicata*, in-fol., Colon. Agripp., 1647, t. II, p. 733 sq. — [27] Brower, *Antiquitatum et annalium trevirensium lib. XX*, 2 in-fol., Coloniæ, 1628; t. I, p. 288 *b*. — [28] *Antiquit. trevirens.*, t. I, p. 593 sq. — [29] *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2542-48. — [30] J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. V, p. 76. — [31] J. Eckhel, *loc. cit.*; C. Cavedoni, *Ripostigli antichi*, p. 172; Mommsen, *Geschichte des röm. Münzwesens*, p. 561; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 133. — [32] C. Cavedoni, dans le *Bullettino dell'Istituto di correspondenza archeologica*, in-8°, Roma, 1853, p. 175.

moire, on change l'ordre, mêlant les premières lettres avec les dernières, en sorte qu'on épelle alpha, oméga; bêta, psi [1]. » Cet usage aura pu suggérer le rapprochement avec les textes de l'Apocalypse et devenir l'origine historique du symbole. Quoi qu'il en soit la parité de situation entre A et α, X et ω put entraîner parité d'attribution d'autant plus facilement que les méthodes pédagogiques se conservèrent presque sans aucun changement depuis le premier siècle jusque vers le sixième.

Dans l'opuscule étrange de Rhaban Maur : *De laudibus sanctæ Crucis*, le nimbe crucifère de Jésus porte la combinaison A M Ω dont l'auteur donne cette explication : *In cruce namque quæ iuxta caput posita est sunt tres litteræ, hoc est :* A, M *et* Ω, *quod significat initium et medium et finem* [2].

Une inscription préconstantinienne du cimetière de Thrason [3] est ainsi conçue .

MERCVRIANE
QVAE VIXITANNIS
XXXI
BI ☧ TA

« Mercuriana, qui a vécu trente et un ans. Le Christ, l'alpha et l'oméga, est la vie. »

A Bologne, on trouve B A☧ω M [4]. Enfin une inscription relatant un baptême *in extremis* :

PVER NATVS A ω
DIVO IOVIANO AVG-ET
VARRONIANO COSS
ORA NOCTIS·IIII
IN VXIT VIII·IDVS MADIAS
DIE SATVRNIS LVNA VIGESIMA
SIGNO···APIORNO NOM··INE SIMPL··CIVS [5].

La sigle A ω a eu à subir tant de caprices, que dans plusieurs cas on n'entrevoit pas les raisons qui ont pu les inspirer. Chez les gnostiques, dans la *Pistis-Sophia* le nom de l'Immortel est AAA ωωω [6]. Un sarcophage découvert à Paris sur l'emplacement du cloître Saint-



2. — Monogramme accosté d'une étoile et d'A et Ω.
D'après la *Revue archéologique*, 1873, p. 191.

Marcel (2 septembre 1871) présentait une combinaison nouvelle de la sigle avec un chrismon astrifère (fig. 2). Cette forme de monogramme, qui se trouve comme type accessoire sur les monnaies d'Arcadius (395-408), constitue le type principal de plusieurs petites monnaies d'argent frappées au nom de Justin Ier (518-527). Sur ces dernières le monogramme (dont la croix est pattée) se voit accosté de l'*alpha* et de l'*oméga* ou de deux astres [7]. C'est plus tard que la sigle disparut des monnaies de Constantinople [8]. Un type est resté inexpliqué, malgré les ingénieuses suggestions de J.-B. De Rossi, c'est le suivant [9] : ☧ A|ω

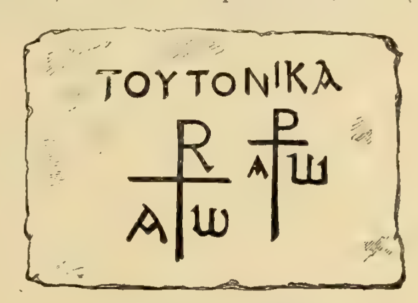
Un collier d'esclave fugitif, publié par Giorgi [10], porte la légende :

TENE ME QVIA FVGI ET REVO
CA ME DOMINO MEO BONIFATIO
LINARIO
A ☧ Ω X·

Les inscriptions de Syrie présentent quelques variétés notables :

X☧ A|ω [11] V☧ A|ω [12] ☧ ω|A [13] ☧ A|ω [14] ω|A [15]

Enfin, sur une maison construite en l'année 420 à Deïr-Sanbil, se lit cette inscription triomphale [16] (fig. 3) :



3. — Inscription triomphale.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 151.

et sur l'église d'Ezra, en l'année 510 [17] : A W; enfin sur une inscription de Palmyre dont l'explication paraît digne d'être tentée [18] : ☧ A | (*inscription*) | ☧ ω

V. Numismatique. — *I. Médailles.* — Une médaille publiée plusieurs fois, représentant le supplice de saint Laurent, porte les lettres ω A, d'autres fournissent les compositions suivantes : A☧ω, A+ω, A+ω [19]. Une plaque d'identité à l'usage d'un esclave porte à la partie inférieure A ω de chaque côté d'une couronne [20].

En l'état où se trouvent nos monuments, il ne faut pas songer à réduire en doctrine ce que nous pouvons conclure de quelques faits. La matière subjective et la destination des médailles de dévotion rendent impossibles, dans presque tous les cas, les déterminations fondamentales du temps et du lieu de fabrication; à défaut de celles-ci, on ne peut, sous peine de discréditer immédiatement les recherches, se contenter de présomptions vagues.

[1] S. Jérôme, *In Jerem.*, XXV, 26. *P. L.*, t. XXIV, col. 838. — [2] Rhaban, *Opera*, Col. Agrip., 1617, t. I, p. 282, *P. L.*, t. CVII, col. 154. — [3] Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Roma, 1740, appendix, p. 98; V. Davin, *Les antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella greca du cimetière apostolique de Priscille*, p. 273 et pl. XI, n. 8; *Monumenta Eccl. lit.*, t. I, n. 3097. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 802. — [5] Guasco, *Musæi capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Romæ, 1775, t. III, p. 141 et de Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 172, p. 92. — [6] C.-W. King's, *Antiq. gems*, in-8°, London, 2e édit., p. 199. — [7] A. de Longpérier dans la *Revue archéol.*, 1873, p. 191. — [8] Sathas, dans la *Rev. archéol.*, 1877, p. 97. — [9] L. Lefort, *Revue archéol.*, 1878, p. 81. — [10] *De monogrammate Christi Domini dissertatio*, in-4°, Romæ, 1737, p. 40. — [11] M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, in-fol., Paris, pl. 31. — [12] *Ibid.*, pl. 33. Voyez aussi la pl. 42. — [13] *Ibid.*, pl. 45. — [14] *Ibid.*, pl. 46. — [15] *Ibid.*, pl. 99. Cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 319, fig. 209 et n. 466, 616. — [16] M. de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 151. — [17] *Ibid.*, pl. 21. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. III, suppl., n. 6660. — [19] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, pl. III, et p. 44. Cf. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 197. — [20] *Ibid.*, 1879, pl. XI, n. 1.

Il ne reste dès lors qu'à considérer chaque monument isolément, ou bien dans ses rapports avec quelques autres types; pour des études de cette nature, rien ne supplée à l'observation directe du document. Il y a lieu d'en signaler quelques-uns des plus dignes d'attention :

1° Un médaillon de bronze (fig. 4), travaillé à jours, portant le monogramme accosté de α ω dans une bordure circulaire de feuilles de vigne courantes. La haste



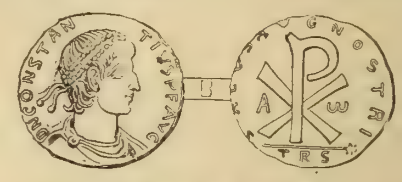
4. — Denarium avec αω. D'après De Rossi, *Bullet. di archeolog. cristiana*, 1871, pl. V, n. 2.

et les pattes du *chrismon* ainsi que la bordure sont percés de quatorze jours destinés à recevoir des gemmes, au centre un cabochon ovale [1]. Ce médaillon provient d'Aquilée, il a fait partie des collections Obizzi et d'Este et a été décrit par Mozzoni [2], Bertoli [3], Cavedoni [4] et De Rossi [5]. Ce dernier paraît avoir identifié l'usage de cet objet dans lequel on avait vu un enseigne militaire de l'armée romaine et qui serait un plat d'offrande comme en témoignent les deux pattes perforées destinées à recevoir des anneaux d'attache. Ce monument est du IVe ou du commencement du Ve siècle.

2° Un moule en pierre destiné à recevoir le plomb en fusion dans un canal creusé en forme de croix avec les lettres α ω et ω α. Chaque médaille avait la forme de croix, elle était munie d'un anneau. Ces moules paraissent n'être pas antérieurs au VIe siècle; ils proviennent de Carthage [6].

3° Ces croix étaient quelquefois des *encolpia* ou reliquaires [7] suspendus sur la poitrine, et à cette catégorie se rattachent deux petites boîtes d'or, souvent reproduites, portant le *chrismon* accosté de α ω. Ces objets ont été trouvés à Rome, ils remontent au IVe siècle [8].

II. MONNAIES. — Des recherches entreprises par Cavedoni [9], Feuardent [10] et Garrucci [11] il ressort que l'introduction de α ω aux côtés du *chrismon* dans les monnaies impériales s'est produite dans l'année même qui suivit la mort de Constantin le Grand. Ce type se voit au revers d'une médaille d'or de Constance [12]. Quant à la médaille de même métal, à l'effigie de Constantin le Grand avec la légende VICTORIA MAXVMA et le monogramme A☧ω [13], son authenticité ne paraît pas démontrée, malgré l'opinion de Garrucci [14]; le type fut toujours assez rare après son apparition; on le retrouve sur la médaille d'argent, commémorative de la victoire de Constance sur Constantin en 340 [15]; sur un médaillon d'argent du musée de Vienne au revers duquel on voit, outre la légende VIRTVS EXERCITVM, quatre enseignes militaires portant la lettre A sur la seconde enseigne, la lettre ω sur la troisième et le *chrismon* en haut [16]. Ce médaillon fut frappé à Rome et l'on a des raisons solides de penser [17] que ce choix fut inspiré à Constant par le souci de témoigner publiquement son adhésion au dogme catholique sur l'éternité et la divinité du Verbe incarné, combattu par l'arianisme que soutenait l'empereur Constance son frère. Ceci nous conduirait au lendemain du concile de Sardique, en 347. Le symbole A ω était en effet inacceptable par les ariens et repoussé par eux [18]. Sa vogue doit dater probablement du temps du concile de Nicée (325), bien qu'aucun monument de cette période ne nous soit parvenu. Constance II fait usage, lui aussi, du *chrismon* accosté [19] (fig. 5). A partir de Magnence et Decentius (350-353) les symboles se multiplient. Magnence reprend un type déjà connu sous Constance II [20] et supprimé peu après la

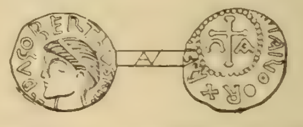


5. — Monnaie de Constance II.
DN CONSTANTIVS PF AUG. Buste de Constance II diadémé à droite. — ℞. SALUS AUG NOSTRI. Dans le champ, le monogramme du Christ accosté de l'A et de l'Ω; dans l'exergue : TRS

mort de l'usurpateur. On retrouve le type parmi les monnaies byzantines de Justin Ier, petite monnaie d'argent portant A☧ω [21], et de Justinien Ier, A+ω [22].

L'usage assez rare de l'emblème sur les monnaies, à l'époque de sa plus grande vogue, tient vraisemblablement à la raison que les graveurs, devant loger dans un assez petit module une composition représentant une scène déjà encombrée, n'avaient que l'habileté suffisante pour se ménager l'espace nécessaire au *chrismon;* on observe en effet que dans les médaillons de grand module, ou bien lorsqu'ils disposent du champ entier, ils gravent un monogramme accosté.

Parmi les monuments numismatiques de la Gaule nous

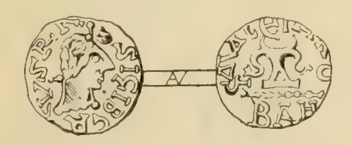


6. — Tiers de sou de Dagobert d'Austrasie (623-639).
DAGOBERTHUS RIX. Tête diadémée à gauche. ℞. Légende peu lisible. Croix accostée des lettres ΩA.

rencontrons quelques compositions originales. La monnaie des Dagobert d'Austrasie fournit le type suivant (fig. 6):

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, pl. V, n. 2 et p. 67-68 : *Epigrafe d'un sacro donario in lettere d'argento sopra tabelle di bronzo.* — [2] *Tavole cronologiche antiche della storia della Chiesa,* sec. IV, in-4°, Venezia, 1856, p. 41, note 19. — [3] Dans les *Memorie della società colombaria Fiorentina*, in-4°, Firenze, t. I, p. 127 sq. — [4] *Dell'origine ed incrementi dell'odierno r. museo Estense*, Modena, 1846, p. 23, et dans les *Memorie di religione e letteratura*, Modena, t. IX, p. 431. — [5] *Loc. cit.*, p. 68; Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 527, 552, fig. 453 et p. 558. — [6] R. P. Delattre, *Cosmos*, 2 oct. 1889; *Revue de l'art chrétien*, 1890, p. 129; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 146 sq. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863. p. 31. — [8] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 105; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, pl. II, n. 2, 3. — [9] *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Constantino Magno e de' suoi figliuoli insignite di tipi e di simboli cristiani*, in-8°, Modena, 1858. — [10] *Essai sur l'époque à laquelle ont été frappés les médaillons de Constantin et de ses fils portant des signes de christianisme*, in-8°. 1857. — [11] *Esame critico e cronologico della numismatica Costantiniana portante segni di cristianesimo*, in-4°, Roma, 1858. — [12] A. Banduri, *Numismata imperatorum Romanorum*, t. II, p. 227. — [13] Tanini, *Supplementum* à l'ouvrage de Banduri, *Num. imp. Rom.*, in-fol., Roma, 1791, p. 265. — [14] *Loc. cit.*, 142. — [15] J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonae, 1792-98, t. VIII, p. 112. — [16] H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées dans l'empire romain, communément appelées médailles impériales*, in-8°, Paris, 1882-92, t. VI, n. 28. — [17] C. Cavedoni, *loc. cit.*, Appendice, p. 15. — [18] Giorgi, *De monogrammate Christi Domini*, p. 10. — [19] H. Cohen, *loc. cit.*, t. VI, n. 253. — [20] A. Banduri, *Num. imp. Rom.*, t. II, p. 368. — [21] Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines frappées sous l'empire romain*, in-8°, Paris, 1862, pl. IX, n. 25. — [22] *Ibid.*, pl. XVII, n. 36-38.

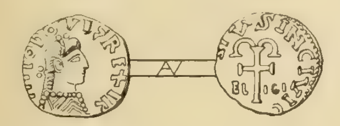
Celle de Sigebert II présente un type dans lequel on semble avoir combiné grossièrement ☧ A (fig. 7) :



7. — Tiers de sou d'or de Sigebert III (634-656).

SIGIBERTUS RIX. Tête diadémée, à droite. ℟. GAIALETANO. Dans l'exergue BAH.

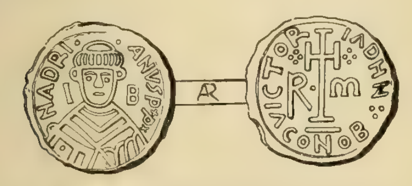
Dans la monnaie de Clovis II nous relevons ce type (fig. 8) :



8. — Tiers de sou d'or de Clovis II (639-657).

CLODOVEVS REX FR. Buste diadémé à droite. ℟. / [PARI]SIVS IN CIVI ||||. Croix ancrée accostée des lettres EL / IGI.

Enfin la monnaie du pape Adrien (772-795) porte au revers (fig. 9) :



9. — Monnaie d'argent du pape Adrien.

D.N. ADRI.I.ANUS P + P +. Buste de face accosté des lettres I.B. ℟. VICTORIA DHN : Croix sur deux degrés, au-dessous CONOB. Dans le champ : A/Ω.

VI. Sigillographie. — *Sceau des bulles papales.* — Sceau de plomb du pape Deusdedit : DEVSDEDIT PAPA (bon pasteur) A Ω [1]. Sceau d'Adrien II, la croix dans un cercle avec A ω [2].

VI. Monuments figurés. — *I. Peintures.* — La *crux nuda* et le *chrismon* représentés dans les peintures antiques des catacombes n'y paraissent jamais accostés de l'α et l'ω.

Il faut descendre jusqu'au VIII[e] siècle pour trouver à l'entrée du cimetière de Pontien, sur la paroi du fond du baptistère, une croix gemmée et fleurie portant A et ω suspendus à ses bras par des chaînettes [3]. Une fresque, unique dans l'art des catacombes, datant du V[e] siècle, et reproduisant fidèlement les ouvrages des mosaïstes contemporains, représente le Christ donnant la Loi; le nimbe est accosté de A ω [4]; de même dans une fresque de la catacombe de Saint-Janvier à Naples, représentant ce martyr avec le nimbe crucifère chargé du *chrismon* accosté [5]. Dans la fresque du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, un agneau nimbé du *chrismon* accosté [5]. A Syracuse, la vierge assise, ayant l'enfant sur ses genoux et à côté A☧Ω [6].

II. Mosaïques. — Les mosaïques présentent un grand nombre d'exemples de l'emploi des lettres symboliques. Une mosaïque de Saint-Aquilin de Milan (V[e]-VI[e] s.) représente le Sauveur avec le nimbe décoré du monogramme accosté [7]. Un médaillon qui occupe l'entrecroisement de la croix dans la mosaïque absidale de l'église de Saint-Apollinaire *in classe* près de Ravenne [8], représente la croix surmontée de IXΘYC, accostée de Aω; au-dessous on lit SALVS MVNDI. Une mosaïque de Sétif (Algérie) porte [9] ☧ A ω.

III. Sarcophages. — Quelques localités d'Afrique, comme Tabarca et Sfax, possèdent des sarcophages dont le couvercle est orné de mosaïques. Une tombe de Tabarca représente une orante accostée de quatre colombes et deux cierges [10]. Dans un cartouche au-dessus de sa tête on lit CRESCONIA INNOCENS IN PACE A ω (fig. 10).



10. — Mosaïque de Tabarca.
D'après Perate, *Archéologie chrétienne,* fig. 325.

Un sarcophage de Venasque (Deuxième Narbonnaise) ayant servi de tombeau à l'évêque de Carpentras, Bœthius (fin du VI[e] siècle), représente sur la partie formant couvercle une longue croix gemmée, aux branches de laquelle un ω et un A sont suspendus par des chaînettes [11]. Un sarcophage d'Autun, qui paraît antique, offre le monogramme accosté dans un encadrement circulaire; de chaque côté se dressent deux branches de palmier surmontées de colombes [12].

On pourrait aussi ranger parmi les sarcophages une pierre haute d'un mètre, déposée au musée du Vatican. Deux soldats sont accoudés sur leurs boucliers levant les yeux vers les lettres A et ω qui surmontent la traverse d'une croix monogrammatique gemmée [13].

Plusieurs sarcophages de Ravenne représentent le *chrismon* accosté, mais ces compositions, pour la plupart, n'ont d'intérêt qu'au point de vue des arts industriels. On peut rappeler cependant l'*urna di San Barbaziano,* l'*arca di San Teodoro.* Un sarcophage déposé au *Museo nazionale* représente sur l'une des faces latérales le Christ ressuscitant Lazare. Le nimbe du Sauveur porte le monogramme accosté de A ω, et ceci nous amène à un autre ordre d'observations.

IV. Sculptures en bas-reliefs. — La porte de la basilique Sainte-Sabine sur l'Aventin, construite dans la première moitié du V[e] siècle, offre dans un des petits

[1] Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis, edidit* Gorius, in-fol., Florentiæ, 1731, préf., p. 22. — [2] Moroni, *Dizionario,* t. LXVI, p. 49; F. Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteraturæ,* in-4°, Romæ, 1757, pl. XXIII, 3. — [3] Aringhi, *Roma subt.,* t. I, p. 381; Venturi, *Storia dell'arte italiana,* t. I, fig. 49. — [4] Bottari, *Scult. e pitt. sagre,* t. I, pl. IV. — [5] Même peinture. — [6] *Le catacombe di Siracusa confrontate nelle loro forme architettonice, e ne' monumenti che le adornano, co' sotterranei cimiteri della Chiesa romana, disputazione letta nell'accademia d'archeologia dal* M[sr] Domenico Bartolini, in-8°, Roma. — [7] J. Allegranza, *Spiegazione e riflessioni,* p. 18, pl. I. — [8] Ciampini, *Vetera monimenta in quibus præcipue musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur,* 2 in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. XXIV; E. Didron, *Iconographie chrétienne,* in-8°, Paris, p. 396; Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* t. II, p. 341. — [9] *Revue archéologique,* III[e] série, t. XX, p. 397. — [10] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1892, p. 325. — [11] E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule,* in-4°, Paris, 1886, n. 199. Voyez aussi le n. 7. — [12] Bulliot, *Notice sur un sarcophage en marbre blanc du musée d'Autun,* dans les *Annal. de la Soc. éduenne,* 1862-64, p. 237. — [13] Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* t. VI, note P', p. 356, communiqué à l'auteur par Didron.

panneaux une représentation de l'apparition de Jésus au cénacle. Le Christ n'a pas de nimbe, mais la tête se détache sur un monogramme accosté de A ω. Un autre panneau, l'un des huit grands qui se sont conservés, représente à la partie supérieure, dans une couronne de laurier, le Christ debout et bénissant; de chaque côté du personnage sont l'A et l'ω. Sur le frontispice d'une petite basilique des premiers siècles, à Announah, en Algérie, α et ω sont suspendus aux bras d'une croix légèrement pattée [1].

V. SCULPTURE SUR BOIS. — Un crucifix très ancien, signalé par Borgia [2], et le crucifix connu sous le nom de Nicodème [3] portent le symbole α et ω.

VI. IVOIRE. — Le feuillet d'un diptyque conservé au musée du Louvre [4] (VIe siècle) porte S̄ PETRV////Aω.
C S
S CS

Un large anneau d'ivoire trouvé à Arles, porte le *chrismon* accosté de l'A et ω de la manière qu'il est représenté sur les coins des princes gaulois Magnentius et Decentius, au IVe siècle; mais il se trouve accompagné de la légende ABPACAZ qui montre une fois de plus que, comme beaucoup de contemporains, le propriétaire de cet anneau confondait le Christ avec Mithra (Abraxas), à titre de créateur et modérateur de l'univers [5].

Ceinture de saint Césaire d'Arles [6]. Elle porte ce curieux ornement qui ne laisse pas d'avoir son importance dans la question de savoir à quelle époque on commença de suspendre α et ω aux croix stationales.

VII. ORFÈVRERIE. — On ne mentionne ici que pour éviter les malentendus un reliquaire qui jouit d'une certaine célébrité et qui d'après la *Chronique de Conques* aurait été donné à ce monastère par Charlemagne. Cette attribution est erronée. La mention de la *Chronique* date du XVe siècle et le travail d'orfèvrerie de l'A de Conques ne peut remonter au delà du XIe siècle. On voit la valeur qu'il convient d'attacher aux histoires qui se sont accumulées autour de cet A auquel, sans doute, faisait pendant un ω [7].

VIII. ÉPITAPHE JUIVE. — On doit ranger dans une catégorie spéciale ce monument d'une identification difficile et sur lequel on trouve notre symbole avec divers emblèmes dont deux paraissent astriformes plutôt que monogrammatiques, deux autres sont les chandeliers à sept branches caractéristiques des pierres juives, enfin l'orante. Voici leur disposition [8] : A | ω
x x

VIII. GLYPTIQUE. — Une pierre gravée antique du musée Barberini représente le *chrismon* surmonté de la barre transversale du *tau*, accoste de A ω, la haste porte un serpent enroulé, allusion évidente au poteau du serpent d'airain devenu la croix du Christ. L'exiguïté de cette gemme ne permet pas d'assurer si le serpent fascine les colombes qui se tiennent de chaque côté de la croix sous laquelle ont lit SALVS [9].

IX. PALÉOGRAPHIE. — Le Sacramentaire gélasien (Bibl. Vatic., *Regin. cod. 316 membran.*) du VIIe siècle donne l'*alpha-oméga* sous la forme inattendue de poissons (fig. 11). Un manuscrit de la bibliothèque de Laon, qui remonte au



11. — *Sacramentaire gélasien*, Bibl. Vaticane, *Regin. codex 316*.

VIIIe siècle (no 137), donne l'α et l'ω suspendus par des chaînettes aux bras de la croix; l'α est formé par deux poissons et l'ω par deux oiseaux, des colombes peut-être [10].

H. LECLERCQ.

IX. A ET ω DANS LA LITURGIE. — La liturgie a conservé aussi le souvenir de ce symbole fameux et en donne en même temps un commentaire qui s'éloigne parfois de la signification primitive, mais qui a son intérêt. C'est surtout dans la liturgie mozarabe que nous en trouvons les traces. Notons entre autres cette oraison : A et Ω, *initium et finis, Deus et homo, infinitus et præfinitus; in quo et principium Deitatis, et ultimum sentitur humanitas; excedens omnia, vivificans cuncta, et continens universa, miserere nobis qui manes et nobis appares*, etc. Il est à noter, ce qui, je crois, n'avait pas été encore remarqué et ce qui fournit un précieux indice sur l'origine du *Libellus orationum*, que cette même oraison se retrouve à la fête de l'Apparition au bréviaire mozarabe [11].

Un peu plus loin on lit une antienne et une oraison sur l'A et l'Ω : *Ego sum alpha et omega... ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina... ego sum alpha et omega.* Oratio : *Alpha et omega, principium et finis, radix et genus, filius, Dominusque David, Christus Deus et homo*, etc. [12].

Dans le *Libellus*, l'oraison est suivie de cette bénédiction : *Benedicat nobis* A et Ω *cognominatus, omnipotentis Dei Patris unigenitus filius : qui est initium et finis, ipse vos secum victores adtollat*, etc. Nous trouvons dans le même ouvrage de Thomasi-Bianchini ces autres oraisons : *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, initium et finis; qui ante mundi principium, et in sæculum sæculi vivo in æternum. Antiphona in quadragesima* [13].

Citons encore dans le missel mozarabe cette oraison *post nomina* au dimanche avant l'Épiphanie : *Christe,*

[1] *Rev. arch.*, 6e ann., 2e part., pl. III, fig. 1, 2. — [2] Borgia, *De cruce Veliterna commentarius*, in-4°, Romæ, 1780, p. XXXIII. — [3] Angelo Rocca, *Opera*, 2 in-4°, Roma, 1719, t. I, p. 153. — [4] Molinier, *Catalogue des ivoires du Louvre*, in-12, Paris, 1896, p. 4 et pl. I. — [5] C. W. Ring's, *Antiq. gems*, p. 358. — [6] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. I, p. 535. — [7] G. Desjardins, *Cartulaire de l'abbaye de Conques, en Rouergue*, in-8°, 1879, p. V et note 2. Cf. Darcel dans les *Annales archéologiques*, in-4°, Paris, t. XX, p. 264-274. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1645. *Sed quis scit*, dit justement C. Bayet, *an non hoc candelabri symbolum christiani nonnunquam arripuerint.* (*De titul. Att. christ.*, p. 123.) Cf. De Rossi, *Inscr. christ. u. R.*, n. 38. — [9] Gori, *Thesaurus uet. diptychorum consul. et ecclesiastic.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, p. 160; E. Didron, *Iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, t. I, p. 396. — [10] E. Fleury, *Les manuscrits de Laon*, in-4°, Laon, 1863, t. I, pl. 2. Le commentaire de cette planche en ce qui concerne α et ω est rempli d'erreurs. Cf. A. Darcel, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1er mai 1863, et P.-J. Rossignol, *Des services que peut rendre l'archéologie aux études classiques*, in-8°, Paris, 1878, p. 421-429. — [11] *Oratio VIII id. Januar.*, *Orationes in die apparitionis Domini ad vesper.*, dans Thomasi-Bianchini, *Opera omnia*, 6 in-fol., Romæ, 1741, p. 47. Cf. pour le bréviaire mozarabe, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 176. — [12] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 182. — [13] Thomasi-Bianchini, *loc. cit.*, p. 74, 494.

qui est alpha et o : initium et finis : tu benedicito his sacrificiis ob principium presentis anni tibi oblatis; et ita offerentium vocabula in libro vitæ conscribens, ut defunctis requiem prestes, etc. [1].

Peut-être faut-il attribuer la présence de ce sigle liturgique de l'A et de l'Ω à ce fait que dans le lectionnaire de l'Église mozarabe l'Apocalypse d'où ce texte est tiré semble occuper une place plus importante que dans les autres liturgies [2]. C'est aussi pour cette raison sans doute qu'il a été plus commenté par les Pères et les écrivains espagnols qui ne manquent pas de signaler ce passage. Nous ne citerons comme exemple que le fameux commentaire de Beatus dont on a récemment retrouvé la source dans Apringius [3].

L'antiphonaire de Bangor dans une hymne ancienne et très remarquable de la liturgie celtique pour la communion, contient cette strophe :

Alpha et omega
Ipse Christus dominu
Venit, venturus
Judicare homines.

Le savant éditeur — qui, par parenthèse, ne connaît d'autre emploi liturgique de ces deux lettres qu'un seul des textes que nous citons ci-dessus, l'oraison *post nomina* mozarabe — fait remarquer à propos de cette strophe que l'A et l'Ω étaient probablement imprimés sur les pains de communion et cite à l'appui un canon d'un concile de Dublin [4]. Dans tous les cas les rapprochements que nous avons cités entre les deux liturgies ne manqueront pas d'attirer l'attention.

Notons pour mémoire que le *Processionale monasticum*, Solesmes, 1888, p. 80, a donné, d'après des manuscrits du moyen âge, le texte et le chant d'une antienne ainsi conçue : *Ego sum alpha et ô, primus et novissimus, initium et finis, qui ante mundi principium, et in sæculum sæculi vivo in æternum. Ego sum vestra redemptio, ego sum rex vester, ego vos ressuscitabo in die novissimo, alleluia.* Les vers de Prudence, donnés au commencement de cet article, ont sans doute, comme quelques autres du même auteur, été chantés dans certaines églises, et telle des formules que nous avons citées, en est peut-être dérivée.

L'Aω se trouve souvent sur les hosties (voir Fers d'hostie); dom Martène en cite un exemple très ancien [5]. Il retrouve le même sigle inscrit, en plusieurs lieux, sur le cierge pascal [6], et aussi à la cérémonie de la dédicace dans un manuscrit du xe siècle; mais ici ce n'est que l'abrégé de l'alphabet grec dont on connaît bien l'usage. Voyez Dédicace [7].

F. Cabrol.

ABACUC. Voir Habacuc.

ABACUS. Voir Autel.

ABBAYE. — I. Définition et site. II. Fondation. III. Monastères doubles. IV. Construction. V. Laures. VI. Architecture. VII. Mur d'enceinte. VIII. Portes. IX. Parloir. X. Hôtellerie. XI. Oratoire. XII. Réfectoire. XIII. Cuisine. XIV. Dortoir. XV. Salle capitulaire. XVI. Cloître. XVII. Maison des novices. XVIII. Maison des infirmes. XIX. Cimetière. XX. Cellier, ateliers. XXI. Plan. XXII. Plan de Tébessa. XXIII. Plan de Saint-Riquier. XXIV. Plan de Saint-Gall et légende. XXV. Bibliographie.

I. Définition et site des abbayes. — L'abbaye est un monastère gouverné par un abbé, c'est-à-dire monastère, érigé canoniquement, jouissant de son autonomie, et composé ordinairement d'au moins douze moines. La distinction des monastères en abbayes et en prieurés était inconnue durant les premiers siècles de l'histoire monastique. Nous réunissons sous ce titre tout ce qui se rapporte aux monastères ou demeures des moines.

Le terme *monasterium*, μοναστήριον, servait à désigner indifféremment chez les orientaux et les occidentaux l'habitation d'un seul moine et celle d'une communauté monastique. Les mots *cœnobium, congregatio, synodus, fraternitas, asceterion*, etc., étaient réservés aux édifices renfermant une communauté. Chaque monastère portait le nom du lieu où il se trouvait. On leur donnait encore celui de leur fondateur ou d'un religieux éminent, qui les avait illustrés. On eut de bonne heure la coutume de leur attribuer le vocable d'un saint, dont ils conservaient le tombeau ou les reliques, ou qui était de la part de leurs habitants l'objet d'une vénération particulière. Cette coutume se généralisa avec le culte des saints eux-mêmes; l'érection d'un monastère en leur honneur devint l'une des marques les plus éclatantes de la dévotion publique. C'est ainsi que s'élevèrent autour des basiliques des saints un grand nombre de monastères à Constantinople, à Rome et dans les principales cités de la France mérovingienne. D'après la *Peregrinatio Silviæ,* nous voyons qu'une autre préoccupation des moines, en Égypte et en Palestine, fut de choisir comme emplacement l'un des lieux où s'était accompli un événement de la Bible, ou qui gardait quelque souvenir d'un personnage biblique.

Les premiers moines fixèrent volontiers leur séjour à la campagne, souvent même dans des lieux inhabités. La solitude avait pour ces âmes contemplatives des charmes irrésistibles. Ils ne tardèrent pas néanmoins à s'établir dans les pays habités, voire même dans les grandes villes de l'Empire, telles qu'Alexandrie, Antioche, Constantinople, Rome, Milan, Carthage, Marseille, Lyon, sans parler d'une multitude de cités moins importantes, qui eurent bientôt un ou plusieurs monastères. Les monastères urbains se trouvaient généralement dans un faubourg, et en dehors de l'enceinte. Il y en eut cependant au cœur même des villes. Ce fut le cas à Verceil, à Hippone, à Tébessa, à Tagaste, à Calama, et dans les autres villes de l'Afrique romaine où la maison de l'évêque fut transformée en monastère, habité par les moines clercs attachés au service de l'Église. Ces monastères cathédraux, situés par conséquent au centre de la cité, furent nombreux en Angleterre; il y en eut plusieurs en Allemagne. Des basiliques urbaines moins importantes eurent aussi leur monastère.

Les monastères, situés à la campagne, devinrent souvent un noyau autour duquel se formèrent des agglomérations humaines. Ce fut, en France, en Angleterre, en Allemagne, l'origine de villes, qui prirent, dans le courant du moyen âge, un grand développement. L'Afrique romaine et l'Orient chrétien ne virent rien de semblable.

Si les moines furent souvent attirés par des sites pittoresques, qui parlent à l'âme et la portent vers Dieu, il ne faudrait pas cependant généraliser et conclure à

[1] *P. L.*, t. lxxxv, col. 225. — [2] Cf. dom G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. i, *Liber comicus sive lectionarius Missæ*, in-8°, Maredsous, 1893, *passim*, notamment p. 202. — [3] *Sancti beati presbyteri Hispani Liebanensis, in Apocalypsin, ac plurimis utriusque fœderis paginas commentaria, ex veteribus nonnullisque desideratis patribus mille retro annis collecta, nunc primum edita*, in-8°, Madrid, 1770, xlviii-584 pages. Cf. A. Firmin-Didot, *Les Apocalypses figurées*, in-8°, Paris, 1870, et Léopold Delisle, *Mélanges de paléographie et de bibliographie*, in-8° avec atlas, Paris, 1880, p. 117-148. Le texte inédit d'Apringius a été publié pour la première fois par dom M. Férotin : *Apringius de Béja, son commentaire sur l'Apocalypse écrit en 531-548*, Paris, 1900 (dans la Bibliothèque patrologique d'U. Chevalier, t. i), voyez notamment p. 5. — [4] *The antiphonary of Bangor*, edité par F. E. Warren, in-4°, London, 1895, part. 2, p. 11 et note p. 45. — [5] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Bassano, 1788, t. i, p. 116. — [6] *Ibid.*, t. iii, p. 146. — [7] *Ibid.*, t. ii, p. 246.

une préoccupation esthétique universelle parmi eux. Les déserts affreux et les solitudes sans horizon ne leur déplaisaient pas toujours. Quelques orientaux allèrent même jusqu'à les rechercher. Les Africains et la plupart des occidentaux eurent une prédilection pour les contrées fertiles, propres à la culture et à l'élevage. C'est ce qui les fit s'établir fréquemment dans les larges vallées, traversées par les rivières. Ils y avaient, en outre, des communications beaucoup plus faciles. Nos grands fleuves, la Garonne, la Loire, la Seine surtout, coulaient à travers une haie monastique. La nécessité de se fortifier ou d'utiliser des constructions antérieures les porta aussi à se fixer sur des collines ou des montagnes.

II. Fondation. — Les premiers monastères eurent pour fondateur un solitaire qui groupa auprès de sa cellule des moines désireux de suivre ses exemples et sa doctrine. Les communautés nombreuses déversèrent dans des fondations leur trop plein. Des évêques prirent l'initiative de nombreux établissements monastiques. D'autres étaient dus à des princes ou à de grands propriétaires. Évêques, fidèles généreux, princes, dotaient le monastère fondé par eux. Pour échapper aux graves inconvénients de fondations multiples, abandonnées au caprice de chacun, le concile de Chalcédoine (451) interdit d'établir un nouveau monastère, sans l'autorisation de l'évêque du lieu. Cette défense, plusieurs fois renouvelée depuis, est devenue une loi générale. Les monastères ainsi fondés étaient une institution sacrée et définitive, qu'il fallait mettre à l'abri de la ruine ou de la disparition. De là, les privilèges que les fondateurs leur obtenaient des pontifes et des rois. Ceux qui étaient placés sous la sauvegarde des rois recevaient le titre d'abbayes royales, et on nommait abbayes épiscopales ceux qui étaient sous la protection unique de l'évêque. Cette distinction ne commença guère qu'au VIII[e] et au IX[e] siècle.

III. Monastères doubles. — Quelques monastères portaient le nom de monastères doubles, parce qu'ils abritaient à la fois une communauté d'hommes et une de femmes, sous le gouvernement d'un seul abbé ou d'une seule abbesse. L'empereur Justinien les supprima en Orient, à cause des abus qui pouvaient s'y manifester. Cette institution dura plus longtemps en France, en Angleterre et en Espagne où des règles sages et fermes prémunissaient les moines et les moniales contre ces dangers. Les communautés restaient séparées l'une de l'autre. On peut citer Faremoutier, Chelle, Remiremont, Saint-Jean-Baptiste de Laon, etc. Il en allait autrement des monastères mixtes, où hommes et femmes vivaient en commun. Ils ne reçurent jamais l'approbation ecclésiastique.

IV. Construction. — Au début, les moines n'attachèrent aucune importance à leur logement. Ils utilisaient volontiers celui que la nature leur pouvait avoir préparé ou que les circonstances mettaient à leur disposition. Les tombeaux abandonnés, nombreux autour des grandes villes orientales, fournirent un refuge à des solitaires illustres; saint Antoine adopta une retraite semblable; il se renferma plus tard dans les ruines d'un château. Il y eut des essaims monastiques dans les grottes funéraires, dont sont criblées les collines qui bordent la vallée du Nil. Ermites et cénobites trouvèrent ailleurs des cavernes naturelles. Ils surent en creuser eux-mêmes dans le rocher friable de certains coteaux, en particulier sur les bords de la Loire à Marmoutier. Le monastère se forma plus tard autour de ces habitations primitives. Plusieurs des solitaires dont Grégoire de Tours raconte l'existence, se ménagèrent un logement analogue. Quelques monastères célèbres de l'Orient, Saint-Sabbas, par exemple, accrochés à des rochers abrupts, renferment encore dans leur enceinte de ces grottes naturelles.

Ceux qui eurent à bâtir le firent avec une grande simplicité. Il ne leur vint pas à l'esprit de se créer une architecture spéciale. Les matériaux et le mode de construction de tout le monde leur suffisaient. A la campagne ou dans les solitudes, quand ils ne trouvaient pas une demeure toute faite, les ermites se bâtissaient eux-mêmes, avec le secours de quelques confrères, une modeste cabane, pouvant les loger et au besoin leur permettre d'offrir l'hospitalité à un disciple ou à un religieux de passage. Ils se servaient pour cela de branches, de bois, de terre ou de briques, rarement de pierres. Le mobilier de ces cellules était fort simple : une ou deux nattes, pour s'asseoir et dormir, un faisceau de joncs, qui tenait lieu de siège et d'oreiller. Une porte et une fenêtre les mettaient en communication avec l'extérieur.

Lorsque les moines étaient nombreux dans une même localité, ils multipliaient ces huttes monastiques, les éloignant plus ou moins les unes des autres, en raison de leur besoin personnel d'isolement. A Scété et à Nitrie, elles étaient distribuées sans ordre dans l'immensité du désert. Une vaste église réunissait les solitaires pour les offices du dimanche. A Tabenne, tout était sagement organisé. La congrégation se composait de plusieurs monastères; dans chaque monastère, les religieux habitaient des cabanes distribuées en quartiers. Quarante quartiers environ formaient un monastère; et dans chaque quartier il y avait une quarantaine de cellules. Les moines occupaient leurs cellules pendant le sommeil et pour certains travaux. Ils avaient, pour leurs réunions, de vastes édifices : l'église, le réfectoire et la cuisine, sans parler de la maison des infirmes et de l'hospice où l'on recevait les étrangers. Un mur d'enceinte entourait toutes ces constructions, qui présentaient l'aspect d'un grand village monacal.

V. Laures. — Cette disposition du monastère se répandit en Palestine, où on lui donna le nom de *laure*. La plus célèbre est celle de Pharaon, qui servit de type aux autres. Elle eut pour fondateur et organisateur l'abbé Gérasime. Il y avait en outre un *cœnobium*, monastère où tous les frères vivaient en commun; personne n'était admis à se retirer dans les cellules de la *laure* avant d'y avoir fait un séjour assez long. Saint Martin, à Ligugé et à Marmoutier, logea ses moines dans des cabanes ainsi distribuées. Ce fut le système d'habitation qu'adoptèrent les premiers moines de Lérins et de Condat. Il n'était pas sans de graves inconvénients. Aussi lui préféra-t-on bientôt le *cœnobium*, qui imposait dans toute sa rigueur la vie commune. Les moines en firent usage dès le IV[e] siècle en certaines contrées et dans les villes. Les prescriptions de saint Benoît et celles de saint Césaire d'Arles contribuèrent à le généraliser.

VI. Architecture. — On ne suivit aucune règle spéciale pour la construction des premiers *cœnobia;* nous les appellerons désormais monastères. Les moines adoptèrent simplement la maison et la *villa* romaine, qui étaient construites d'après un type à peu près uniforme sur toute l'étendue de l'empire romain.

Les fondateurs de monastère n'eurent souvent qu'à installer leurs moines dans une *villa* toute construite, et munie de tous ses services, comme le fit Sulpice Sévère à Primulhac. C'est ce qui eut lieu plus tard à Glanfeuil. Ils purent la reproduire assez fidèlement toutes les fois qu'il leur fallut bâtir eux-mêmes. Si des constructions en plus ou moins bon état occupaient l'emplacement choisi par eux, ils en tiraient d'ordinaire le meilleur parti possible; ainsi agit saint Benoît au Mont-Cassin; saint Valfroy, saint Pair, saint Amand utilisèrent même des édifices consacrés au culte des idoles.

La vie monastique, en s'épanouissant au sein de l'antique *villa* romaine, finit par lui imposer des modifications profondes. Elle entraînait avec elle des fonctions variées, qui ne tardèrent pas à se créer des organes adéquats. Cela se fit sans effort, comme de soi-même, par la seule force des choses. Ces besoins, qui étaient un

peu partout les mêmes, agissant dans un cadre presque identique, aboutirent à des résultats semblables ; c'est ainsi que le monastère apparut, sous tous les climats, avec un ensemble de caractères qui ne variaient pas. On ne constate nulle part l'action d'un homme ou d'une école imprimant cette direction unique et la faisant prévaloir.

Les législateurs orientaux ne disent rien qui permette de retrouver les principaux organes dont se composait le monastère. Saint Benoît est le premier qui nous renseigne en Occident. Il le fait avec sa précision habituelle. On trouve mentionnés dans sa règle l'oratoire, le dortoir, le réfectoire avec la cuisine, un lieu où se fait la lecture, les ateliers où les frères travaillent, le cellier où sont renfermées les provisions, la maison des infirmes, la maison des novices et la maison des hôtes. La plupart de ces pièces se retrouvent dans la règle de saint Césaire, qui en ajoute plusieurs autres. Impossible de se faire une idée exacte de la distribution de tous ces lieux dans l'unité du monastère. Ils ne pouvaient être placés au hasard. Saint Benoît, quand il fonda le monastère de Terracine, voulut fixer lui-même le plan par terre de la construction.

Il nous reste plusieurs documents qui sont de nature à nous fixer sur cette disposition intérieure des monastères. Avant de les étudier, examinons en détail chacun des organes dont se composait le monastère.

VII. Mur d'enceinte. — Les *laures* et les *cœnobia* avaient un mur d'enceinte en pierres ou en terre, qui séparait leurs habitants du reste des hommes; ce pouvait n'être qu'un fossé ou un talus. C'était la clôture que le moine ne franchissait pas sans permission. Elle le protégeait contre l'indiscrétion des séculiers et la rapine des voleurs. Saint Césaire la voulut très rigoureuse pour ses moniales et saint Aurélien, pour ses moines. Aussi les murs étaient-ils assez élevés. Il y avait, à Sainte-Croix de Poitiers, des tours munies de fenêtres, dans ce mur de clôture. Les moines de cette époque attachaient une importance capitale à cette séparation d'avec le monde. Les femmes ne franchissaient jamais le seuil des monastères d'hommes; l'accès de l'église leur etait même interdit. Les séculiers en général en étaient quelquefois éloignés avec autant de rigueur. On était encore plus sévère, quand il s'agissait de la demeure des moniales. A cette préoccupation d'isoler les moines, les orientaux en ajoutèrent une autre. Leurs monastères de la campagne étaient en plusieurs contrées fréquemment exposés aux attaques subites des Sarrasins et d'autres barbares, non moins redoutés. Les invasions musulmanes accrurent ce danger. Force fut donc de se mettre à l'abri derrière de hautes murailles, munies d'une seule ouverture placée à plusieurs mètres au-dessus du sol. On ne pouvait y accéder qu'au moyen d'une corbeille tirée de l'intérieur à l'aide d'une corde et d'une poulie. Les moines occidentaux n'éprouvèrent pas le besoin de se fortifier ainsi chez eux. Ils attendirent pour cela leur entrée dans la féodalité sous les Capétiens.

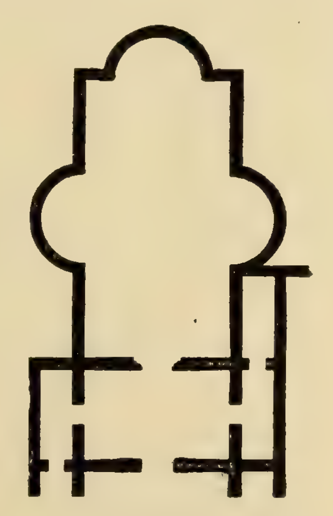
VIII. Portes. — Il y avait la porte principale et une ou plusieurs accessoires; saint Césaire, qui n'en voulait qu'une, fit fermer celles-ci. Un religieux, homme mûr, capable de servir d'intermédiaire entre la communauté et l'extérieur, était préposé à sa garde. Il avait son logement à proximité. C'est lui qui recevait les pauvres et annonçait l'arrivée des hôtes. Saint Isidore voulait que la porte fût fermée durant les repas.

IX. Parloir. — Saint Césaire place un parloir tout auprès de la porte. C'est là que les moniales reçoivent les visites de leurs parents ou amis, en présence de l'abbesse ou d'une ancienne. On y sert à manger aux personnes du dehors dans les cas prévus par la règle ou quand l'abbesse le juge nécessaire. Il devait y avoir plusieurs pièces. On y renfermait les moniales qui avaient mérité la peine de l'excommunication.

X. Hôtellerie. — En Égypte, l'hôtellerie, placée sous la surveillance du portier, aidé par les novices, avait sa place marquée auprès de la porte. Saint Benoît en fait une maison distincte du monastère lui-même, située néanmoins dans l'enclos. Il y avait une cuisine, où deux frères, désignés pour une année entière, préparaient les repas des hôtes; un réfectoire, où l'abbé prenait ses repas avec eux, invitant au besoin quelques anciens de la communauté; une salle pour la réception solennelle des hôtes et le lavement des pieds, auquel prenaient part l'abbé et les religieux; un dortoir avec des lits et tout le mobilier que demande l'exercice convenable de l'hospitalité. Dans ces conditions, les hôtes recevaient tous les soins imposés par la charité; le monastère avait tous les mérites d'une hospitalité exercée largement et les moines n'étaient point troublés dans leur quiétude régulière.

Durant tout le moyen âge et pendant la période antérieure, l'hospitalité fut l'un des principaux moyens par lesquels les moines exercèrent leur action sociale. Les monastères placés auprès des voies de communication eurent à lui donner une importance beaucoup plus grande. On trouve, à partir du VI[e] et du VII[e] siècle, la mention fréquente des *xenodochia* joints aux monastères. Saint Ansbert (678-684) en fit construire un à Fontenelle, près de la porte d'entrée. Lorsque les hôtes affluaient en un lieu, il fallait une vaste hôtellerie pour les recevoir dignement. Il y avait parmi eux des personnages voyageant avec leur suite; les moines ne leur refusaient jamais l'hospitalité; de là, les écuries et autres dépendances qui étaient le complément de la maison des étrangers. Les *xenodochia* monastiques tenaient encore lieu d'hospices, où les voyageurs et les étrangers infirmes recevaient de la main des moines et aux frais du monastère les soins indispensables. Voir Hospice.

XI. Oratoire. — Après saint Augustin, saint Benoît et saint Césaire veulent que l'oratoire du monastère soit ce que son nom indique, un lieu exclusivement destiné à la prière publique ou privée. C'était, à l'origine, un sanctuaire aux proportions restreintes, pouvant contenir les



12. — Triclinium de Saint-Jean-de-Latran.
D'après Lenoir, *Architecture monastique*.

seuls religieux, puisque les fidèles n'y étaient pas admis. Les moines multiplièrent chez eux les oratoires, pour répondre aux nécessités liturgiques et satisfaire leur dévotion. L'un de ces oratoires avait la forme et portait le nom de basilique. Voir Basilique. Il y en avait ordinairement un hors la clôture, où les femmes pouvaient

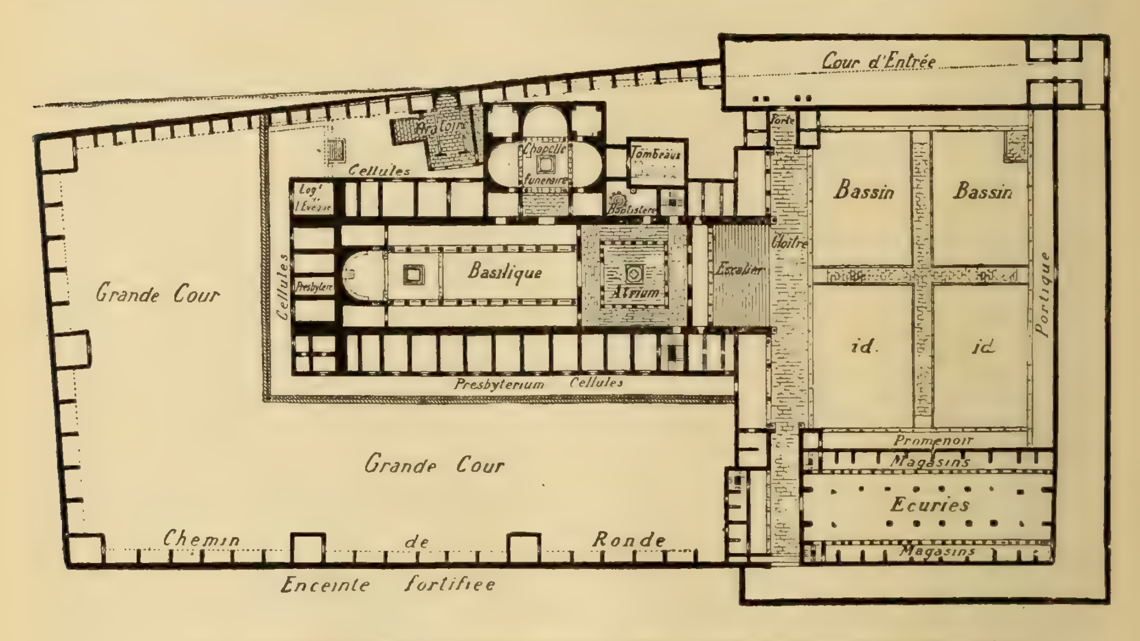
entrer. On trouve deux oratoires au Mont-Cassin en l'honneur de saint Jean-Baptiste et de saint Martin; deux à Marmoutier, en l'honneur de saint Jean-Baptiste et de saint Pierre; quatre à Glanfeuil, en l'honneur de saint Pierre, de saint Martin, de saint Séverin et de saint Michel; les fouilles récemment exécutées par le père de la Croix ont mis à jour les fondations de ces deux derniers. L'abbaye de Fontenelle en eut jusqu'à sept. Voir Église.

XII. Réfectoire. — Salle commune où les moines prennent leur repas. On y gardait un silence absolu. Pendant que les frères mangeaient, ils écoutaient une lecture faite par un religieux, installé par une tribune ou dans une chaire. Le réfectoire était, après l'oratoire, la pièce la plus vaste du monastère. On le construisait, en Occident du moins, parallèlement à l'église principale sur le côté opposé du cloître. Il garda longtemps la forme de l'ancien *triclinium* des Romains, se terminant par une abside (fig. 12). Les tables étaient distribuées sur trois surfaces, de manière à laisser un côté ouvert pour le passage des serviteurs. Dans quelques monastères, il y avait une table spéciale pour les hôtes. Le plan du réfectoire de Saint-Gall permet de juger de sa disposition intérieure. Voir le plan col. 32. Les constructeurs d'abbayes, au temps de Charlemagne, donnaient à cette pièce une décoration intérieure. L'abbé Anségise fit exécuter dans le réfectoire de Fontenelle des peintures par Madalulfe de Cambrai. Ce même artiste orna les réfectoires de Luxeuil et de Saint-Germain-de-Flaix.

XIII. Cuisine. — La cuisine est le complément nécessaire du réfectoire. On la plaçait de manière à en faciliter le service. Il y avait dans les grands monastères la cuisine des moines, celle de l'abbé, celle des infirmes et celle des hôtes. Les frères remplissaient tour à tour les fonctions de cuisinier; chacun avait sa semaine de service dans la cuisine des moines. Il y avait, outre la vaisselle, tous les ustensiles nécessaires à la préparation et à la cuisson des aliments. La règle de saint Benoît recommande de les traiter avec un soin religieux et de les conserver très propres.

XIV. Dortoir. — Salle où les frères prennent leur repos. Le grand nombre des moines et la disposition des lieux ne permettaient pas toujours de les réunir tous dans un même dortoir. On les distribuait alors par groupe de dix ou de vingt, sous la surveillance des doyens. Les constructeurs d'abbayes prenaient leurs mesures pour n'avoir cependant qu'un seul dortoir. Aussi dans les grands monastères carolingiens avait-il des proportions considérables. Celui de Jumièges avait 290 pieds de long sur 50 de large. L'abbé Anségise en fit construire un à Fontenelle, qui avait 208 pieds de long sur 27 de large et 64 de haut. Au milieu se trouvait une pièce en saillie avec un pavé en mosaïque, un plafond peint et de belles boiseries; ce devait être un oratoire. Le dortoir était habituellement au premier étage de l'édifice qui reliait l'église au réfectoire; un escalier le mettait en communication directe avec le chœur. Une lampe éclairait le dortoir pendant la nuit et facilitait la surveillance. Chaque religieux avait son lit composé d'un matelas, d'un drap, d'une couverture et d'un traversin. Ils dormaient vêtus. On intercalait les couches des jeunes entre celles des anciens. L'abbé, souvent, partageait le dortoir de ses religieux. Ailleurs, c'était le cas au Mont-Cassin, il avait une cellule particulière. L'usage des cellules privées, qui semblait cher aux premiers moines, parut dans la suite incompatible avec les exigences de la vie cénobitique. L'abbé pouvait néanmoins le permettre à quelques moines désireux d'une solitude plus grande. On en vit s'ensevelir pour le reste de leur existence dans une cellule de reclus, où ils priaient, mangeaient, travaillaient et dormaient. Voir Reclus.

XV. Salle capitulaire. — Il fallait au moins une pièce où les moines se réunissaient pour recevoir les instructions de l'abbé et délibérer sur les intérêts du monastère; saint Benoit ne la mentionne point; elle ne figure pas sur le plan de Saint-Gall; cette réunion devait primitivement se tenir dans une aile du cloître. Mais la nécessité imposa bientôt un local à part. Il est mentionné au concile d'Aix-la-Chapelle (817). Il eut sa place au-dessous du dortoir, au même niveau que le cloître sur lequel il avait accès et parallèlement au chevet de l'église.



13. — Plan par terre du monastère de Tebessa. D'après Ab. Ballu, Le *monastere byzantin de Tebessa*, pl. II.

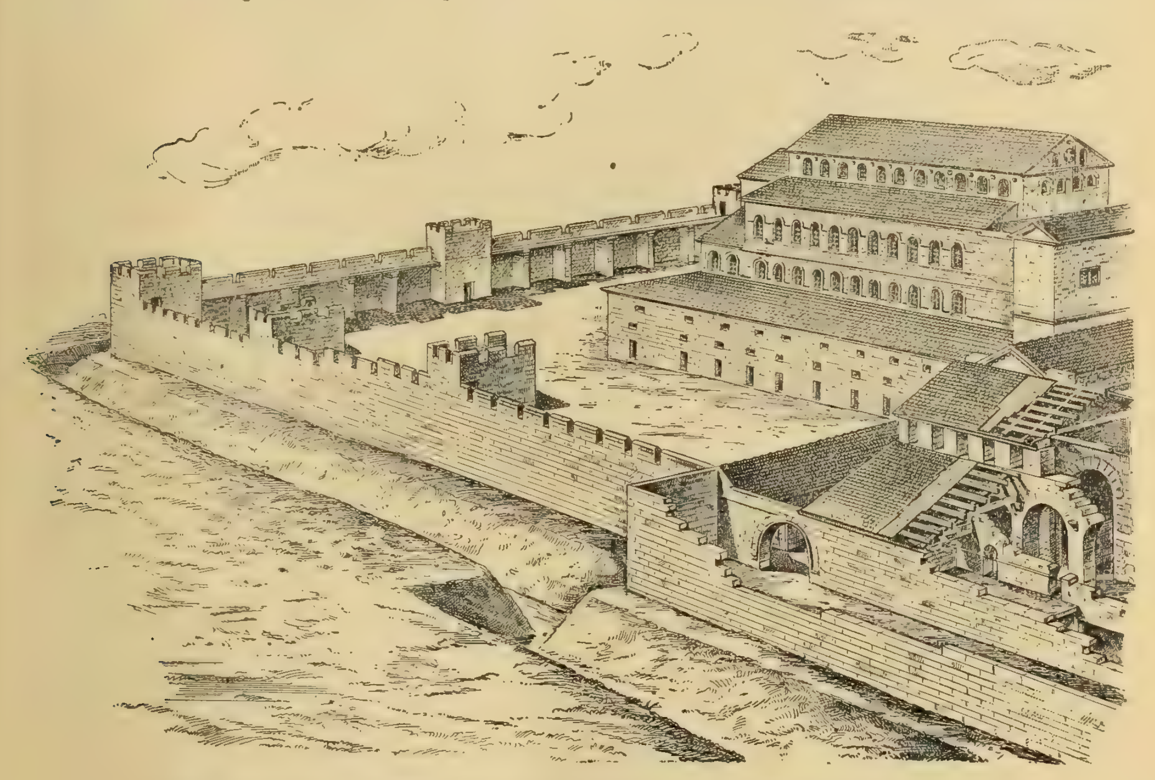
XVI. Cloître. — Galerie couverte ou portique disposé autour de l'église et des édifices monastiques et les mettant en communication les uns avec les autres; c'est l'ancien *atrium* des Romains transformé. Un puits ou une fontaine se trouvait dans la cour intérieure ou préau. La communauté religieuse se tenait sous le cloître en dehors des offices, des repas, des travaux des champs et des heures consacrées au sommeil, soit pour lire, soit pour entendre les leçons d'un maître : c'était une sorte de salle de travail. Le samedi soir, les serviteurs de table y lavaient les pieds de tous les frères. Voir Cloître. Le séjour du cloître pouvait être pénible en hiver. On ménagea, dans les régions froides, une salle nommée chauffoir, où les religieux se tenaient auprès du feu. Saint Gervold en fit construire une à Fontenelle, au viii[e] siècle.

XVII. Maison des novices. — Les novices, ne faisant point encore partie de la communauté monastique, ne vivaient pas dans l'intérieur du monastère. Ils avaient leur place au chœur durant les offices; mais ils passaient le reste du temps au noviciat, où un ancien veillait sur eux et les formait à la vie monastique. Cette épreuve durait un an. Le noviciat avait son dortoir, sa cuisine, son réfectoire, une salle de travail et quelquefois un cloître; c'était comme un petit monastère dans le grand.

XVIII. Maison des infirmes. — Saint Benoît veut que l'on prenne le plus grand soin des infirmes; saint Augustin et saint Césaire font à leur sujet des recommandations expresses. Ils eurent, dans les grands monastères, un logement à part, avec toutes les dépendances nécessaires, cuisine, salle de bain, jardin médicinal. Dans tous les monastères on avait la pieuse coutume de laver les cadavres des moines défunts avec une eau parfumée; il devait y avoir une installation spéciale pour faciliter cet acte de piété.

XIX. Cimetière. — Les moines ne furent pas les seuls à recevoir la sépulture dans l'enceinte des monastères. Les princes et les évêques réclamèrent parfois cet honneur. Les familles royales choisirent une abbaye pour leur nécropole. Les cimetières publics furent plus d'une fois placés auprès de la demeure des moines. Voir Cimetière, Sépulture.

XX. Cellier et ateliers. — Tout monastère avait un cellier où les diverses provisions étaient conservées dans des coffres ou d'autres récipients. Le cellérier en avait la garde. Il y avait encore la cave avec les *vasa vinaria*, le grenier, où se conservait le grain, le fenil, et toutes les dépendances nécessaires à une exploitation agricole. Le jardin entourait les édifices monastiques. Les travaux des champs et le jardinage n'occupaient pas continuellement les religieux. Ils exerçaient divers métiers; quelques-uns, tels que la boulangerie, étaient nécessaires à la vie de chaque jour. Il y avait les menuisiers, les charrons, etc. On trouvait un moulin dans la plupart des monastères; parfois les frères tournaient la meule à bras. Quand ils avaient l'eau à leur portée, ils se ménageaient une chute, soit en élevant une écluse, soit en creusant un canal. Dans les lieux où l'eau manquait, ils fonçaient un puits ou ils creusaient une citerne.



11. — Projet de restauration du monastère de Tebessa. D'après Alb. Ballu, *Le monastère byzantin de Tebessa*, pl. xiv.

En somme, le monastère, surtout quand il avait de nombreux habitants, devenait une grande cité cherchant à se suffire. Les services qu'il fallait organiser nécessitaient un développement architectural considérable. Très primitif au début, surtout dans les contrées pauvres, l'ensemble des constructions monastiques progressa avec le temps. Les grands monastères du vii[e] siècle présentaient un aspect imposant. Ceux de la période carolingienne furent plus vastes et plus beaux. Les moines, pour les élever, usèrent de toutes les ressources que leur offrait la nature. Ils étudièrent les procédés des anciens conservés en Italie et dans la Gaule méridionale. Ils les introduisirent dans le nord de la France,

en Angleterre et en Allemagne. Les gens au milieu desquels ils vivaient leur durent un progres incontestable dans la civilisation.

XXI. Plans. — Les parties nombreuses et variées dont se composait le monastère étaient distribuées par l'architecte avec une grande liberté, en tenant compte de la disposition des lieux, de la nature des matériaux et des exigences de la communauté. On eut soin de conserver aussi fidèlement que possible le type primitif de la maison romaine. Quelques plans des monastères de cette époque reculée sont parvenus jusqu'à nous. Ils ont ici leur place marquée.

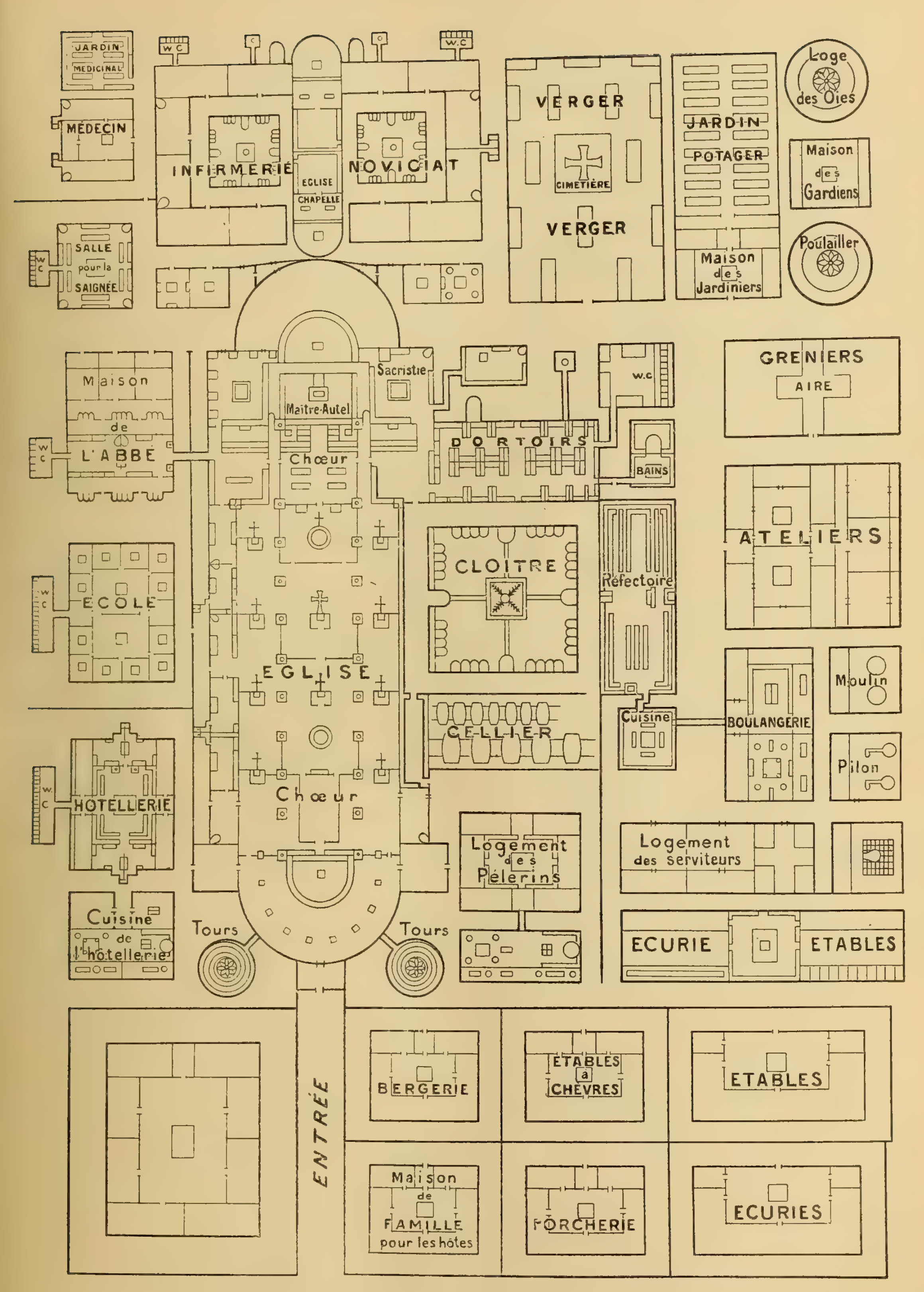
XXII. Plan du monastère de Tebessa. — La ville de Tebessa, sur les confins de la Byzacène et de la Numidie, possédait un monastère épiscopal, qui fut détruit par les Maures en 535, avec la ville elle-même. Il fut réédifié quelque temps après et muni d'une enceinte fortifiée, en attendant sa ruine définitive pendant l'invasion arabe (683). C'est le monument monastique le plus ancien que nous connaissions. Des fouilles, conduites avec intelligence, l'ont mis à jour. M. Albert Ballu lui a consacré une étude [1] (fig. 14).



15. — Plan du monastère de Saint-Riquier. D'après Le Noir, *Architecture monastique*, t. I, p. 27.

Le monastère formait un quadrilatère de 100 mètres sur 200. Il comprenait les éléments sous-indiqués qui se

[1] *Le monastère byzantin de Tebessa*, in-fol., Paris, Leroux, 1897



16. — Plan du monastère de Saint-Gall. D'après Mabillon. *Annales*, t. II.

retrouvent dans la planche ci-jointe : *cour d'entrée,* et bâtiments destinés aux serviteurs; *porte monumentale,* donnant accès au monastère; *cloître,* au centre duquel étaient creusées plusieurs pièces d'eau; *écuries* et granges, situées à gauche; *portique,* exposé au midi, où les étrangers pouvaient entretenir les moines; *escalier* de dix-sept marches donnant accès à la basilique, portique d'entrée, encadré de deux tours; *atrium* avec ses quatre galeries, son préau et sa fontaine; *baptistère,* à droite de l'atrium; *basilique,* ayant 46 mètres de long sur 22 de large; *chapelle* funéraire; *bâtiments* accessoires; *cellules,* destinées aux moines; elles sont au nombre de vingt-trois, dont l'une plus grande que les autres; petit *oratoire;* grande cour intérieure, enceinte fortifiée et chemins de ronde. Nous donnons une partie du monastère de Tebessa reconstitué, d'après les plans de M. Ballu (fig. 14).

XXIII. Plan de l'abbaye de Saint-Riquier. — Angilbert, qui avait reçu de Charlemagne ce monastère à gouverner, le fit construire à neuf (799). Son royal bienfaiteur lui fournit tout ce qui fut nécessaire, pierres, bois, marbres. La construction parut une merveille aux contemporains. Il y avait trois églises : celle de Saint-Riquier, la plus importante, celle de la Vierge, située en bas du plan ci-contre, et celle de Saint-Benoît et de tous les saints abbés. Un cloître triangulaire conduisait à ces trois édifices. Un ruisseau le traversait. L'église de Saint-Riquier comptait onze autels; celle de la Vierge, treize; celle de Saint-Benoît, trois. On trouvait encore dans le monastère des oratoires dédiés aux saints anges Gabriel, Michel et Raphaël. Le dessin que nous donnons a été pris par P. Petau dans un document manuscrit, qui a depuis disparu[1] (fig. 15).

XXIV. Plan de Saint-Gall. — L'auteur de ce plan est inconnu. Il l'a composé vers l'année 820; conservé aux archives de Saint-Gall, il n'a probablement jamais été exécuté. Ce n'en est pas moins un document des plus curieux, qui nous renseigne sur les dispositions des constructions monastiques et la configuration d'une grande abbaye sous les Carolingiens. Les indications minutieuses qui l'accompagnent en augmentent encore l'intérêt. On sera bien aise de les trouver ici (fig. 16).

XXV. Bibliographie. — Règle de saint Benoît et les autres règles : Holstenius, *Codex regularum,* éd. *Brockie* (réédition augmentée du précédent, Lucæ Holstenii *Codex regularum,* 5 in-fol., Augsbourg, 1759, Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti,* in-fol., Lucques, 1739, t. I et II; Lenoir, *Architecture monastique,* 2 in-4°, Paris, 1852; *Dictionnaire de l'Académie des beaux-arts;* Ballu, *Le monastère byzantin de Tebessa,* in-fol., Paris, 1897; dom Besse, *Les moines d'Orient,* Paris, 1900; *Les premiers monastères de la Gaule méridionale* dans *Revue des questions historiques,* avril 1902.

Voyez aussi, pour les autres détails, les règles, les antiquités, la liturgie, la liste des plus anciens monastères, etc., les articles Bénédictins, Moines et Monastères.

J.-M. Besse.

ABBÉ. — I. Titre. II. Élection. III. Bénédiction. IV. Autorité. V. Bibliographie.

I. Titre. — L'abbé est le supérieur d'une communauté monastique, jouissant de son autonomie et composée généralement d'au moins douze religieux. Ce mot vient du syriaque, *abba,* et signifie *pater,* père. On le donnait, en Égypte et en Syrie, aux moines que l'âge et la vertu rendaient particulièrement vénérables. Beaucoup parmi eux avaient un ou plusieurs disciples. Mais le titre lui-même n'impliquait en rien le gouvernement d'une communauté proprement dite.

Il y avait toujours un chef à la tête d'un *cœnobium* ou d'un groupe érémitique; c'était dans la nature des choses. On le nommait généralement chez les Orientaux

[1] *De mithardo illiusque prosopa,* Paris, 1612.

προεστώς, ou encore *senior qui præest,* ou *pater monasterii.* Les termes *archimandrites* et *hégoumènes* prévalurent en Asie Mineure et chez les Grecs. Cassien nomme le supérieur du monastère *præpositus,* mot qui se retrouve dans l'Afrique romaine et ailleurs en Occident, où il finit bientôt par désigner un supérieur ayant au-dessus de lui un chef hiérarchique. Dans la règle de saint Benoît, c'est le nom de celui qui est le second au monastère; elle réserve le titre d'*abbé* au seul chef de la communauté. C'est elle qui a généralisé cet usage dans le monde latin.

On trouve dans quelques groupes monastiques de l'Orient, à Scété et à Nitrie, par exemple, un gouvernement aristocratique, exercé par un sénat d'anciens. Mais ce furent des cas exceptionnels. Le gouvernement monarchique fut adopté dans les monastères orientaux et occidentaux. Il n'est même pas rare de rencontrer un seul homme à la tête de deux ou de plusieurs monastères. Cela s'imposait aux monastères fondés par le même abbé tant que leur fondateur vivait; ils avaient après sa mort un supérieur à eux. Un abbé, gouvernant avec succès un monastère, pouvait en recevoir un ou plusieurs autres qui avaient besoin de réforme. Mais ce sont des faits rares dans le cours de l'histoire monastique.

Les abbés d'une même région éprouvèrent souvent le besoin de se concerter pour le bien de leurs communautés. Il y eut à Tabenne une hiérarchie, très habilement organisée, qui maintenait les supérieurs locaux dans une étroite union sous la dépendance d'un supérieur général; les monastères formaient une véritable congrégation. Saint Basile se bornait à recommander aux archimandrites des réunions assez fréquentes. Les moines de certains diocèses orientaux formaient une fédération, présidée par l'évêque ou par son délégué, nommé *exarque des moines* ou encore *archimandrite des monastères.* On trouve quelque chose d'analogue dans la France mérovingienne, où l'évêque réunissait tous les ans le synode des abbés de son diocèse et leur donnait les instructions qu'il jugeait utiles. Ce besoin d'union pour les abbés se fit sentir plus encore dans la suite, et il aboutit à un résultat éphémère, l'autorité sur tous ceux de l'Empire donnée par Louis le Pieux à saint Benoît d'Aniane.

II. Élection. — Le moine, fondateur d'un monastère, en devenait naturellement le chef. Dans tous les autres cas, on procédait à une élection. Certains abbés ont désigné leur successeur avant de mourir. Dans quelques contrées l'évêque choisissait les supérieurs des communautés religieuses de son diocèse. Mais ce choix était le plus souvent laissé aux moines eux-mêmes. C'est le mode d'élection adopté par saint Benoît. Il s'est répandu dans tous les monastères avec sa règle. Les abbés et les chrétiens éminents du voisinage pouvaient, de concert avec l'évêque, s'opposer à une élection scandaleuse et faire prévaloir le choix de la partie saine d'une communauté, fût-elle la moins nombreuse. Malgré les dispositions de la règle, les princes essayèrent de substituer leur choix à celui des religieux. C'est ainsi que Charles Martel distribua des monastères aux officiers dont il voulait récompenser les services. Charlemagne nomma lui aussi plusieurs abbés; mais ce furent d'ordinaire des choix très heureux. On peut citer Alcuin et Anségise. La situation faite aux monastères dans la société par l'étendue de leurs domaines et par leur influence portait les chefs d'État à leur imposer eux-mêmes des abbés de leur choix. Ce fut le point de départ de la commende, de la distinction des *menses,* de l'institution des abbés chevaliers, toutes choses qui se développèrent dans la suite, au grand détriment de la vraie discipline monastique.

Saint Benoît accorde à l'abbé d'avoir une table à part, quand il reçoit des hôtes. Des abbés se donnèrent un logement distinct de celui de la communauté. Le con-

cile d'Aix-la-Chapelle supprima cet abus. Les abbés furent soumis au régime commun; ce qui, du reste, se pratiquait dans un grand nombre de monastères.

L'abbé gouvernait ses moines, nommait et révoquait les officiers, administrait les biens, faisait observer la règle, punissait et au besoin excommuniait les coupables, recevait l'aveu de leurs fautes, présidait les offices, donnait certaines bénédictions. Ces divers actes n'impliquaient en rien la dignité sacerdotale. Par le fait, on pourrait citer de nombreux abbés qui ne furent jamais prêtres.

On ne tarda pas longtemps néanmoins soit à les choisir parmi les prêtres, soit à leur conférer le sacerdoce après leur élection. Presque tous étaient prêtres en Orient dès le ve siècle; ils le furent en très grand nombre à la fin du VIIe siècle dans les monastères occidentaux. Le concile romain de l'année 826 l'exige. Il arrive souvent que ces abbés prêtres sont désignés avec leur seul titre sacerdotal sans aucune mention de leur profession monastique et de leur dignité abbatiale. Plusieurs abbés furent à cette époque revêtus de la dignité épiscopale. Quelques-uns, après avoir été mis à la tête d'un diocèse, conservèrent le gouvernement de leur abbaye. Dans les monastères cathédraux d'Angleterre, le supérieur était à la fois évêque et abbé. Il y eut des abbés évêques sans diocèse, par exemple saint Ursmer de Lobbes.

III. BÉNÉDICTION. — Les abbés recevaient aussitôt après leur élection une bénédiction spéciale, une *ordinatio*. Saint Benoît la mentionne. C'est l'évêque qui la conférait à l'élu dans son propre monastère, pendant la messe; saint Grégoire I[er] l'atteste dans sa lettre à Urbicus. D'après le pénitentiel de Théodore de Cantorbéry, le pontife était assisté de deux ou trois évêques, qui furent dans la suite remplacés par des abbés. La cérémonie avait lieu après l'épître. L'évêque livrait à l'abbé le bâton pastoral et les sandales, *baculum* et *pedules*. C'étaient déjà les insignes de sa dignité. Voir BÉNÉDICTION DES ABBÉS.

IV. AUTORITÉ. — Les abbés eurent dans l'Église une grande autorité. Ils exercèrent une influence prépondérante sur les élections épiscopales. Ils prirent part aux délibérations des conciles. Vingt-trois archimandrites assistent, en 448, au synode de Constantinople, présidé par le patriarche Flavien, et signent la condamnation d'Eutychès. Ils figurent d'abord aux conciles de la France mérovingienne comme délégués des évêques. Il en fut de même en Espagne. Mais au huitième concile de Tolède (653), dix abbés furent présents en vertu de leur charge. Cela devint une règle dans les églises d'Occident. Comme la profession monastique équivalait alors à la cléricature, voire même au sous-diaconat, on reconnaissait aux abbés qui la recevaient le droit de conférer les ordres mineurs. L'ensemble des privilèges dont ils jouissaient permet de dire qu'ils héritèrent des pouvoirs des chorévêques.

Quelques abbés eurent dans les diocèses une très grande autorité: celui de l'Ile-Barbe, à Lyon, administrait ce vaste diocèse pendant la vacance du siège épiscopal; celui d'Iona avait sous ses ordres les évêques d'Ecosse, en souvenir de saint Colomban, apôtre de ce pays. Les rois, les évêques et les papes confièrent à des abbés des missions importantes.

Si durant les premiers siècles de l'histoire monastique l'on constate à la tête de quelques monastères des abbés faibles ou médiocres, il est juste de reconnaître qu'il y eut parmi eux un grand nombre de saints et d'hommes qui exercèrent sur l'Église et la société civile une très heureuse influence. Ils furent, avec les évêques, les promoteurs actifs de la civilisation chrétienne.

Pendant cette période, le titre d'abbé ne fut pas donné exclusivement à des supérieurs de monastères ou à des moines. Saint Grégoire de Tours l'emploie pour désigner des prêtres séculiers préposés au gouvernement d'une église, probablement desservie par un groupe de clercs. Sous les Mérovingiens, le prêtre qui dirigeait le service religieux de l'oratoire du palais portait le nom d'abbé du palais, *abbas palatinus;* et on nommait *abbas castrensis* celui qui remplissait les mêmes fonctions auprès de l'armée.

V. BIBLIOGRAPHIE. — *Regula S. Benedicti*, *P. L.*, t. LXVI, col. 215 sq., Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, 6 in-fol., Lucques, 1739, t. I, II; Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, in-fol., Paris, 1688, t. I; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 in-fol., Bassano, 1788, t. II, Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Abbas*, dom Chamard, *Les abbés au moyen âge*, dans *Rev. des questions historiques*, t. XXXVIII, p. 71-108; dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900.

J.-M. BESSE.

ABBESSE, supérieure d'un monastère, qui jouissait de son autonomie, et composé de douze religieuses au moins. La fonction est moins ancienne que les monastères eux-mêmes. Mais le mot, créé pour la chose, à l'imitation du titre correspondant de *abbas*, apparaît pour la première fois dans l'inscription de l'abbesse Serena, découverte à Sainte-Agnès-hors-les-murs. Elle fut enterrée vers 514. On nommait auparavant la supérieure des moniales *mater monasterii, mater monacharum, præposita*. Elle avait sur sa communauté une autorité semblable à celle de l'abbé. Son élection était soumise aux mêmes règles. Le rôle qui fut assigné aux abbesses dans l'Église rappelle celui des anciennes diaconesses, dont elles sont, sous une forme et dans des conditions différentes, les héritières.

Leur entrée en fonction prit de bonne heure, comme celle des abbés, un caractère liturgique.

Sainte Radegonde, dans une lettre publiée par Grégoire de Tours, déclare qu'Agnès, abbesse de Sainte-Croix, reçut, à son entrée en charge, la bénédiction de saint Germain, évêque de Paris. D'après saint Grégoire le Grand, cette bénédiction ou *ordinatio* était réservée à l'évêque du lieu, qui devait au préalable s'enquérir des qualités de l'élue. Un simple prêtre pouvait, selon Théodore de Cantorbéry, conférer cette bénédiction. La cérémonie avait lieu pendant la messe. On ne leur livrait pas le bâton pastoral. Voir BÉNÉDICTION DES ABBESSES.

Comme les abbés, les abbesses pouvaient infliger à leurs moniales le châtiment de l'excommunication régulière. Elles entendaient leurs coulpes et leur donnaient une punition. Cet aveu ne doit pas être confondu avec celui qui se fait au tribunal de la pénitence. Il y eut néanmoins des abbesses qui intervinrent dans l'administration de ce sacrement, soit en écoutant l'aveu avec le prêtre, soit en le lui transmettant. Quelques-unes prétendirent même absoudre; ce qui leur fut sévèrement interdit. Charlemagne, dans ses capitulaires (t. I, c. LXXIV, Baluze, 1780, p. 715), condamne d'autres usurpations dont les abbesses se rendaient coupables; elles donnaient des bénédictions, imposaient les mains et conféraient aux moniales le voile avec la solennité de la consécration religieuse.

Les abbesses eurent en Angleterre une très grande autorité. Elles siégèrent dans plusieurs conciles à la suite des évêques et des abbés. Il y en eut cinq au concile de Bacanceld (694), et une à celui de Nidd (705); à Rome, elles prenaient part avec leurs moniales aux processions solennelles. Pour la bibliographie, voir ABBÉ et BÉNÉDICTINS.

J.-M. BESSE.

ABBUNA. Voir CATHOLICUS.

ABDON ET SENNEN. Les deux martyrs de ce nom eurent leur sépulture à Rome, dans le cimetière de Pontien, sur la voie de Porto.

Leurs noms se rencontrent au 30 juillet dans le *Martyrologe hiéronymien : III kl. Ags. in cimit. Pontiani ad Ursum pileatum natal. Abdonis et Sennis martyr.*,

et dans la *Depositio martyrum* du chronographe de 354 : *III kal. Aug. Abdon et Sennen in Pontiani, quod est ad Ursum pileatum.* Ils sont nommés dans les divers itinéraires rédigés à l'usage des pèlerins du VII[e] siècle [1], et commémorés dans les martyrologes, de date plus récente, de Bède, d'Adon et d'Usuard.

L'histoire d'Abdon et Sennen est connue seulement par la *Passion de saint Laurent,* pièce dont la rédaction paraît remonter à la fin du V[e] siècle ou au commencement du VI[e]. Cette Passion les représente comme des *subreguli* de Corduba, en Perse, captivés par Dèce : circonstance évidemment fabuleuse, puisque Dèce ne fit aucune guerre persique. Elle ajoute qu'ils furent martyrisés à Rome sous Dèce, Valérien étant préfet. Cette seconde indication est encore inexacte, puisque Valérien ne fut pas préfet de Rome pendant le règne de Dèce; mais la mention de ces deux noms engage à placer le martyre d'Abdon et de Sennen sous Dèce, en 250, ou sous Valérien, en 258.

Ce qui est à retenir, c'est l'origine orientale d'Abdon et de Sennen, suffisamment attestée par leurs noms. Peut-être furent-ils d'illustre origine, princes ou satrapes, soit réfugiés à Rome à la suite de quelque révolution ou de quelque disgrâce, soit amenés de Perse comme prisonniers ou comme otages, non par Dèce, qui n'y alla pas, mais par son prédécesseur immédiat, l'empereur Philippe. S'ils vécurent à la cour de ce dernier, ils peuvent avoir péri victimes non seulement de leur foi, mais aussi de la rancune que les écrivains chrétiens attribuent à Dèce contre tout ce qui touchait à la personne de son prédécesseur [2]. M. Albert Dufourq [3] propose une autre hypothèse. La situation du cimetière de Pontien, au cœur des quartiers ouvriers, dans le voisinage des entrepôts, lui fait se demander si Abdon et Sennen n'auraient pas été des ouvriers orientaux. La Passion donne un rôle à un certain Galba. Ce nom peut avoir été suggéré au passionnaire par la proximité des *horrea Galbæ*, docks pour le vin, l'huile et autres denrées.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, la sépulture de ces deux martyrs peut aujourd'hui encore être vérifiée. Ils reposèrent dans l'une des chambres du cimetière de Pontien, au pied de l'escalier. Ce cimetière fut décoré de peintures à l'époque byzantine, entre le VII[e] et le IX[e] siècle, d'après M. Lefort; vers le milieu du VI[e] siècle, selon M. Marucchi et Mgr Wilpert. La chambre funéraire des deux martyrs est particulièrement remarquable. Au fond est un baptistère creusé dans une niche : la paroi intérieure de la niche est couverte par une peinture représentant une croix ornée de pierreries, qui semble sortir de l'eau même, et porte sur ses bras deux candélabres, auxquels sont suspendues les lettres A et Ω : au-dessus de la niche est peint le baptême du Christ. Le tombeau d'Abdon et de Sennen occupe la muraille de gauche : il est surmonté d'une fresque représentant Jésus-Christ, sortant d'un nuage à mi-corps, et déposant des couronnes sur la tête des deux saints. Près de l'un est écrit SCS ABDO, près de l'autre SCS SENNE... Eux-mêmes sont flanqués de deux autres personnages, désignés par les noms de SCS MILIX et SCS BI(*n*)CE(*n*)TIVS, le premier portant une tunique courte avec une chlamyde agrafée sur l'épaule droite, le second un vêtement ecclésiastique. Bien différent est le costume donné par le peintre à Abdon et à Sennen. Il semble asiatique. L'un et l'autre sont coiffés d'une sorte de capuchon recourbé en forme de bonnet phrygien, et rappelant les tiares toujours données par les anciens aux personnages orientaux, sacrés ou profanes, aussi bien les trois Hébreux dans la fournaise de Babylone ou les Mages qu'Orphée, Linus et Attis. Le reste de leur vêtement se compose d'un manteau prolongeant ce capuchon et ouvrant sur une tunique de peau, déchiquetée par le bas, de manière à laisser les cuisses à découvert [4].

Ces particularités de costume montrent qu'au moment où la muraille fut peinte la tradition de l'origine orientale d'Abdon et de Sennen ne faisait point de doute. Mais elles concordent imparfaitement avec l'origine illustre que la Passion attribue aux deux saints. Le capuchon, la courte tunique laissant les cuisses nues semblent un accoutrement d'homme du peuple. Au contraire, un autre monument iconographique serait, s'il se rapporte vraiment à l'un de nos saints, en harmonie avec la Passion. Il s'agit d'une lampe en terre cuite, que le P. Bruzza croit du V[e] ou plus probablement du VI[e] siècle (fig. 17). Un personnage orant y est représenté portant le *candys*, manteau persan, ordinairement de peau, orné d'*orbiculi*, de *calliculæ* et de pierreries. On y reconnaît volontiers saint Abdon, car il a la barbe courte et ronde, comme celui-ci dans la fresque du cimetière de Pontien (où saint Sennen l'a au contraire pointue) : le vêtement fait penser à un détail de la Passion, disant qu'on présenta les martyrs à Dèce dans le splendide costume national qu'ils portaient comme *subreguli* en Perse. Cette lampe fut peut-être inspirée par une peinture plus ancienne que la fresque du cimetière de Pontien, laquelle en serait aussi une imitation [5]. La fresque du cimetière de Pontien a été si souvent reproduite que nous préférons donner le monument très peu connu du P. Bruzza. Une note de M. De Rossi, jointe à cette publication posthume du P. Bruzza, dit qu'une lampe de type semblable fut aussi découverte à Lambèse, en Numidie.



17. — Lampe en terre cuite représentant saint Abdon. D'après Bruzza, *Studi e documenti di storia e diritto*, p. 416-485.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 182. — [2] Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du III[e] siècle*, 2[e] éd., p. 312-314. — [3] *Étude sur les Gesta martyrum romains*, gr. in-8°. Paris, 1900, p. 239. — [4] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. CXVII 1; Roller, *Catacombes de Rome*, pl. XCVII, XCVIII. — [5] Bruzza, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1888, p. 416-425.

Les corps d'Abdon et de Sennen ne restèrent pas dans le sarcophage de briques encore visible à gauche de la chambre. Après la paix de l'Église, on les transporta dans une basilique construite au-dessus de la catacombe. L'itinéraire de Salzbourg l'indique clairement quand, après avoir dit que Milix, Pymenius, et beaucoup d'autres martyrs reposent encore dans le souterrain, *spelunca,* il invite les pèlerins à remonter, *tunc ascendis,* et à visiter dans une grande église les tombeaux d'Abdon et de Sennen, *et intrabis in ecclesiam magnam : ibi sancti martyres Abdo et Sennes quiescunt.* Cette église, avec une autre basilique, celle de Sainte-Candide, construite également au-dessus du cimetière de Pontien, fut restaurée par le pape Adrien I[er], à la fin du VIII[e] siècle [1]. Il ne reste plus de traces de l'une ou de l'autre.

Une autre église avait été construite à Rome en l'honneur des saints Abdon et Sennen. On n'en connaît que l'emplacement; mais on sait qu'elle était voisine du Colisée : *SS. Abdon e Sennen al Coliseo.* M. Armellini en a retrouvé la mention dans un manuscrit du Vatican, contenant le catalogue des églises de Rome, dressé par l'ordre de saint Pie V. Probablement à l'époque de ce pape l'église était-elle encore debout et ouverte au culte : elle peut avoir été abattue vers la fin du XVI[e] siècle ou le commencement du XVII[e]. Peut-être avait-elle été construite pour rappeler une tradition conservée par la Passion. Celle-ci dit que les cadavres des deux martyrs furent jetés *ante simulacrum Solis.* Cette statue n'était autre que le colosse de Néron, placé par cet empereur devant le vestibule de sa Maison d'Or, et transporté par l'empereur Adrien entre le Colisée et le temple de Vénus et Rome. Il se peut que l'église intra-urbaine des Saints-Abdon et Sennen ait été élevée à l'endroit où une tradition locale plaçait leur exécution [2].

BIBLIOGRAPHIE. — Tillemont, *Histoire des empereurs,* t. IV, p. 348, 661; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. *Abdon et Sennen,* 2[e] éd., 1877; Smith et Cheetam, *Dictionary of christian antiquities,* t. I, p. 8; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* in-8°. Freib-in-B. 1882, t. I, p. 1; Le fort, *Étude sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie,* p. 96; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du III[e] siècle,* 2[e] édit., p. 312; Bruzza, dans *Studi e documenti di storia e diritto,* 1888, p. 416; Dufourq, *Étude sur les Gesta martyrum romains,* in-8°, Paris, 1901, p. 237; Marucchi, *Les catacombes romaines,* in-8°, Paris, 1900, p. 61.

Paul ALLARD.

ABÉCÉDAIRE. — I. Épigraphie. II. Épigraphistes. III. Paléographes. IV. Nombre des lettres. V. Nombre d'alphabets. VI. Esquisses. VII. Essai de classement. VIII. Abécédaire dans l'antiquité ecclésiastique. IX. Abecedaria liturgiques. X. Curiosités.

Les personnes qui sont quelque peu familiarisées avec les monuments de toute sorte que l'antiquité nous a laissés savent que ces monuments, quels qu'ils soient, avant d'être mis à profit par l'historien, doivent avoir subi une série de vérifications préalables qu'on nomme la *critique* d'un texte. Du résultat de cette critique dépendra le classement du monument en question parmi les pièces certaines, douteuses ou fausses. Les pièces de cette dernière catégorie n'ont guère d'intérêt que pour l'époque plus ou moins tardive de leur rédaction; celles des deux premières catégories ne peuvent être employées utilement qu'après un examen dont l'objet sera de déterminer : 1° *le lieu d'origine,* 2° *la date de la co position,* 3° (s'il est possible) *l'auteur* du document. Un pareil examen, pour être conduit avec compétence et adopté par les savants, ne peut être entrepris sans le secours d'instruments de précision nombreux et délicats, parmi lesquels il faut compter la connaissance de tout ce qui a trait aux conditions d'exécution matérielle d'un document.

Les anciens collecteurs de monuments n'apportèrent pas tout le soin désirable en relevant les types qui s'offraient à eux; il en résulte, pour un grand nombre de textes, disparus depuis, une incertitude souvent trop grande pour nous permettre de faire usage des renseignements de cette nature. C'est l'unique raison qui fera écarter de ces recherches plusieurs travaux considérables, mais peu sûrs, que l'on pourrait être surpris de ne pas voir citer.

I. ÉPIGRAPHIE. — Le pèlerin d'Einsiedeln et quelques-uns de ses contemporains, l'auteur du *Sylloge* de Milan, Agnellus de Ravenne, d'autres plus récents, comme Nicolas Laurentius, paraissent n'avoir jamais songé à reproduire dans leurs recueils la forme des lettres des textes qu'ils copiaient. Leurs successeurs illustres du XV[e] siècle, Pogge et Cyriaque d'Ancône, purent faire autrement, malheureusement leurs autographes ont péri; ce fut du moins la préoccupation de Didier Spreti, de Ravenne [3]; mais un grand nombre, parmi lesquels Michel Fabricius de Ferrare, Jean Jucundus de Vérone et le « collecteur espagnol », ne se soucièrent pas de voir les monuments : ils composèrent leurs recueils à l'aide d'autres recueils. Néanmoins, vers ce temps-là même, la préoccupation commençait à naître. Félix Félicien de Vérone composa dans la seconde moitié du XV[e] siècle un recueil dans lequel il avait dessiné et peint les lettres latines d'après les inscriptions antiques [4] et où il s'efforçait d'en retrouver les formules géométriques. Plusieurs de ses observations sont devenues classiques, en particulier sur E, F, G, M, O, P, Q, R; d'autres, il faut le dire, sont moins heureuses, par exemple celles sur C et K. Lucas Paciolus reprit ce sujet auquel il ajouta assez peu de chose [5]. Au XVI[e] siècle, nous voyons les représentants de l'épigraphie en user encore assez librement dans la transcription linéaire des textes. L'un d'eux cependant, Martin Smet, avait entrevu les exigences légitimes de la science sur ce point; parlant de ceux qui l'avaient précédé, il disait : *præterita omni temporum atque ætatum ratione, omnes inscriptiones eadem characterum forma delineaverunt quod equidem non probo; quum ex ipsa litterarum forma tempus seu ætas qua quæque res scripta est cognosci fere possit. Antiquissimis enim temporibus* (*ante Cæsares videlicet*) *utebantur litteris plane simplicibus atque informibus..., a tempore Augusti usque ad Antoninos, florentissima scilicet ætate, characteres formosissimos, quadratos atque omni ex parte optime dimensos effigiabant. Inde iterum cum ætate et imperio ipso Romano paulatim characteres declinabant fiebantque primo obliquiores solito, ac deinde oblongiores, ac tandem ad extremam barbariem delabebantur, ut litteris Gothicis quam simillimi evaserint... Quæ quidem scripturæ diversitas, si a describentibus observaretur, multam ipsis inscriptionibus gratiam lucemque, et non minimam legentibus adderet voluptatem* [6]. On peut constater la vérité de cette opinion dans un manuscrit épigraphique des inscriptions de la Norique [7].

L'étude de progrès trop lentement réalisés, d'un re-

[1] Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 509. — [2] Armellini, *Le Chiese di Roma,* 2[e] éd., p. 523. Cf. *Analecta Bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 228-230, 250. — [3] *Corpus inscriptionum latinarum,* in-fol., Berolini, t. XI, p. 1. — [4] Ms. du Vatic., *n. 6852* édité par R. Schœne, *Ephemeris epigraphica.* in-8°, Romæ, 1872, t. I, p. 255 sq. avec planches. — [5] Voy. Sotzmann, *Ueber die ältesten meist xylographischen Schreibbücher der Italiener aus der ersten Hälfte des XVI Jahrh. und Hugo da Carpi's Antheil daran,* dans R. Naumann et R. Weigel, *Archiv. für zeichnenden Künste.* Leipzig, 1856, t. II, p. 275-303. — [6] M. Smetius, *Epist. ad Marcum Laurinum,* dans E. Hubner, *Exempla script. epigraph. lat.,* in-fol., Berolini, 1885, p. XIV. — [7] *Corp. inscript. lat.,* t. III, p. 587.

cueil au recueil suivant, formerait un chapitre curieux de l'histoire de la typographie. Ce n'est guère qu'avec R. Sabretti[1], le P. A. Lupi[2], que l'on assiste aux premiers essais sérieux qui font entrevoir tout ce qui se cache ici de difficultés[3]. Maffei[4] les suivit dans cette voie où l'imperfection des moyens servait si mal les hommes de science et de goût qu'elle les détourna d'en faire un usage étendu[5].

II. ÉPIGRAPHISTES. — Il n'y a pas lieu de classer dans un travail scientifique les travaux épigraphiques de Piranesi, de Pistolesi, de Canina. Le livre célèbre de Cajetan Marini sur les frères Arvales inaugure la période moderne des reproductions. On ne peut omettre de mentionner ici les observations judicieuses de Zaccaria, *Istituzione antiquario-lapidaria*, in-4°, Romæ, 1770, et Venetiis, 1793, p. 314-337 (2e édit., p. 261-284), ou quelques tentatives méritoires de Hagenbuch, Orelli, Borghesi. Ce fut Frédéric Ritschl qui inaugura la paléographie épigraphique dans une série de travaux : *Inscriptio quæ fertur Columnæ Rostratæ duellianæ*, in-4°, Berlin, 1852; *Monumenta epigraphica tria*, in-4°, Berlin, 1852; *De fictilibus litteratis*, in-4°, Berlin, 1853; *Anthologiæ latinæ corollarium epigraphicum*, in-4°, Berlin, 1853; *De declinatione quadam latina questio epigraphica*, in-4°, Berlin, 1861; *Supplem. questionis de declinatione quadam latina reconditiore*, in-4°, Berlin, 1861; *Priscæ latinitatis monumenta epigraphica ad archetyporum fidem exemplis litogr. repræsentata*, in-4°, Berlin, 1862 : 1er supplém. 1862; 2e supplém. 1864. — Le P. Garrucci, *Sylloge inscriptionum latinarum ævi romanæ reipublicæ usque ad C. Julium Cæsarem plenissima*, 2 parties, in-8°, Taurini, 1875-1877, 655 p., 2 pl.; Ariodante Fabretti, *Osservazioni paleografiche e grammaticali*, in-4°, Turin, 1874; et *Paleographische Studien aus dem Italienischen übersetzt*, in-8°, Leipzig, 1877, 165 p., complétèrent la théorie sur quelques points. Plusieurs ouvrages furent entrepris coup sur coup par MM. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, 1846-1854; J.-B. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ sæculo* VII *antiquiores*, in-fol., 1857-1861, t. I; Ed. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 2 in-4°, Paris, 1856-1865, et *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIIIe *siècle*, in-4°, Paris, 1892; Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berlin, 1871; *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, in-4°, Berlin, 1876; G. Petrie, *Christian inscriptions in the irish Language, chiefly collected and drawn* by G. Petrie, in-4°, Dublin, 1872. Il faut citer encore : J. C. Bruce, dont les reproductions doivent être vérifiées : *Lapidarium septentrionale : or, Description of the monuments of roman rule in the north of England, published by the Society of antiquaries of Newcastle-upon-Tyne*, in-fol., London and Newcastle, 1875, XVI-492 p. et pl.; A. Allmer et A. de Terrebasse, *Inscriptions antiques et du moyen âge de Vienne*, 6 in-8°, Vienne, 1875-1876, pl. in-4°; P. Charles Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, 2 in-4°, Paris, 1873 et 1883; le même, *Les étrangers à Bordeaux, étude d'inscriptions de la période romaine portant des ethniques*, dans les *Mémoires de la Société archéologique de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1883, t. VIII, 109 p. Ces trois ouvrages, à notre point de vue, paraissent irréprochables. Citons encore : M. Munier, *Tabulæ photographæ* XI, *materiam paleographicam ætatis imperatoriæ exhibentes*, in-4°, Moguntiaci, 1873; F. H. Kraus, *Die Christlichen Inschriften der Rheinlande*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1890, dont il faut rapprocher la notice de C. Bone : *Anleitung zum Lesen, Ergänzen und Datieren römischer Inschriften mit besonderer Berücksichtigung der Kaiserzeit und der Rheinlande*, in-8°, Trier, 1880, 94 p.; E. Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, XVI-162 p. ; enfin, quelques revues dont les reproductions sont d'un mérite fort inégal : *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana; Bulletin épigraphique de la Gaule; Bulletin du Comité; Revue archéologique*[6]. Le sujet résumé ici a été traité avec l'ampleur et la science dont il était digne par Émile Hübner : *Exempla scripturæ epigraphicæ latinæ a Cæsaris dictatoris morte ad ætatem Iustiniani, consilio et auctoritate Academiæ litterarum Regiæ Borussicæ edidit Aem. Hübner. Auctarium Corporis inscriptionum latinarum*, in-fol., Berlin, 1895, LXXXIV-458 p. et 1215+13 pl. Voyez du même savant *Ueber mechanische Copieen von Inschriften*, in-8°, Berlin, 1880, 28 p.

C'est une question aujourd'hui résolue que celle de l'édition des monuments épigraphiques et paléographiques. Hübner se félicitait quelques mois avant sa mort d'avoir pu employer dans son *Supplément* aux *Inscriptiones Hispaniæ christianæ* un procédé dont il n'avait pu faire usage trente ans plus tôt. La publication de l'*Antiphonary of Bangor* par Warren est inspirée par une semblable préoccupation scientifique. De même M. Renan avait voulu que toutes les inscriptions sémitiques connues et données dans le *Corpus*, même les simples fragments, fussent reproduits par l'héliogravure, au lieu de se contenter, comme dans les publications similaires, de la transcription en caractères spéciaux. Mommsen lui ayant demandé pourquoi il avait adopté un système aussi coûteux : « C'est, dit Renan, parce que nos explications feront peut-être sourire nos enfants, quand la science aura fait des progrès par de nouvelles trouvailles; mais nos héliogravures seront toujours bonnes; c'est la part de vérité définitive dans notre recueil. »

III. PALÉOGRAPHES. — Les écrivains qui ont traité de la paléographie en général n'ont pu se dispenser d'accorder quelque attention aux exemples épigraphiques. Leurs observations ne contiennent rien de notable. Bornons-nous à les mentionner ici : Mabillon, *De re diplomatica*, 2e éd., in-fol., Paris, 1709, p. 454; donne une inscription romaine de l'année 338 écrite en capitales et en onciales[7]. Hermann Hugo S. J., *De prima scribendi origine*, in-8°, Utrecht, 1738, p. 108 sq. Les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique*, D. Toustain et D. Tassin, ont montré dans leurs choix (t. II, p. 1 sq., pl. XX, XXI, XXIV-XXXI) une certaine inexpérience, in-4°, Paris, 1750-1765, t. VI. A. Aldenbrück S. J., *In artem diplomaticam isagoge*, in-8°, Coloniæ, 1789, a donné un travail sans valeur. Une légion d'érudits espagnols s'attacha à cette étude. Ce furent Christophe Rodriguez, dont le travail fut amélioré par son éditeur Joseph Nasarre, *Polygraphia Española*, in-fol., Madrid, 1738, 2 pl.; Étienne de Terreros, son contemporain, qui put mettre à profit les notes manuscrites de Palomares conservées à l'Académie royale de l'histoire, à Madrid, malheureusement il fut trop bref. *Paleographia Española*, in-4°, Madrid, 1758, p. 120, pl. XVI, XVII. Andreas Merino ne sut pas mieux utiliser le fonds Palomares, *Escuela de leer letras cursivas antiguas*, in-fol., Madrid, 1780, pl. V, 1; pl. LIX, p. 426. Il suffira de citer encore Mirambell, *Tabulæ palæographicæ*,

[1] *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702. — [2] *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ Martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734. — [3] Maffei, *Artis criticæ lapidariæ quæ extant*, dans Donati, *Veterum inscriptionum græcarum et latinarum novissimus thesaurus*, l. III, c. II, in-fol., Lucæ, 1775, p. 158 sq. — [4] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 97, 406, 462. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. IV, et E. Hübner, *loc. cit.*, n. 187; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4919-4920, et E. Hubner, *loc. cit.*, n. 867, 868. — [5] Passionei, *Iscrizioni antiche disposte per ordine di varie classi*, etc., in-fol., Lucca, 1763, p. 185. — [6] Voy. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, Paris, 1889, p. XXV; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans les *Mélanges de l'Éc. franç. de Rome*, in-8°, Rome, 1895, passim. — [7] De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 43, 50.

in-8°, Vich, 1811; Alvera Delgras, *Escritura y lenguaje de España,* in-8°, Barcelone, 1859; Paluzie, *Compendio de paleographia Española,* in-8° et in-fol., Madrid, 1857.

La théorie des lettres majuscules a été reprise par J.-B. Trecco, *Regole pratiche per disegnare gli alfabeti majuscoli ad uso di compartire con esatezza e brevità le iscrizioni sopra qualunque data superficie, opera corredata di tavole* XXVIII *in rame autore ed editore G. B. T.,* in-4°, Vicenza, 1820, 100 p. Kopp apporta à l'étude en question les développements que son érudition rendait faciles : *Palæographia critica,* in-4°, Mannheim, 1817-1824, t. I, p. 83; t. III, p. 235, 254, 502 sq., et *Bilder und Schriften der Vorzeit,* in-8°, Mannheim, 1819-1821, t. I, p. 225, 265. Natalis de Wailly, *Éléments de paléographie,* in-4°, Paris, 1838, t. I, p. 409 sq., 467 sq., fut très bref, et le recueil de Silvestre, *Paléographie universelle,* 4 vol. in-fol., Paris, 1841, ne donna aucune place à l'épigraphie, à moins que ce ne soit déjà lui en faire une que de reproduire des manuscrits dont la filiation paléographique est évidente [1]. Hans Ferdinand Massmann étudia les formes cursives dans son *Libellus aurarius sive tabulæ ceratæ et antiquissimæ et unicæ Romanæ in fodina auraria apud Abrudbanyam oppidulum Transsylvanum nuper repertæ, quas nunc primus enucleavit, depinxit, edidit H. F. Maasmann,* in-4°, Leipzig, 1840. La doctrine épigraphique de l'écriture cursive dans l'antiquité a été donnée depuis par Charles Zangmeister, dans le quatrième volume du *Corpus inscriptionum latinarum : Inscriptiones parietariæ Pompeianæ, Herculanenses, Stabianæ, consilio et auctoritate Academiæ litterarum regiæ Borussicæ. Accedunt vasorum fictilium ex eisdem oppidis erutorum inscriptiones editæ a Richardo Schoene,* in-fol., Berolini, 1871.

Le perfectionnement apporté aux procédés mécaniques a rendu possible les reproductions photographiques et phototypiques telles que les ont données G. Arndt, *Schrifttafeln zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht,* in-fol., Berlin, 1874, 1878, fasc. I, II; Ch. Zangmeister et G. Wattenbach, *Exempla codicum Latinorum litteris maiusculis scriptorum,* in-fol., Heidelberg, 1876, 1879, et supplément, in-fol., 1879; la société paléographique de Londres, *The palæographical society, facsimiles of manuscripts and inscriptions,* édités par E. A. Bond et E. M. Thompson, in-fol., Londres, 1873-1878, part. I-VIII; Césare Foucard, *Elementi di paleografia, la scrittura in Italia sino a Carlo Magno, parte 1 (dal* II *secolo avanti l'era volgare sino al* V *dopo),* 10 pl., in-fol., Milan, 1879.

IV. Du nombre de lettres. — Il n'entre pas dans les limites de ce travail de rechercher les origines de l'alphabet. A l'époque où la religion chrétienne transcrit ses pensées sur la pierre et les métaux, cet alphabet avait subi ses changements les plus importants et vers la fin de la république, c'est-à-dire à l'époque la plus féconde en inscriptions romaines, le système alphabétique latin était arrêté définitivement presque en entier [2].

L'alphabet archaïque n'était que l'alphabet grec légèrement modifié, il ne compta pendant presque toute la période républicaine que vingt et une lettres. Vers la fin du VIIIe siècle de Rome, on ajouta le Y et le Z. Vers la même époque, les formes perdirent leur aspect raide et étriqué et l'écriture monumentale prit ce cachet d'élégance qu'on mit grand soin à lui conserver pendant les deux premiers siècles de l'empire. Malgré nos recherches, nous n'avons pu rencontrer parmi les inscriptions chrétiennes un seul cas certain de l'emploi des trois lettres introduites par l'empereur Claude dans l'alphabet latin, d'où elles disparurent après sa mort [3]. Ces lettres étaient les suivantes : 1° le *digamma inversum*, Ⅎ, destiné à remplacer le V consonne, par exemple : ℲVLGVS [4]; —

18. — Alphabets pompéiens
D'après le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. IV, pl. XL.

2° l'*antisigma*, Ↄ destiné à exprimer le son *ps* [5]; — 3° le signe ⊢ (demi-aspiration) destiné à donner le son intermédiaire entre *i* et *u* comme dans opt*u*mus pour opt*i*mus [6].

V. Du nombre d'alphabets. — On ne saurait confondre l'alphabet monumental et l'alphabet cursif; il faut faire une place aussi à l'alphabet oncial qui n'appa-

[1] W. Wattenbach, *Anleitung zur lateinischen Palæographiæ,* in-8°, Leipzig, 1869, p. 1 sq. — [2] Voy. Mommsen, *Die Unterital. Dialekte,* in-8°, Leipzig, 1850, p. 26 sq.; Ritschl, *Priscæ latinitatis documenta epigraphica,* Berlin, 1862, p. 111 sq.; *Zur Geschichte des lat. Alphabets,* dans les *Opuscula,* Berlin, 1869, t. IV, p. 691 sq.; A. Fabretti, *Primo supplemento alla raccolta delle antichissimi scrizioni italiche,* in-4°, Torino, 1872; R. Garrucci, *Sylloge inscr. lat.,* in-8°, Taurini, 1875-1877; Fr. Lenormant, dans le *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.* de Daremberg au mot *Alphabetum*; R. Cagnat, *Cours d'épigr. latine,* in-8°, Paris, 1889, p. 2 sq. — [3] Tacite, *Ann.,* XI, 14: *Claudius tres litteras adiecit quæ usui, imperitante eo, post obliteratæ, adspiciuntur nunc etiam in ære.* — [4] Priscien, *Inst. grammat.,* I, 4, 20. Cf. Quintilien, *Inst. orat.,* I, 7, 27; Aulu-Gelle, *Noct. attic.,* XIV, 2, 5. — [5] Priscien, *Inst grammat.,* I, 7, 42. — [6] Marius Victorinus, p. 2465, éd. Putsch, dans *Corpus scriptor. eccles. latinor.,* Vienne.

rait guère avant le IVe siècle [1] et le celtique, mais on ne peut tenir compte ici de quelques essais d'inscriptions qui révèlent une main presque ignorante des rudiments de l'alphabet ou de ceux de l'art du graveur ou bien encore de jeux épigraphiques qui ne sont pas du domaine de la science, mais de celui de la curiosité. On sait d'ailleurs, que nombre d'inscriptions sont l'ouvrage de particuliers qui ne pouvaient ou ne voulaient pas se servir des lapicides [2].

VI. Des esquisses. — Quant à la persistance des mêmes types, il est possible, mais peu probable, que les anciens aient fait usage du *moule;* on n'a aucune preuve positive à en donner [3]. Pour les esquisses tracées à l'aide de la craie, de la brique, du charbon ou autrement, il n'en reste pas trace; mais, eu égard au peu de fixité de ces matières, on n'en saurait rien conclure contre cet usage. Aucune inscription chrétienne ne nous est d'ailleurs parvenue dans des conditions de conservation analogues à celles des *inscriptiones parietariæ* de Pompéi, sauf toutefois les quelques *graffiti* chrétiens découverts dans cette ville.

19. — Alphabets grecs. D'après Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliæ, Italiæ*, n. 2620-2624.

L'emploi des instruments de géométrie n'est pas douteux, tire-ligne, équerre, compas. Il se pourrait bien que les instruments indiqués sur la tombe du fossoyeur Diogène lui aient servi à tracer les inscriptions plus qu'à autre chose. Outre les inscriptions tracées au pinceau, il s'en trouve quelques-unes dans lesquelles la partie creusée a été peinte soit avec le rouge, soit avec l'or. Voyez Inscriptions. Voici quelques-uns de ces abécédaires trouvés à Pompéi (fig. 19).

VII. Essai de classement.

1. ABCDIIΓGHIKKMNOPQRS7VZ 2514
2. ABCDIIΓGHIKKMNOP*q*RsTVX VX 2515
3. ABCDIIΓGHIKKMNOPQRƧTVX 2516
4. ΛBCDEFᴳHIKLMNOPQRSTVX 2517
5. ΛBCDIIICCHIKLMNOPQRSTVX .... »
6. ΛBCDEFGHIKLMNOPQRTVX 2518
7. ΛBCDIIIGHIKKMNOPQRS////// 2519
8. ΛBCDIIIGHIKLMN 2520
9. I LDI·GIIII.MNOICP .... 2520 *a*
10. λB//////OHKIM\ .... 2520 *b*
11. ΛBCDIIICH////// 2521
12. ΛBCDIIIGH////// 2522
13. ΛBCDIΓGH////// 2523
14. ΛBCDIIIHG 2524
15. ΛBCDIIIGHHSIIVΛΛ////// 2525
16. ΛBCDIIFG 2526
17. ΛBCDII .... 2527 et 2527 *a*
18. ΛBCDII 2528, 2530
19. ΛBCDII 2529
20. ΛBCD 2531, 2533, 2534
21. ΛBCD .... 2532, 2532 *a*
22. ΛBCD" " 2535
23. ΛBCI 2536
24. ΛB 2537-2539
25. ΛBC 2540
26. ᴮΛ .... 2540 *b*
27. ΛXBVC////// 2542
28. ΛXBVCD 2543
29. ΛBVCTDSIIRFIΩ 2544
30. ꓤƎƧDꓕƆVBXΛ 2541
31. ƆHƆH *LIIƆ* 2549
32. vSNQRTΛXBS 2545
33. ΛSˣⁱᵛRBV 2546
34. ΛX 2547
35. ΛX 2548
36. OPQR .... 2549 *a*
37. IHKLMNO .... 2549 *b*
38. RRRRRR OPQER .... 2549 *c*

Il n'existe dans l'épigraphie occidentale qu'un petit nombre d'abécédaires grecs. En voici quelques-uns :

1. *Métaponte,* sur la panse d'un vase ;

α β γ δ ε Ϝ ζ *h* θ ι κ λ μ ν ο π Ϟ ρ σ τ υ φ χ ξ

G. Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.*, n. 2420.

[1] De Rossi, *Inscr.*, t. I, p. 43, 50; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2391; *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, in-8°, Paris, 1884, p. 64; *Ephem. epigr.*, t. V, p. 279; t. VII, p. 64. Un exemple dans Hubner, *Inscr. Hisp. suppl.*, 1900, n. 294, qui croit cette écriture contemporaine du IIIe siècle, en Afrique. Voy. *Exempl. script. lat.*, p. XXXVIII et n. 1146-1152. — [2] E. Le Blant, *Sur les graveurs des inscriptions antiques*, dans la *Revue de l'Art chrétien*, Paris, 1859; Hubner, *Exempla scripturæ epigraphicæ*, in-fol., Berolini, 1885, p. XXV. Voy. *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 391, 416, 738 3222; t. III, n. 79, 80; t. V, n. 7160; t. VI, n. 9102, 10761, 11134; t. VIII, n. 2026, 2874, 3286, 3727, 4120; Henzen, n. 7215, ou Hubner, *loc. cit.*, n. 1100; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 4836, 5196; t. V, n. 8856; t. VI, n. 8861; t. VIII n. 684, 2756, 4381, 4410. — [3] Hubner, *loc. cit.*, p. XXVII.

2. *Mellicha.*

α] β γ δ [ε] Ϝ [ζ] *h* [θ] ι κ λ μ ν ο [π] Ϙ ρ σ τ [υ ξ φ] χ

G. Kaibel, *Insc. græc. Sicil.*, n. 2420 [5].

3. *Misanelli,* « vaso di creta grezza. »

α β γ δ < η > ε Ϝ ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ σ τ υ φ ξ χ ω

G. Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.*, n. 2420 [6].

VIII. L'ABÉCÉDAIRE DANS L'ANTIQUITÉ ECCLÉSIASTIQUE. — Un vase chrétien trouvé à Carthage, il y a peu d'années [1] (fig. 19), portait représenté sur la panse une croix équilatérale entre deux poissons accostés des lettres A



20. — Vase chrétien trouvé à Carthage.
D'après le *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. VIII.

B C, le tout, d'une facture assez grossière. Le lieu où fut faite la trouvaille étant à proximité d'un baptistère, on crut pouvoir conjecturer que l'on se trouvait en présence d'un ustensile destiné à accomplir les rites baptismaux. On sait en effet la signification des poissons. Dans le plus antique symbolisme chrétien ils représentent les fidèles régénérés et enfantés dans le Christ par le baptème; *pisciculi secundum* ἰχθύν. Aux Ve et VIe siècles, les poissons devinrent l'ornement principal des baptistères. Les caractères de l'inscription ne répugnent pas à cette date; en outre, nous savons qu'on faisait usage de vases pour le baptême par immersion, et si nous ne sommes pas renseignés sur cette partie du mobilier liturgique, nous ne pouvons être surpris de le rencontrer tellement pauvre et grossier, car l'Église de Carthage vivait alors sous la menace de la persécution des Vandales. Enfin, la forme du vase s'éloigne assez peu de celle d'un vase employé à un usage semblable que nous voyons dans un monument qui peut être du VIIe siècle [2]. Il reste à expliquer les lettres A B C.

Ces lettres servent généralement à désigner toute la série alphabétique. On dit l'*abc* ou l'*abcd* [3]. On trouve fort anciennement dans les livres liturgiques ces mêmes lettres employées pour désigner un rite dont nous aurons à parler. Le sacramentaire publié par dom Ménard prescrit pour la consécration des églises l'inscription des seules lettres ABC au lieu de l'alphabet en entier, qui était tracé sur la croix faite de cendres [4]. Cette double rencontre de la croix et des lettres ABC mérite attention.

Les exemplaires d'anciens alphabets grecs ou romains [5] offrent des combinaisons variées. Henzen a trouvé une pierre qui avait servi à un apprenti lapidice pour s'essayer à graver l'abécédaire latin et le sigle D. M. S. [6]. On connaît une tablette portant ces lettres :

ΑΒΓΔЄΖΗΘΙΚΛΜ....
ΠΟΝΤΙΙ

C'est probablement une tablette scolaire qui a servi ensuite de pierre sépulcrale [7].

Deux tombes chrétiennes sont plus dignes d'attention, l'une provenant du cimetière Ostrien :

A B ⋮ Γ

l'autre du cimetière de Sainte-Christine de Bolsène [8]; De Rossi a vu la combinaison suivante sur la bordure inférieure d'un loculus [9] :

ABCDEGKFLMNP A+⊕A ABCDEΓC

Enfin, une pierre du cimetière de Saint-Alexandre au septième mille de la voie Nomentane porte les graffites suivants :

a) AXBVCTESDR
EQGPH·····M
b) ···BCCEECHI
MNOPQ
RSTVXYZ

Il y a ici deux groupes abécédaires différents. Le premier a déjà attiré l'attention du P. Garrucci [10] et de De Rossi [11] après lesquels il ne reste d'ordinaire que bien peu de chose de nouveau à dire. Cet alphabet est le même, sauf une variante, que le n° 30 de notre classement des alphabets latins : SƎSDLCΛBXV· Cette bizarrerie s'explique par une coutume des pédadogues que nous trouvons en vigueur à Stabies, c'est-à-dire au plus tard au premier siècle de notre ère, et dont saint Irénée et saint Jérôme nous donnent l'explication. Ὅρα οὖν κεφαλὴν ἄνω, τὸ ἄλφα καὶ τὸ Ω, τράχηλον δὲ Β καὶ Ψ, ὤμους ἅμα χερσὶ Γ καὶ Χ, στήθη Δ καὶ Φ, διάφραγμα Ε καὶ Υ, νῶτον Ζ καὶ Τ, κοιλίαν Η καὶ Σ, μηροὺς Θ καὶ Ρ, γόνατα Ι καὶ Π, κνήμας Κ καὶ Ο, σφυρὰ Λ καὶ Ξ, πόδας Μ καὶ Ν. Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Ἀληθείας [12]. Ces inscriptions sont assez fréquentes parmi les graf-

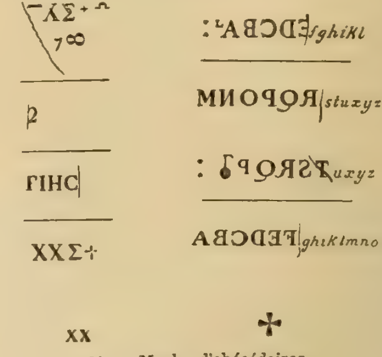
[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, in-8°, Roma, 1880, pl. VIII. — [2] J. J. Ciampini, *Vetera monimenta, in quibus præcipue musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. IV, V. — [3] Clermont-Ganneau, *Un chapitre de l'histoire de l'A B C*, dans les *Mélanges Charles Graux*, in-8°, Paris, 1884; Du Cange, *Glossarium*, au mot *abecdarium, abcturium*; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. II, c. XIII, in-fol., Rouen, 1700-1702; Lyon, 1706; Anvers-Milan, 1736-1738. — [4] Gregorii M. *Opera*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 53. — [5] Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.*, n. 2420 [1-6]; Zangmeister, *Corp. inscr lat.*, t. IV, p. 164, 165; Benndorf et Hirschfeld, *Archäol.-epigraph. Mittheil. aus Œsterreich*, in-8°, Wien, 1881, p. 124, n. 16; Henzen, *Bull. dell' Istit. di correspond. archeol. di Roma*, in-8°, Roma, 1862. p. 29; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. VII. — [6] Henzen, *Bull. dell' Istit.*, 1862, p. 29. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 131. — [8] Stevenson, *Nelle notizie di scavi del Fiorelli*, août 1880, p. 276. — [9] De Rossi, *loc. cit.*, p. 132. — [10] R. Garrucci, dans le *Bull. dell' Ist.*, 1861, p. 38. — [11] De Rossi, *loc. cit.*, p. 132. — [12] Irénée, *Contr. hæres.*, I, 14, 3, *P. L.*, t. VII, col. 601,

fites [1]. Nous en trouvons d'autres exemples en numismatique. Sur un denier de L. Cassius Cæcinianus [2] on lit ces sigles

AX, BV, CT, DS, ER, FQ, GP· HO, IN, KM [3].

Cavedoni [4] avait conjecturé une explication que les textes de saint Jérôme ont démontrée juste. *Sicut apud nos*, dit saint Jérôme, *Græcum alphabetum usque ad novissimam litteram per ordinem legitur, hoc est Alpha, Beta et cetera usque ad Ω : rursumque propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem vertere et primis extrema miscere, ut dicamus Alpha Ω, Beta, Psi : sic et apud Hebræos*, etc. [5]. Et dans une lettre à Léta à qui il donne des conseils pour l'éducation de sa petite fille : *non solum ordinem teneat litterarum, ut memoria nominum in canticum transeat, sed ipse inter se ordo crebre turbetur, et mediis ultima, primis media misceantur* [6]. M. De Rossi a conclu que l'auteur du graffite du cimetière Saint-Alexandre était sans doute un enfant qui, ne voulant pas s'éloigner sans laisser lui aussi son proscynème sur la muraille, y a écrit tout ce qu'il savait, l'*abc*, suivant les deux modes qu'il avait appris : *per ordinem et ordine verso primis extremas litteras jungens*. Il est à remarquer que dans le second groupe on lit la lettre Z, tandis que dans le premier groupe c'est encore la combinaison de Stabies qui est en vigueur, c'est-à-dire l'antique alphabet de vingt et une lettres allant de A à X. Ce petit détail a son intérêt pour l'histoire de la pédagogie, il nous montre qu'en quatre ou cinq siècles les modèles dans les écoles n'avaient pas été modifiés et ce n'étaient pas seulement les rudiments qui restaient dans cette stagnation. Vers le ve siècle on constatait dans les programmes un retard de cinq ou six cents ans. Ennodius de Pavie, évêque et grammairien, tenait l'art de la parole pour le premier de tous. Ses clercs devaient avoir fait leurs classes sans en rien omettre. Toute la friperie littéraire, dont Tacite et Pétrone se plaignaient de leur temps, était encore à la mode. Cette persistance des coutumes les plus insignifiantes doit être quelquefois rappelée, ne fût-ce que pour tempérer un peu la tendance de quelques-uns à pourvoir la doctrine de l'évolution d'une chronologie souvent trop rapide.

Du vase marqué ABC. — On ne saurait omettre le rapprochement entre la croix accostée de ABC et la *crux decussata*, le long des branches de laquelle l'évêque consécrateur d'une église trace les lettres de l'abécédaire. Un fait très différent et qui semble fournir le trait d'union nécessaire est la persistance dans la langue populaire en Italie de la locution *santa croce, croce santa* pour désigner par antonomase la table abécédaire [7]. Une explication se présente naturellement des sigles du vase baptismal de Carthage. Les *pisciculi* représentent les baptisés que l'on désignait du nom de *infantes* et auxquels on apprenait pendant la semaine *in albis* le RUDIMENT de la vie spirituelle. L'abécédaire symbolise cet enseignement rudimentaire qui allait leur être donné. Peut-être faut-il rapprocher encore un usage, tardif assurément, mais qui paraît inspiré par la même pensée. A Milan, au XIe siècle, on commençait l'instruction des catéchumènes par l'explication du monogramme accosté des lettres A Ω [8]. Enfin une explication très nette est donnée au IXe siècle par Rémy d'Auxerre, lorsqu'il explique le rite de l'inscription de l'alphabet le long de la *Crux decussata : Quid autem per alphabetum nisi initia et rudimenta doctrinæ sacræ intelligi convenit* [9] ? Le rapprochement de l'abécédaire et de la croix a eu lieu d'assez bonne heure et d'une manière un peu différente, mais qui cependant doit être notée. Une serrure à secret du IVe siècle nous donne cinq abécédaires [10]; chacun d'eux est précédé d'une palme. Deux matrices en marbre servant à faire empreinte sur une matière amollie ont été trouvées sur l'antique emplacement d'Erice en Sicile. Ces moules portaient l'abécédaire gravé en bordure et allant de A à Z. Ces abécédaires étaient encadrés chacun par deux croix, une au commencement et une à la fin [11] (fig. 21).



21. — Moules d'abécédaires.

D'après le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. X, n. 8064.

Un monument plus curieux a été trouvé à Rome en 1877. Sa paléographie le fait dater du VIe ou du VIIe siècle, mélange de capitales et de cursives, le ꝗ pour le Q et le *x* pour le X. Toutes les fois que l'O latin s'est rencontré il a été remplacé par le Θ grec, de plus l'alphabet est de vingt et une lettres et s'arrête à X. C'est un nouvel exemple de la persistance des vieux modèles dans la pédagogie romaine. Cette pierre contient trois légendes distinctes : 1° un abécédaire, 2° deux formules. Chaque groupe débute par une croix [12] (fig. 22).

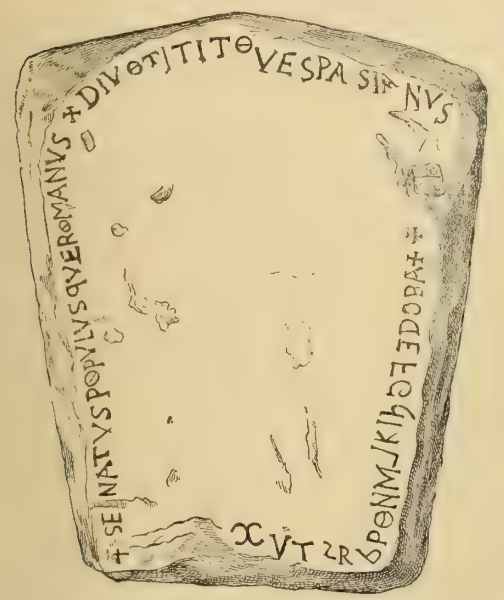
Il semble légitime de conclure que cette pratique était ordinaire à l'époque et dans la région où la pierre fut couverte d'inscriptions; or on sait qu'à Rome cette coutume apparaît vers la fin du Ve siècle. C'est à la même époque qu'il faut probablement rapporter l'usage de marquer une croix en tête de l'alphabet. A vrai dire, le vase de Carthage offre une différence, puisque la croix s'y trouve non au commencement mais entre les lettres de l'abécédaire, de même à Bolsène. Il n'y a peut-être pas eu d'autre raison que la recherche d'une certaine symétrie.

Un rite de la liturgie romaine semble offrir matière à rapprochement avec les usages rapportés ci-dessus. La dédicace des églises comporte la cérémonie suivante : l'évêque écrit sur le sol en se servant de l'extrémité de son bâton pastoral deux abécédaires, un grec et un latin,

[1] Cf. l'Essai de classement, n. 27-30, 32-35. — [2] Cf. J. Gruter, p. 864, n. 11; J. Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. V, p. 166. — [3] Mommsen, *Geschichte des Röm. Munzwesens*, p. 561, trad. de Blacas, *Histoire de la monnaie romaine*, in-8°, Paris, 1865-1873, t. II, p. 387, n. 103. Voy. Friedländer, *Oskische Münzen*, p. 87; Riccio, *Cat.*, p. 63; prem. suppl., p. 6; J. Eckhel, *Doctrina veterum nummorum*, in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. V, p. 76; C. Cavedoni, *Ripostigli antichi*, p. 172, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, *loc. cit.* — [4] C. Cavedoni, *Bull. dell' Ist.*, 1858, p. 175; 1865, p. 256. — [5] S. Jérôme, *In Jerem.*, XXV, 26, *P. L.*, t. XXIV, col. 838. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XXII, col. 867. — [7] Veratti, dans les *Opuscoli religiosi letterari e morali*, in-8°, Modena, 1882, p. 56, 57. — [8] J. Allegranza, *Spiegazioni e riflessioni sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757, p. 18 sq. — [9] Remy d'Auxerre, *Tract. de dedic. eccl.*, dans Martène, *De antiq. Eccles. ritibus*, l. II, 13; *Ord. XI*. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. VII. — [11] Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 8064 [1,2]. — [12] Fiorelli, *Notizie degli scavi di antichità communicate alla reale accademia dei lincei*, in-4°, Roma, 1877, p. 80; Lanciani, *Bullettino archeologico municipale*, in-4°, Roma, 1877, p. 56; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 137. Cf. Jordan dans *Jahresbericht der kl. Alterthumsw.*, 1878, t. XV, p. 416. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 4, n. 29849

le long de deux lignes tracées avec de la cendre en forme de *crux decussata* (X). Les abécédaires doivent avoir leur point de départ du côté de l'orient et se diriger vers l'occident.

Le sacramentaire dit léonien, qui n'est à vrai dire qu'un recueil de préfaces et d'oraisons du type romain, ne renferme aucune prière ayant rapport à cette cérémonie. Le sacramentaire grégorien porte la rubrique suivante : *Deinde incipiat pontifex de sinistro angulo*



22. — Pierre trouvée à Rome avec abécédaire. D'après le *Bull. di archeologia cristiana*, 1881, p. 137.

ab Oriente scribens per pavimentum cum cambutta sua, A, B, C, usque in dextrum angulum Occidentis; incipiens iterum similiter a dextro angulo Orientis, A, B, C, scribit usque in sinistrum angulum Occidentis Basilicæ [1]. On avait alors la liberté d'écrire seulement ABC ou bien l'abécédaire entier, en latin et en grec, ou deux fois en latin.

Ce rite fut à un moment donné, raconte dom Ménard, modifié par certains évêques qui ajoutèrent l'alphabet hébraïque [2] ce dont on trouva aussitôt la raison mystique : *quia ecclesiastica doctrina Hebraïco, Græco Latinoque sermone utitur, maxime ideo a quibusdam episcopis tria hæc alphabeta conscribuntur* [3]. Une remarque plus importante a été faite à propos de ce rite qui manque dans l'édition du sacramentaire grégorien de Pamélius, dans celle de Rocca et dans un des plus anciens manuscrits que Ménard a consulté [4]. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder la question de l'époque à laquelle le rite de la dédicace a été inauguré, à quelle époque il a reçu ses derniers accroissements. L'usage dont nous recherchons les origines ne paraît pas se rattacher aux rites de la prise de possession des temples païens. Les indications fournies par les textes ne permettent pas d'établir la parité. Varron dit : *locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitis* et il raconte comment on s'y prenait pour limiter le terrain : [*auguri*] *spectabant conversi a septentrione in austrum, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem postica ad septentrionem* [5]. Festus écrit : *templa fiunt ab auguribus, cum loca aliqua tabulis aut linteis sepiuntur certis verbis definita* [6]. Et Servius : *loca sacra, id est ab auguribus inaugurata, effata dicuntur* [7]. Or, on ne trouve rien de semblable dans le rite de la dédicace, ni *concepta verba*, ni *locus effatus*, la *crux decussata* est tracée sur le sol en silence.

Isidore de Séville ayant la préoccupation des temples chrétiens change les dispositions indiquées par Varron; il place l'*antica ad ortum* et la *postica ad occasum*, puis il ajoute : *unde et quando templum construebant, orientem spectabant æquinoctialem, ita ut lineæ ab ortu ad occidentem missæ fierent partes cæli dextra atque sinistra æquales* [8]. Les lignes qu'Isidore a en vue sont le *cardo maximus* et le *decumanus maximus* dont faisaient usage les *agrimensores*, ce qui forme la *crux decussata* [9]. C'étaient des choses d'usage vulgaire et dont faisaient usage non seulement les augures, mais les arpenteurs pour l'établissement de ce que nous appellerions aujourd'hui le « cadastre [10]. » Les arpenteurs avaient coutume de repérer leurs mesures avec des lettres auxquelles ils donnaient entre eux une valeur particulière; ils les appelaient *casæ litterarum* [11] et y comprenaient tout l'alphabet grec et tout l'alphabet latin. Le X (*decussis*) était la lettre la plus importante de leur système.

Il est évident que la *crux decussata*, accostée des deux abécédaires, disposée d'après les points cardinaux, que nous avons trouvée dans un rite liturgique dérive d'une pratique identique, en usage dans la corporation des *agrimensores* latins.

Comme il arrive trop souvent des convenances aperçues après coup donnèrent lieu à une explication mystique visiblement superposée au fait et accommodée à ce qui était établi. Nous avons vu par Remi d'Auxerre qu'au IXe siècle le sens primitif du rite était oublié : *Quid autem per alphabetum nisi initia et rudimenta doctrinæ sacræ intelligi convenit* [12]? A la même époque, un pontifical anglais prescrit au chœur de chanter une antienne relative à la pose de la première pierre et au fondement symbolique qui est le Christ (X) [13]. Le *decussis* X devint ainsi *signum Christi* et la prise de possession simplement conforme à la vieille coutume, parut une sorte de cérémonie symbolique longuement préméditée. Peut-être une autre étape fut-elle marquée par la substitution, d'après le même ordre d'idées, des lettres initiales et finales A ω, à la série abécédaire, en raison de la signification symbolique que l'auteur de l'Apocalypse donnait à ces lettres. Voy. A ω, col. 1. Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour remplacer A ω par A B C, affaire d'ignorance, ou d'opposition. C'est peut-être l'explication des sigles du vase de Carthage.

IX. ABECEDARIA LITURGIQUES. — On trouve au *Bréviaire mozarabe* une composition abécédaire qui appelle un mot d'explication. C'est à l'office des morts après le premier répons que s'ouvre une série des *Abicidaria*. Voici la trame de l'office entier :

IN AGENDA MORTUORUM.
Antiphona. Requiem æternam.
Psalmus I. (*Totus cum* Gloria.)
Antiphona. Requiem æternam, etc.
Responsorium. Surgam, etc.

[1] Gregorii M. *Opera*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 53. — [2] Martène, *De antiquis Eccl. ritib.*, l. II, c. XIII; Catalani, *Pontificale Romanum*, in-fol., Rome, 1739, t. II, p. 63. — [3] Gregorii M. *Opera*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 414. Cf. Galluzzi, *Il rito di consecrare le chiese*, Roma, 1722; Cecconi, *Il sacro rito*, etc., Roma, 1722; De Buoi, *Sulla consecrazione delle chiese*, dans la *Raccolta di diss. di storia eccl.* de Zaccaria, t. VIII, p. 51 sq. — [4] Pietro Lazeri, *Della consecrazione del Panteon fatta dal Bonifacio IV*, p. 27, 28, cf. *De Bull. di arch. crist.*, 1881, *loc. cit.* — [5] Varron, *De lingua latina*, VII, 2. — [6] Festus, ed. Müller, p. 157. — [7] Servius, *Ad Æneidem*, III, p. 463. — [8] Isidorus, *Origines*, XV, 4, 7; *Etymologiarum*, l. XV, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. LXXXII, p. 544. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 704. — [10] De Rossi, *Piante di Roma*, in-fol., Roma, p. 9, 12. — [11] *Gramatici veteres*, éd. Lachmann, t. I, p. 309 sq.; t. II, p. 235, p. 268, 409 sq. — [12] Remi d'Auxerre, *loc. cit.* — [13] Catalani, *loc. cit.*, p. 64.

Abicidaria. Deus miserere. Deus miserere : heu me!
[*Reiteretur.* Deus miserere.]
P. Miser, infelix, malum quod gessi, non intellexi : heu me!
℣ Ad te Domine animam levo :
heu me!
Occulta cordis jam reus pando
heu me!
P. Miser, infelix.
℣ O vita omnis valde amara!
heu me!
In qua comisi plurima mala :
heu me!
P. Miser infelix.
℣ Oculi mei, fundite quas :
heu me!
Forsitan Deus delet peccata :
heu me!
P. Miser, infelix.

Viennent ensuite deux répétitions de tout ceci, mais avec des formules nouvelles et les psaumes II et CXXVI.

A l'office de Matines on retrouve les mêmes compositions intercalées à trois reprises entre les psaumes. Lesley a déjà attiré l'attention sur ces psaumes dont la composition semble inspirée par le psaume de saint Augustin *adversus Donatistas.* Ce sont des centons, tirés de tout le psautier, avec cette préoccupation de les grouper d'après l'initium du verset qui est invariable. On ne trouve qu'à vêpres et à laudes ces centonisations, car, à l'office de vigile on s'est contenté de trois psaumes empruntés au psautier de David (I, II, CXXVI). Voici le système adopté :

AD VESPERAS :

Psalmus. Eripe animam meam ab impio, *frameam tuam ab inimicis manus tuæ.
Eripe me de manu inimicorum nostrorum* et a persequentibus me.
Eripe.
Psalmus. Usquequo exaltabitur inimicus meus super me* respice et exaudi me Domine Deus meus.
Usquequo Domine oblivisceris.
Usquequo.
Psalmus. Red[ime me, redimet, redemisti, redemptionem]
Psalmus. Numquid.

AD MATUTINUM.

Psalmus L (Miserere mei Deus)*cum* Gloria.
Psalmus. Ad te.
Psalmus. Miserere mei.
Psalmus. Libera.
Psalmus. Tu Domine.
Psalmus. Tu.
Psalmus. Ad.
Psalmus. Domine.
Psalmus. Respice.
Psalmus. Læta[bitur, lætabimur, lætamini, lætentur, lætetur.]

Quelques-uns de ces centons paraissent avoir subi des intercalations assez maladroites, comme le verset *Illustra faciem* dans le psaume : *Eripe.* Dans deux cas l'erreur est le fait de l'éditeur; *numquid* du psaume *Ad te* appartient au verset deuxième; *ecce sicut* et *sicut* du psaume *Ad* appartiennent au premier verset. Il faut enfin signaler une particularité très digne de remarque Le premier verset du psaume *Tu Domine* offre cette légère variante : *Quia tu Domine.* Le *Quia* s'explique ici parce qu'il se rattache étroitement à l'antienne du centon. Voici ce fait assez rare pour être relevé :

Antiphona : Sedentes in tenebris, et umbra mortis : vinctos vinculis tu resolve Domine.
Quia tu Domine suavis, ac mitis...
Tu Domine Deus miserator...
Tu Domine adjuvisti [1].

Il faut remarquer que ces compositions ne justifient guère dans leur rédaction actuelle leur titre d'*Abecedaria.* Mais on ne doit pas oublier que toutes ces pièces ont été tellement remaniées ou abrégées, qu'elles ont à peu près perdu leur caractère primitif. Pour retrouver ce caractère on peut remonter aux manuscrits liturgiques. Voici les trois premières invocations du rituel des funérailles, tirées d'un manuscrit visigothique du XIe siècle (*codex 56* de l'Académie de l'Histoire, Madrid) dont nous devons la communication à dom Férotin :

Ad te clamantes exaudi, Christe, o Jhesu bone! tu illi parce.
Benigne Deus, aurem appone : rugitum nostrum pius intende.
Celitus alme rex omnis terre, januam vite tu illi pande.

et ainsi de suite sur toutes les lettres de l'alphabet. On en trouvera d'autres exemples dans ce manuscrit qui sera bientôt édité dans notre collection des *Monumenta Ecclesiæ liturgica.*

Sous cette forme, ces prières rappellent les *Miserationes* ou les *preces* de la Liturgie mozarabe [2]. Voyez ACCLAMATIONS, et surtout LITANIES et MOZARABE (LITURGIE).

X. CURIOSITÉS. — On lit dans une ancienne vie de saint Colomba conservée dans le *Lebar Brecc* [3] le récit suivant : « Quand vint pour lui [Colomba] le temps d'apprendre à lire, le prêtre alla trouver un certain devin qui demeurait dans le pays, pour lui demander quand il serait bon que l'enfant commençât à apprendre. Le devin examina le ciel; puis il dit : Écris pour lui maintenant son alphabet. On l'écrivit sur un gâteau. Et voici comment Colomba mangea le gâteau, la moitié à l'est de l'eau, et l'autre moitié à l'ouest (c'est-à-dire en Irlande). »

Il n'y a aucune apparence que cette pratique d'écrire l'abécédaire sur les gâteaux des petits enfants, qui constitue une classe épigraphique très spéciale, ait été imaginée par les Celtes, gens peu inventifs, dont l'art fut de conserver obstinément les coutumes qu'on leur avait fait une fois adopter.

Peut-être y a-t-il une allusion à un usage identique dans ces vers d'Horace, *Satir.*, l. I, I, v. 25, 26 :

Ut pueris olim dant crustula blandi
Doctores, elementa [4] *velint ut discere prima.*

L'ingénieux érudit à qui sont empruntés les éléments de cette note fait remarquer que les Romains employaient des lettres d'ivoire pour apprendre l'abécédaire aux enfants. Nous avons sur ce point le témoignage de Quintilien [5] et de saint Jérôme [6]; une pratique semblable existait au moyen âge comme le montrent les méreaux de plomb retirés de la Seine, à Paris, et marqués d'une lettre en relief [7]. « Des lettres en ivoire ou en plomb peuvent se conserver, mais des lettres en pâte de gâteau ne servent qu'une fois et disparaissent. Leur souvenir ne se garde que par des anecdotes. De l'anecdote de Cruithnechan, nous sommes forcés de descendre au XVIIIe siècle, où un écrivain anglais, Olivier Goldsmith nous fournit un texte des plus probants. Goldsmith était

[1] *Breviarium gothicum, P. L.*, t. LXXXVI, col. 980-989. — [2] *Ibid.*, col. 969-970. — [3] Ms. irlandais du XVe siècle, p. 31. Voy. W. Stokes, *Three middle-irish homilies*, in-8°, Calcutta, 1877, p. 102; cf. H. Gaidoz, *Les gâteaux alphabétiques*, dans *Mélanges Rénier, Bibliothèque de l'École des hautes études*, in-8°, Paris, 1887, p. 1 sq. — [4] « Sur l'étymologie d'*elementa* comme provenant du groupe des lettres LMN (de même que nous disons un ABC), voir une note de M. Havet dans les *Mém. de la Soc. de linguist.*, t. V, p. 45. » Note de H. Gaidoz, *loc. cit.*, p. 6 — [5] Quintillien, *Inst. or.*, l. I, c. I, § 26. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, CVII, 4, *P. L.*, t. XX, col. 871. — [7] *Plombs historiés de la Sambre*, dans la *Soc. d'arch. de Namur*, t. XIII, p. 452, cf. G. Bapst, *L'étain*, p. 184.

né en Irlande, mais je ne prétends pas pour cela que la pratique qu'il rapporte dérive du Cruithnechan. L'usage était certainement plus général, car un écrivain écossais du même temps, Smollett, y fait également allusion. « Il apporta à mes enfants, dit M. Primrose (le héros de Goldsmith), deux sous de pain d'épice chacun; ma femme résolut de le mettre de côté pour eux et de leur donner de temps en temps *par lettres* (c'est-à-dire par morceaux)[1]. » Et un personnage de Smollett dit : « Je lui apportai un ABC en pain d'épice[2]. » En Allemagne à la même époque, le pédagogue Basedow faisait apprendre l'alphabet aux enfants en leur donnant, pendant un mois et l'une après l'autre, les lettres de l'alphabet en pâte de gâteau[3]. Basedow n'avait certainement pas inventé le procédé; il l'avait seulement systématisé[4].

C'est encore d'un document d'origine anglaise qu'il nous reste à parler en finissant. Un poète inconnu, contemporain des derniers temps de la renaissance carolingienne, nous a laissé une composition, sous forme d'une série de tristiques, dans laquelle il expose les différentes propriétés des lettres[5]. Ce poème nous est parvenu dans plusieurs manuscrits du xe siècle[6]. Le titre ne nous apprend rien sur l'auteur, sinon sa nationalité[7]. Seul, le ms. de Chartres fait suivre le poème d'un commentaire contemporain sous ce titre : *Incipit expositio prescripti alfabeti*, ce commentaire s'arrête à la lettre R. Le ms. de Paris 2773 se distingue des autres leçons par l'addition de vingt-cinq vers pour les deux lettres Y et Z, dérangeant sur ce point l'ordonnance des tristiques. Cette pièce a été éditée par Müller[8] et H. Omont. Cette dernière édition rend superflue la consultation de celle qui l'avait précédée. En voici un specimen :

VERSUS CVIVSDAM SCOTI DE ALPHABETO

A { *Principium vocis veterumque inventio prima,*
Nomen habens Domini sum felix voce pelasga,
Exsecrantis item dira interjectio dico.

B { *Principium libri, mutis caput alter et ordo,*
Tertia felicis vere sum syllaba semper,
Si me græce legas viridi tum nascor in horto.

. . . .

INCIPIT EXPOSITIO PRESCRIPTI ALFABETI

A

1) *Principium vocis,* id est quia infans mox ut nascitur prima voce dicit A. *Veterumque inventio prima,* hoc est quia A littera prima litterarum inventa est, et ideo prima scribitur in alphabeto. — 2) *Nomen habens Domini s. f. v. p.,* id est quia apud Pelasgos, hoc est Græcos, *Alpha* appellatur A, et in apocalipsi Johannis Dominus dicit : Ego sum A et Ω. — 3) *Exsecrantis item d. i. d.* hoc est quia interdum A interjectio est exsecrantis, sicut habens in propheta : Et dixi A,A,A, domine Deus.

Nous aurons l'occasion de revenir à diverses reprises sur quelques indications fournies par le poème ou par le commentaire. H. LECLERCQ.

ABEL ET CAIN. Les sarcophages qui représentent Abel et son frère se sont bornés à un seul trait de leur vie, l'oblation des prémices au Seigneur, et ils se sont tenus très près du texte sacré : « Il advint que Caïn offrit au Seigneur les produits de la terre. Abel choisit parmi les premiers-nés et les plus gras de ses troupeaux. Dieu regarda l'offrande d'Abel et il ne regarda pas celle de Caïn[9]. »

Deux sarcophages d'Arles reproduisent cette scène[10] (fig. 23 et 24). Si l'on s'en rapporte aux monuments les moins mutilés, Caïn porte une gerbe d'épis et quelquefois des fruits. Abel présente un agneau. Le reste de la



23. — Abel et Caïn. Sacorphage du musée d'Arles. D'après une photographie.

composition varie sans qu'il soit possible de dégager un canon symbolique. Le sacrifice est généralement offert à Dieu représenté assis soit sur un rocher, soit sur un siège recouvert d'un voile, les pieds reposent sur le *suppedaneum.* Tantôt on voit le Christ portant un volumen, tantôt Adam et Ève, tantôt Adam seul.

Ces indications suffisent, d'autant que les monuments reproduits dans les anciens ouvrages de Bottari et ses contemporains laissent souvent à désirer pour l'exactitude. Une mosaïque de Ravenne, déjà signalée par Martigny, montre Melchisédech offrant le pain et le vin, et de l'autre côté Abel présentant un agneau[11]. L'allusion au sacrifice eucharistique n'est pas douteuse. Voir ABEL DANS LA LITURGIE.

ABEL DANS LA LITURGIE. Quoique la personne d'Abel ne tienne pas dans la liturgie et dans l'art chrétien primitif une place aussi importante que celle d'Abraham, elle mérite cependant d'être étudiée à part.

Le chapitre qui contient l'histoire d'Abel dans la Genèse ne paraît pas avoir fait partie en général des lectures du samedi saint qui ont rendu si populaire l'histoire de Noé ou celle d'Abraham. Naturellement la lecture du livre de la Genèse, à l'office de nuit durant la septuagésime et le carême, amène le chapitre d'Abel, mais cette lecture n'était pas encore pour lui donner un grand relief, au point de vue liturgique.

Ce qui est d'une importance beaucoup plus grande, c'est la mention du sacrifice d'Abel, à côté de ceux d'A-

[1] O. Goldsmith, *Vicar of Wakefield,* c. XII. — [2] Smollett, *Humphrey Clinker,* éd. Tauchnitz, p. 122. — [3] Grassberger. *Erziehung und Unterricht im klassischen Alterthume,* t. II, p. 267. — [4] H. Gaidoz, *loc. cit.,* p. 7, 8. — [5] Voy. H. Omont, *Poème anonyme sur les lettres de l'alphabet,* dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* Paris, 1881, p. 429 sq. — [6] Paris, Biblioth. nationale, *ms. lat. 2773* et *5001*; Chartres, *n. 55*; Leyde, *ms. Voss.,* q. 33. — [7] *Ms. lat. 5001,* fol. 23 : « *Versus cujus dam Scothi de AB* »; *ms. Leyde,* fol. 176 : « *Incipiunt versus cujusdam Scotti de alfabeto.* » Le *mss. lat. 2773,* fol. 108 v°, et le ms. de Chartres, fol. 1, n'ont aucun titre. — [8] L. Müller, dans les *Rheinisches Museum für Philologie,* Frankfurt a. M., 1865, t. XX, p. 357-365, 640. — [9] Gen., IV, 3 sq. — [10] Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles,* in-fol., Paris, 1878, pl. VI, XXVI. — [11] Ciampini, *Vetera monimenta,* in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. XXI.

braham et de Melchisédech, dans la prière du canon romain : *Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.*

L'auteur du *Liber pontificalis* nous dit que ces dernières paroles : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam,* furent ajoutées par saint Léon, et il n'y a pas lieu de mettre en doute son assertion. Quelques liturgistes se sont demandé si la pensée de l'auteur du *Liber pontificalis* n'était pas d'attribuer à saint Léon toute la prière *Supra quæ* [1]. Mais cette prière dans son ensemble paraît certainement antérieure, car il y est fait allusion dans un écrivain de la fin du IVe siècle, antérieur à saint Léon, l'auteur des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* [2], insérées parmi les œuvres de saint Augustin, et encore dans le *Liber de sacramentis* qui est quelque peu antérieur. C'est aussi l'avis du cardinal Bona et de Thomasi [3]. Nous pouvons donc dater cette mention au canon romain au moins du milieu du IVe siècle. Par cette allusion, le sacrifice d'Abel nous est donc donné comme une figure et une préparation du sacrifice du Christ.

Procope de Gaza, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 689 sq. (Lévitique, c. VIII, 28), fait aussi allusion à cette prière en ces termes : *Pater pacatus per mortem Filii, eum, ceu gratissimum accipiebat odorem, siquidem benigno vultu quemadmodum sacrificium Abelis, aspexit sacrificium Filii* [4]. Cette mention nous rappelle qu'il est à deux reprises question d'Abel dans l'épître aux Hébreux, XI, 4, et XII, 24, la première fois pour rappeler son sacrifice, la seconde pour rapprocher sa mort de celle de Notre-Seigneur. Mais toutefois ces deux allusions sont très discrètes, si on les compare à l'importance donnée dans la même épître aux sacrifices d'Abraham et de Melchisédech et à leur valeur figurative. C'est peut-être ce qui expliquerait que le sacrifice d'Abel dans la liturgie n'a jamais eu l'importance du sacrifice d'Abraham. Voyez ABRAHAM DANS LA LITURGIE.



24. — Abel et Caïn. Sarcophage de l'église Saint-Trophime. D'après Le Blant, *Les sarcophages d'Arles*, pl. XXVI.

Voici maintenant comment se partagent les liturgies au sujet du sacrifice d'Abel. Dans la liturgie ambrosienne, le canon du jeudi saint, qui est peut-être la forme la plus antique, ne mentionne pas les sacrifices de l'Ancien Testament [5]. Cependant deux autres manuscrits ambrosiens s'expriment comme la liturgie romaine [6], et de plus le *Liber de sacramentis*, que nous venons de citer et qui touche de près au rite milanais, mentionne Abel dans la formule *Post pridie* [7]. Enfin le très ancien manuscrit donné dans l'*Auctarium solesmense,* contient, dans une *missa cotidiana*, cette oraison *super oblata*, qui est caractéristique : *Deus, qui legalium differentias hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis, et pari benedictione sicut munera Abel santifica. Ut quod optulerunt ad maiestatis tuæ honorem cunctis proficiat ad salutem. Per Dom. nost.*, etc. [8]. Cette même oraison se retrouvera au Gélasien dans la série des oraisons pour les dimanches (*3a missa*) [9] et dans l'ancien Grégorien, au VIIIe dimanche après la Pentecôte, également dans l'oraison *Super oblata* [10]. Aujourd'hui, par suite de certains déplacements dans la série des oraisons et des lectures de ces dimanches, dont nous n'avons pas pour le moment à étudier la cause, elle est devenue la secrète du VIIe dimanche [11].

Signalons aussi dans la liturgie ambrosienne une préface, actuellement à la fête de saint Sylvestre (31 décembre) et à celle de la *Christophoria* (7 janvier), où se lit la mention des sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchizédech : *Æterne Deus, Majestati tuæ hostiam immolantes; cujus figuram Abel justus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedech sacerdos exhibuit; agnus vero immaculatus, et æternus Pontifex, natus hodie Christus implevit. Et ideo* [12]... Ce qui est plus curieux et nous donne une date antérieure, c'est que cette préface se retrouve au Gélasien, exactement dans les mêmes termes [13].

[1] Pamelius, *Liturgica latinorum,* Coloniæ, 1571, t. I, p. 572. — [2] Dans la 109e question. *P. L.*, t. XXXV, col. 2324 sq. — [3] Bona, *Rerum liturgicarum,* l. II, c. XIII, n. 3; Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia,* t. VI, p. 175, n. 1. — [4] Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. Sala, l. II, c. XIII, § 3, in-fol., Turin, 1753, t. III, p. 293. — [5] *Paléographie musicale,* Solesmes, 1896, t. V, p. 66. — [6] *Auctarium solesmense,* Solesmes, 1900, t. I, p. 94. — [7] IV, 6, *P. L.,* t. XVI, col. 464. — [8] *Auctarium solesmense,* t. I, p. 96. — [9] Muratori, *Liturgia romana vetus,* t. I, p. 688. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 168. — [11] Au missel de Léofric, elle est au IXe dimanche, *The Leofric missal,* Oxford, 1883, p. 118. — [12] *Missale ambrosianum,* in-fol., Milan, 1712, p. 33 et p. 46. — [13] Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. VI, p. 6.

Dans la liturgie mozarabe, les formules *Post pridie,* qui répondent généralement à l'anamnèse et à l'épiclèse romaine, portent plusieurs fois la mention des sacrifices de l'Ancien Testament. Le souvenir d'Abel se lit entre autres à la *feria II post Pascha* [1]. Quant aux manuscrits gallicans, dans lesquels, comme dans le mozarabe, le *Post pridie* varie chaque jour, le *missale gothicum* n'a pas une seule fois la mention d'Abel, le *missale Francorum* la porte une fois dans le *Super oblata* de la troisième *missa cotidiana* [2], le *missale gallicanum vetus* ne l'a pas une fois; cependant il faut remarquer que, dans une *Collectio post nomina,* nous trouvons cette allusion très claire, quoique le texte soit mutilé : *...sicut munus Abel justi sui... benedicat* [3]. Le *Bobbiense* y fait allusion dans la *contestatio* d'une messe votive [4], dans la *contestatio* de la *missa dominicalis* [5], enfin dans une *benedictio ad omnia* [6]. Le Gélasien contient aussi la mention d'Abel au canon [7].

L'absence de la mention d'Abel dans l'un ou l'autre des manuscrits gallicans que nous venons de citer n'est pas très significative, étant donné l'état fragmentaire de ces manuscrits. Ce qui a une tout autre valeur, c'est le texte du second concile de Mâcon : *ut omnibus dominicis diebus, altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant, et cum Abel vel ceteri juste offerentibus promereantur esse consortes* [8]. Ce texte, dont l'importance n'échappera pas aux liturgistes pour l'histoire du canon romain, prouve d'une façon décisive qu'au VIe siècle, en Gaule, l'offrande du pain et du vin par les fidèles est considérée comme un souvenir du sacrifice d'Abel aussi bien que dans la liturgie romaine, et que le canon employé chaque dimanche porte, comme le canon romain actuel, l'allusion aux sacrifices des justes de l'Ancien Testament.

Ainsi donc on peut dire que, d'une façon générale, les liturgies gallicanes, et à leur tête le canon romain, suivent une ligne parallèle : le pontife demande à Dieu le Père qu'il daigne regarder le sacrifice d'un œil propice, qu'il l'agrée comme il daigna agréer les sacrifices de l'ancienne alliance, celui d'Abel, celui d'Abraham, celui de Melchisédech.

Or les liturgies orientales, suivent une marche toute différente. Tandis que l'Occident insiste tout particulièrement sur l'idée du sacrifice, la *confirmatio sacrificii,* l'Orient, comme on l'a remarqué très ingénieusement, ne mentionne jamais dans ses épiclèses les sacrifices de l'Ancien Testament, préoccupé presque uniquement qu'il paraît être de porter la pensée des fidèles sur l'idée du *sacrement* et de la *communion* [9]. Ainsi ni les Alexandrins (Sérapion, saint Marc, etc.), ni les Byzantins (liturgies grecques anciennes ou en usage actuellement), ni les Syriens (sauf peut-être la seule exception des maronites que nous signalerons tout à l'heure) ne font allusion dans leurs épiclèses au sacrifice d'Abel, ni à ceux d'Abraham et de Melchisédech. Ceci, comme l'a fait remarquer dom Cagin, dans le passage que nous avons cité, a une importance capitale, parce que c'est une preuve que, si l'on veut classer ces liturgies, il faudra mettre d'un côté la liturgie romaine avec les liturgies occidentales ou latines, et de l'autre les liturgies grecques et orientales. C'est une des différences les plus frappantes entre l'euchologie occidentale du canon et l'euchologie orientale.

En dehors de l'épiclèse, on rencontre parfois dans ces liturgies la mention d'Abel. L'ancienne liturgie de saint Jacques en parle dans la prière du *Chérubicon* ou grande entrée [10]. Saint Basile la lui a empruntée, et la liturgie actuelle qui porte son nom, l'a conservée [11]. Les Abyssins et les arméniens rappellent le sacrifice d'Abel à la cérémonie de la préparation des oblats à la prothèse [12]. Enfin une seule fois il est mentionné dans l'anaphore, mais *avant* le Trisagion, dans la liturgie des constitutions apostoliques [13].

Nous avons parlé d'une exception dans la liturgie maronite : voici ce texte tel qu'il est cité par Bona, et d'autant plus curieux que l'allusion à Hélie pourrait être rapprochée de textes mozarabes [14] : *Deus qui acceptasti sacrificium Abel in planitie, et Noe in Arca, et Abrahæ in summitate montis, et Davidis in area Doson Jebusæi, et Heliæ in monte Carmelo, et quadrantes viduæ in gazophilacio, tu Dñe Deus accipe oblationes istas, quæ offeruntur tibi per manus meas nefarias et peccatrices, et fac in eis Dñe Deus memoriam bonam vivis et defunctis, pro quibus offeruntur, et benedic habitationes offerentium eas. Amen* [15].

Il faut signaler enfin la présence du nom d'Abel, à côté de quelques-uns des principaux patriarches, dans certaines litanies d'époque relativement récente, mais ce n'est pas là en liturgie un fait bien significatif. Car les litanies ont été de bonne heure hospitalières, et se sont ouvertes à tous les noms de saints, du Nouveau ou de l'Ancien Testament, à l'expression de toutes les dévotions publiques ou privées. Ce qui est plus curieux, c'est son absence dans nombre de cas, à propos de rites plus anciens et plus importants, où le patriarche Abraham intervient. Voyez ABRAHAM DANS LA LITURGIE. Nous citerons parmi ces litanies l'une des plus anciennes : *Abel justus et Noe Abraham atque isac iacob cum ioseph sacerdos Melchisedech intercedant pro me.* Ces *precationes,* dont le début est : *Te deprecor, pater sancte,* sont données d'après un très ancien manuscrit par Warren [16]. Dans la liturgie romaine, les litanies de la *commendatio animæ,* qui sont anciennes par leurs origines, contiennent, parmi les patriarches de l'Ancien Testament, les deux seules invocations : *Sancte Abel, sancte Abraham, omnis chorus justorum.*

F. CABROL.

ABERCIUS. — I. Les actes. II. La vie. III. L'épitaphe. IV. Interprétation. V. Explication. VI. Le symbolisme. VII. Bibliographie.

I. LES ACTES. — L'histoire de ce personnage est contenue dans deux écrits de valeur inégale : une vie que l'on trouve dans tous les passionnaires grecs au 22 octobre et une épitaphe retrouvée depuis l'année 1883.

II. LA VIE. — Cette pièce existe dans le texte grec original, elle fut donnée au public par Lipomannus et par Surius [17] dans une traduction latine. Baronius [18] la signale en marquant quelque défiance à son égard. Tillemont [19] la traite sévèrement tout en la qualifiant de célèbre. Peut-être l'étude directe du texte grec, qu'il n'a pas connu [20], lui eût-elle inspiré des observations

[1] *P. L.*, t. LXXXV, col. 491. Cf. *Paléographie musicale,* t. V, p. 88-91, où l'on étudie un certain nombre de ces *Post pridie.* — [2] *P. L.*, t. LXXII, col. 337. — [3] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, t. VI, p. 415. — [4] *P. L.*, t. LXXII, col. 542. — [5] *Ibid.*, col. 549. — [6] *Ibid.*, col. 571. — [7] Muratori, *loc. cit.*, t. I, p. 696. — [8] En l'an 585. Cf. Labbe, *Concilia,* can. 4, Venetiis, t. VI, p. 674, Cette offrande avait lieu après la préface. Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. LV. — [9] *Paléographie musicale,* Solesmes, 1896, t. V, p. 88-89. — [10] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* in-4°, Oxford, 1896, p. 41. — [11] *Ibid.*, p. 320, 401. — [12] *Ibid.*, p. 199, 420. — [13] *Ibid.*, p. 17. — [14] *Paléographie musicale,* t. V, p. 89. — [15] Bona, *loc. cit.*, l. II, c. XIII, § 3, t. III, p. 291. — [16] *The antiphonary of Bangor,* éd. Warren, in-4°, Londres, 1893, t. II, p. 91. — [17] Surius, *Vit. SS.*, au 22 octobre, p. 334-340. — [18] Baronius, *Martyrolog. roman.*, au 22 octobre; *Annales,* ann. 163, 1588, t. III, p. 10-15. — [19] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, 16 in-4°, Paris, 1694 et 1701, t. II, p. 299-300, 621-623; 12 in-fol., Bruxelles, 1732, t. II, p. 137, 298-299. — [20] Cave, *Hist. litt. scriptor. eccl.*, 1741, t. I, p. 66, fut dans le même cas; au contraire P. Halloix, *Illustrium ecclesiæ orientalis scriptorum vitæ et documenta,* in-fol., Duaci, 1636, t. II, p. 137 sq., avait eu le texte grec entre les mains; de même L. Allatius, *Diatriba de Symeonum scriptis,* 1664, p. 124, 130, et Agapius de Crète, Παράδεισος, 1683, p. 147-162.

plus profitables. Boissonnade [1], mis en éveil par l'épithète que Tillemont appliquait à cette vie, publia le texte gre son édition, établie d'après un seul manuscrit, le *110* du fonds Coislin, est peu satisfaisante. Le bollandiste Bossue donna le texte du *codex parisinus 1484* [2].

Il y aurait eu à collationner pour ces éditions un certain nombre de leçons contenues dans les manuscrits suivants :

Codd. Parisini (Bibl. Nationale, fonds Coislin), xe-xie siècles : *cod. 1480,* f. 171 verso; — xie siècle : *cod. 1484, cod. 1494, cod. 1495, cod. 1501*; — xiie siècle : *cod. 1503,* f. 140 recto; *cod. 1543,* f. 172 recto; — xiiie siècle : *cod. 1540,* f. 129 verso; — xive siècle : *cod. 110,* f. 105.

Codd. Vaticani græc., xie et xiie siècles : *cod. 798,* f. 202; *cod. 799,* f. 172; *cod. 801,* f. 136; *cod. 802,* f. 129.

La valeur historique de cette vie a été réhabilitée, pour une de ses parties au moins, de telle façon que l'on ne peut la traiter avec le dédain dont elle paraissait digne jusqu'en ces dernières années. Cette pièce raconte avec une visible complaisance que l'évêque Abercius, après avoir converti par ses prédications et ses miracles la ville de Hiérapolis en Phrygie, fut mandé à Rome par Marc-Aurèle qui lui demanda de délivrer sa fille Lucille du démon qui la possédait. Abercius fit l'exorcisme, puis il imposa au démon de transporter près de Hiérapolis un énorme autel de pierre qui ornait l'hippodrome de Rome. A son retour, il passa par la Syrie et la Mésopotamie, où il reçut le titre de ἰσαπόστολος. Il mourut peu après être rentré dans sa ville épiscopale où, par son ordre, l'autel miraculeusemen apporté de Rome lui servit de stèle funéraire. On y lisait une inscription que l'évêque avait composée. Cette int scription, transcrite par le rédacteur de la *Vie*, fut tenue dans le même discrédit que le reste du document dans lequel on l'avait insérée. On a signalé dans la vie d'Abercius des traits communs avec la Passion de saint Cyriaque qui fait partie des actes de saint Marcel [3]; en outre, on a tenté de rattacher le voyage à Rome à une tradition du Talmud de Babylone [4].

La *Vie* d'Abercius présente quelques garanties qui doivent être notées. L'auteur a rédigé son récit sur les lieux, en présence du monument, encore intact, d'Abercius. Il suit de là que les indications topographiques qu'il nous donne ont une valeur réelle, les traditions locales qu'il recueille méritent attention. Mais la date de la rédaction du document affaiblit un peu la valeur de ces légendes. M. Ramsay avait jugé tout d'abord que la *Vie* avait été rédigée dans sa forme actuelle entre les années 363 et 385 [5]. Mgr Duchesne abaisse avec vraisemblance la date du récit jusqu'au vie siècle. M. Ramsay a abandonné sa première opinion pour faire descendre ce document à une date postérieure. Lightfoot propose d'attribuer cet ouvrage à l'un des écrivains du groupe d'où sortit la *Vie* de Polycarpe (deuxième moitié du ive siècle) [6].

La *Vie* tout entière pourrait bien s'être inspirée de l'épitaphe exclusivement, car tous les épisodes qu'elle contient appartiennent à un fonds commun de légendes hagiographiques; il est possible qu'il y ait là un élément de détermination chronologique [7]. On croit même saisir quelque chose de cette amplification dans le rapprochement des noms de Nisibe et de saint Paul, dans l'épitaphe et la collation du titre de ἰσαπόστολος à Abercius par les habitants de Nisibe, émerveillés du récit de ses voyages qui ressemblaient aux pérégrinations des apôtres. Un fait matériel ajoute à cette vraisemblance. La *Vie* raconte qu'Abercius obtint, de l'impératrice dont il avait guéri la fille, la construction d'un établissement de bains auprès d'une source thermale qu'il avait fait jaillir par sa prière; or, le fragment d'épitaphe fut retrouvé encastré dans le mur du *Hammam* ou établissement de bains chauds [8]. Nouvel indice d'une information prise sur les lieux mêmes où avait vécu Abercius. On peut enfin rapprocher de cette *Vie* la composition métrique de Clément l'hymnologue qui vivait au ixe siècle et qui en a eu connaissance [9]. Lightfoot [10] présume que la lettre d'Abercius à Marc-Aurèle, à laquelle Baronius trouvait une saveur apostolique : *apostolicum redolens spiritum* [11], et qu'il égara [12], n'avait guère plus de valeur que la lettre du même empereur à Euxenianus, rapportée dans la *Vie*. On attribue, à Abercius, dans sa *Vie* [13], un βίβλος διδασκαλίας, dont Clément parle en ces termes, je ne sais sur quel fondement : βίβλον ἱερὰν διδασκαλίας κατέλιπες πρακτικὴν διδαχὴν πᾶσι τοῖς ἐπὶ γῆς καταγγέλλουσαν [14].

III. Épitaphe. — Cette épitaphe, dont la teneur avait surpris Tillemont, fut remarquée par dom Pitra, attiré alors vers ce genre de compositions par ses recherches sur un document similaire, l'épitaphe de Pectorius d'Autun, et sur le symbolisme chrétien de l'époque primitive. Ce document fut détaché de la *Vie* et étudié isolément d'après un texte constitué à l'aide des manuscrits de la Bibliothèque nationale [15]. Les erreurs et les manipulations dont le texte avait été victime au cours des transcriptions avaient tellement déformé l'œuvre primitive que l'éditeur se crut en droit de supposer le dommage plus grand encore qu'il n'était en réalité. Il parvint, à l'aide de Dübner, à recomposer vingt-deux vers qu'il s'efforça, sans y réussir toujours, de faire hexamètres. Cette reconstitution n'a plus, en majeure partie, qu'un intérêt littéraire [16]; l'effort tenté à son sujet ne pouvait vaincre les difficultés nombreuses qu'entraînait bien moins l'état précaire du document que le récit qu'il contenait. En 1883, à la suite de la découverte d'une stèle phrygienne offrant plusieurs points de contact avec l'épitaphe d'Abercius, M. Duchesne s'essaya à reproduire l'inscription d'Abercius telle que la donnent les manuscrits, en tenant compte des conjectures de dom Pitra et du document nouvellement découvert dont il vient d'être parlé [17]. Ce fut la dernière tentative faite dans ce genre un peu conjectural.

En 1882, M. Ramsay [18] découvrit à Kélendres, près de Synnade, dans la Phrygie Salutaire, une stèle chré-

[1] Boissonnade, *Anecdota græca*, Paris, 1833, t. v, p. 462-488. — [2] *Acta SS.*, au 22 octobre; 1858, oct., t. ix, p. 484 sq.; p. 515 sq., de la réédition de 1869. Texte reproduit par *P. G.*, t. cxv, col. 1211 sq. — [3] L. M. Hartmann, *Abercius und Cyriacus,* dans *Serta harteliana*, 1896, p. 142, 144. — [4] *Meila*, 17 *b*. Voy. Conybeare dans *The Academy*, juin 6, 1896, p. 468, n. 70. Cf. *Anal. boll.*, t. xvi, 1897, p. 76, et une version arménienne de la Vie d'Abercius, publiée par Conybeare dans le *Classical Review*, 1895. — [5] Ramsay, *The tale of saint Abercius*, p. 6 (tirage à part). — [6] Duchesne, dans la *Rev. des quest. hist.*, juillet 1883, p. 20-21, et Ramsay, dans le *Journ. of hellenic studies*, 1883, p. 245 sq.; Lightfoot, *Apost. Fathers*, part. II, t. i, p. 483. — [7] *Analecta bollandiana*, 1897, t. xvi, p. 76. — [8] Ramsay, dans le *Journal of hellenic studies*, 1883, p. 424 sq. — [9] Pitra, *Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, in-8°, Typis tusculanis, 1884, t. ii, p. 180 sq. — [10] *Loc. cit.*, p. 485. — [11] Baronius, *Martyrol. rom.*, oct. 22. — [12] *Annales*, année 163, n. 15. — [13] § 39. — [14] *Anal. sacra Spicil. solesm. parata*, t. ii, p. 185. — [15] Pitra, *Spicilegium solesmense*, in-4°, Paris, 1855, t. iii, p. 533, note 1. Pitra ne put retrouver le manuscrit dont Boissonnade avait fait usage pour son édition. — [16] Voy. Pitra, *loc. cit.*, p. 533-534. — [17] Duchesne, dans la *Revue des questions historiques*, 1er juillet 1883, p. 8. — [18] W. Ramsay, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1882, t. vi, p. 518; L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1882, t. iii, p. 135; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 77; W. Ramsay, dans le *Journal of hellenic studies*, 1882, t. vi, p. 27; L. Duchesne, dans la *Revue des quest. hist.*, juill. 1883, p. 11; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. ii, procem., p. xviii; F. Cumont, *Les inscript. chrétiennes de l'Asie Mineure*, n. 178; L. Duchesne, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École de Rome*, 1895; W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, n. 656; *Monum. Eccl. liturgica*, t. i, n. 2790. Pour l'ère de Phrygie, voy. Waddington, *Voyage archéol. en Grèce et en Asie Mineure*, gr. in-4°, Paris, t. iii, n. 980.

tienne portant une inscription datée de l'an 300, ère de Phrygie, qui est l'année 216 de l'ère chrétienne. L'inscription était ainsi conçue :

ΚΛΕΚΤΗΣΠΟ
ΕωΣΟΠΟΛΕΙ
ΟΥΤΕΠΟΙΗ
ΝΕΧωΦΑΝΕΙ
ΣωΜΑ ΤΟΣ ΕΝΘΑ
ΘΕΣΙΝΟΥΝΟΜΑ
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣΑΝΤ
ΝΙΟΥ ΜΑΘΗΤΗΣ
ΠΟΙΜΕΝΟΣ ΑΓΝΟΥ
ΟΥΜΕΝΤΟΙΤΥΜΒω
ΤΙΣΕΜωΕΤΕΡΟΝΤ
ΝΑΘΗΣΕΙΕΙΔΟΥΝΡω
ΜΑΙωΝΤΑ ΕΙωΘΗΣ
ΔΙΣΧΕΙΛΙΑ ΡΥΣΑ
ΚΑΙ ΡΗΣΤΗΠΑΤΡΙΔ
ΙΕΡΟΠΟΛΕΙΧΕΙΛΙΑ
ΧΡΥΣΑ ΕΓΡΑΦΗΕΤΕΙΤ
ΜΗΝΙϛΖΟΝΤΟΣ
ΕΙΡΗΝΗ ΠΑΡΑΓΟΥΣΙΝΚΑ
ΜΝΗΣΚΟΜΕΝΟΙΣ ΠΕΡΙΗΜωΝ

('Εικλεκτῆς πό(λ)εως ὁ πολεί(της) τοῦτ' ἐποίη(σα)
(Ζων ἵ)ν'ἔχω φανερ(ῶς?) σώματος ἔνθα θέσιν.
Οὔνομα 'Αλέξανδρος 'Αντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.
Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τ(ι)να θήσει.
Εἰδ' οὖν 'Ρωμαίων τα(μ)ξίω θήσ(ει) δισχείλια (χ)ρυσᾶ
Καὶ (χ)ρηστῇ πατρίδ(ι) 'Ιεροπόλει χείλια χρυσᾶ.
'Εγράφη ἔτει τ' μηνὶ ς' ζόντος.
Εἰρήνη παράγουσιν κα(ὶ) μνησκομένοις περὶ ἡμῶν.

Electæ civitatis civis hoc feci
vivens, ut habeam palam corporis hic sedem.
Nomen (mihi) *Alexander Antonii, discipulus* (sum) [*pastoris immaculati.*
Nemo autem sepulcro meo alterum quemvis superim- [*ponat.*
Sin vero (id fecerit) *inferat ærario Romanorum aureos et optimæ patriæ Hieropoli aureos mille* [*bis mille.*
Scriptum est anno CCC, mense VI (me) *vivente.*
Pax prætereuntibus et iis qui meminerint mei.

MM. De Rossi et Duchesne annoncèrent simultanément la découverte et l'intérêt qu'elle avait pour l'épitaphe d'Abercius. Les lacunes étaient rares et faciles à suppléer; on put donc adopter la lecture suivante :

« Citoyen d'une ville distinguée, j'ai fait ce [monument] de mon vivant afin d'y avoir (.... ?) une place pour mon corps. Mon nom est Alexandre, fils d'Antoine, disciple d'un saint pasteur. On ne doit pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien, sous peine d'amende : deux mille pièces d'or pour le fisc romain, mille pour ma chère patrie, Hiéropolis. — Écrit l'an 300, le sixième mois, de mon vivant. Paix aux passants qui se souviennent de moi. »

Rapprochée du texte des manuscrits, cette inscription s'adaptait presque exactement avec les premiers et les derniers vers de l'épitaphe d'Abercius. Toute la partie intermédiaire restait douteuse.

L'année suivante (1883), le même voyageur, M. Ramsay, revint à Hiéropolis et découvrit deux fragments de l'épitaphe d'Abercius encastrés dans la maçonnerie de l'établissement des bains publics. Ces fragments sont déposés depuis 1892 dans les galeries du Vatican. Ils contenaient les caractères suivants :

ΕΙΣ ΡωΜΗ
ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛ
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣ
ΤΟΛΟΝ ΧΡ
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ
ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Ε
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕ
ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑ
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑ
ΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟ
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ
ΠΙΣΤΙΣ
ΚΑΙ ΠΑΡΗΘΗΚΕ
ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Α
ΠΑΝ ΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘ
ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘ
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕ
ΛΟΙΣ ΕΣΘ

Ceci formait la partie centrale de l'épitaphe. Plusieurs lacunes auxquelles le texte des manuscrits ne s'adaptait pas exactement furent l'objet de discussions approfondies qui ont aidé à établir le texte que l'on peut tenir pour définitif. Nous le reproduisons à cette place. Les caractères majuscules ordinaires représentent l'inscription d'Alexandre, fils d'Antoine; les caractères d'épigraphie, l'inscription d'Abercius; les caractères minuscules, la leçon des manuscrits ou bien la restitution conjecturale du texte primitif.

ἐκΛΕΚΤΗΣ ΠΟλεΩΣ Ο ΠΟΛΕΙ
της τΟΥΤ ΕΠΟΙΗσα
ζῶν ἵΝ ΕΧΩ καιρῷ
ΣΩΜΑΤΟΣ ΕΝΘΑ ΘΕΣΙΝ
ΟΥΝΟΜ Αβέρκιος ὢν ὁ
ΜΑΘΗΤΗΣ ΠΟΙΜΕΝΟΣ ΑΓΝΟΥ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας
ὄρεσιν πεδίοις τε
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλου·
πάντη καθορῶντας
οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε
(τὰ ζωῆς) γράμματα πιστά
ΕΙΣ ΡωΜΗν ὃς ἔπεμψεν
ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛειαν ἀθρῆσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ἰδεῖν χρυσόσ-
ΤΟΛΟΝ ΧΡυσοπέδιλον
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν
ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕδον εἶδα
ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα Νίσιβιν
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑβας πάν-
ΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟμίλους.
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ
ΠΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
ΚΑΙ ΠΑΡΗΘΗΚΕ τροφὴν
ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απὸ πηγῆς
ΠΑΝ ΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρὸν ὃν
ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘενὸς ἁγνή
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φί-
ΛΟΙΣ ΕΣΘίειν διὰ παντός
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα
κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου
ταῦτα παρεστὼς εἶπον
'Αβέρκιος ὧδε γραφῆναι
ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ
δεύτερον ἦγον ἀληθῶς
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ
'Αβερκίου πᾶρ ὁ συνῳδός
ΟΥ ΜΕΝΤΟΙ ΤΥΜΒῳ ΤΙΣ ΕΜΩ
ΕΤΕΡΟΝ ΤιΝΑ ΘΗΣΕΙ
ΕΙΔ ΟΥΝ ΡΩΜΑΙΩΝ ΤΑμΕΙῼ
ΘΗΣΕι ΔΙΣΧΕΙΛΙΑ ΡΥΣΑ
ΚΑΙ χΡΗΣΤΗ ΠΑΤΡΙΔι ΙΕΡΟ
ΠΟΛΕΙ ΧΕΙΛΙΑ ΧΡΥΣΑ

Electæ civitatis civis
hoc feci
vivens ut habeam (quum tempus erit)
corporis hic sedem

Nomen mihi Abercius
discipulus (sum) *pastoris casti*
qui pascit ovium greges
in montibus et agris
cui oculi sunt grandes
ubique conspicientes.
Is me docuit
litteras fideles (*vitæ*).
Qui Romam me misit
regnum contemplaturum
visurumque reginam aurea-
stola aureis calceis decoram.
Ibique vidi populum splendido
sigillo insignem
et Syriæ vidi campos
urbesque cunctas Nisibin quoque.
Transgresso Euphrate, U-
bique vero nactus sum (familiariter) *colloquentes*
Paulum habens...
Fides vero ubique mihi dux fuit
Præbuique cibum
ubique piscem e fonte
Ingentem purum quem
prehendit virgo casta;
deditque a-
micis perpetuo edendum,
Vinum optimum habens
ministrans mixtum cum pane.
Hæc adstans dictavi
Abercius heic inscribenda
Annum agens septuagesimum et
(*uere*) *secundum.*
Hæc qui intelligit quique eadem sentit oret pro
Abercio.
Neque quisquam sepulcro meo
alterum superimponat.
Sin autem inferat ærario Romanorum
aureos bis mille
Et optimæ patriæ Hiero-
poli aureos mille

Les sources à l'aide desquelles le texte a été établi sont : 1° les *manuscrits* dont le détail a été donné plus haut; 2° les *épitaphes* d'Alexandre et d'Abercius; 3° les *commentaires* dont les noms suivent : H = Bollandistes, *Acta sanctorum*, oct., t. IX, notes au c. IV; P = Pitra, *Spicilegium solesmense*, in-4°, Paris, 1855, t. III, p. 533 sq.; G = Garrucci, dans la *Civiltà cattolica*, Roma, 1856; D^1 = Duchesne, dans la *Revue des questions historiques*, 1883; L = Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 2e éd., London, 1890; R = De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, prooemium; W^1 = Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archæologie*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1889; K = Harnack, dans les *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1895; M = Marucchi, dans le *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1895; D^2 = Duchesne, dans les *Mélanges de l'École française de Rome*, 1895; W^2 = Wilpert, *Fractio panis, Die älteste Darstellung des eucaristischen Opfers in der « Capella greca » entdeckt und erläutert*, in-fol., Freiburg-im-B., 1896; B^1 = Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897; B^2 = Batiffol, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, in-4°, Paris, 1897; B^3 = Batiffol, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1897.

Ligne 1. — Ἐκλεκτῆς πόλεος πολίτης, *cod. 1484*; Ἐ. π. [.....] πολίτης. H, P, G.; Ἐκ. π. π. D^1; Ο ΠΟΛΕΙτης. Les mss. avaient supprimé l'article ὁ avant πολίτης ne faisant égard qu'au sens, la quantité impose cet article afin que la première syllabe de πολίτης soit comptée comme longue. Cf. A, R, W^1 K, M; ὁ πολίτης L, D^2, B^2.

Ligne 2. — τόδ ἐποίησα, *cod. 1484*; τόδε [.....] ποίησα. H; τὸδε [.....] ἐποίησα, P, G; τΟΥΤ ΕΠΟΙΗσα, A, $D^{1,2}$, R, L, $W^{1,2}$, K, M, B^2.

Ligne 3. — ζῶν, ἵν ἔχω καιρῷ, *cod. 1484*; ζῶν ποίησα πολίτης ὡς ἂν ἔχω καιρῷ, H; ζῶν, ἵν'ἔχω καιρῷ. P; ζ. ἵνα ἔχω κ. G; ζῶν ἵΝΕΧΩ..., A; ζῶν, ἵ.ε.κ.,D^1, L; ζῶν ἵ.εκ. R, W, K, D^2, M, B; καιρῷ; tous les codd., H, P, G; ΦΑΝΕΙ....Α· φανερ[ως], Rossi, *Bull.*, 1882, p. 79; φανερ[αν] Maunoury; Ramsay, *Journ. of hell. stud.*, 1883, p. 481 sq.), hésite entre ces deux lectures. Tous les manuscrits s'accordent à repousser ce mot de l'épitaphe d'Abercius et à employer καιρῷ dans lequel Ramsay croit retrouver les vestiges de la paléographie épigraphique du mot φανερως; καιρῷι $D^{1,2}$, L, K, M, B^4; καιρῷ (?), R, W^1.

Ligne 4. — σώματος ἐνθάδε θέσιν, *cod. 1484*; σ. ἐνθάδε θήκην, H; σ. ἔνθα θέσιν, P. G, A; σ. ἐνθάδε θ., D^1; σ. ενθα. θ., L, R, W^1, K. D^2, B^2.

Ligne 5. — τοὔνομα Ἀβερκιός· ὁ ὤν, *cod. 1484*; τοὔνομ' Ἀβερκιος, ὢν ὁ, H; τοὔνομ' Ἀβερκιός εἰμι, P; τοὔνομα Ἀβερκιός εἰμι, G; ΟΥΝΟΜ, A; οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὤν, D^1; ο. Ἀ, εἰμι, L; ο. Ἀ. ὢν ὁ, R, W, M, K, D^2, B, Ramsay (dans *Academy*, 1884, p. 174). *Cod. 1540* et *Coisl. 110* s'accordent avec le *titulus* d'Alexandre οὔνομ'; les autres portent τοὔνομα. Les *Vatic. gr. 799* et *801* ont Ἀυέρκιος. Ramsay a rencontré deux fois en Phrygie — à Prymnessos et aux environs — la leçon Ἀβιρκιος (voy. Lightfoot, *op. cit.*, p. 485). Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI, mentionne un Ἀουιπκίος Μάρκελλος. Les inscriptions nomment un AVIRCIVS (*Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 12923) et un AVERCIVS (*Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1052).

Ligne 6. — μαθητὴς Ποιμένος ἁγνοῦ, *cod. 1484*, H, P, G, A et tous désormais.

Ligne 7. — ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας, *cod. 1484*, H, P et les autres (excepté G qui ne reprend qu'au v. 10).

Ligne 8. — οὔρεσι πεδίοις τε, *cod. 1484*; ὄρεσιν πεδίοις τε, *cod. 110*; ὄρεσι, *Vat. gr. 799*; ὄρεσίν τε πέδοις τε, Π; ὄρεσιν πεδίοις τε, P (ὄρεσι π. τ., D^1), L, R, $W^{1,2}$, K, D^2, M, B^2; οὔρεσι π. τ., B^1; οὔρεσιν ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας πεδίοις τε, Ramsay.

Ligne 9. — ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους, *cod. 1484*; et tous.

Ligne 10. — πάντα καθορόωντας, *cod. 1484*; πάντ' εἰσορόωντας, H; κατὰ πάνθ'ὁρόωντας, P., Ramsay (*op. cit.*), *ex coniectura*, remarque R. Tous les mss. repoussent cette lecture, la plupart portent πάντα, *cod. 110* : πάντη, et L, $D^{1,2}$, R, W, M, K, $B^{1,2}$ ont la même leçon.

Ligne 11. — οὗτος γάρ με ἐδιδαξε, *cod. 1484*; ο. γ. μ'εδ., H, P; με ἐδ., G; ο.γ.μ' ἐδίδαξεν, D^1; ο. γ. μ' ἐδιδαξε, L, R, W, K, D^2, $B^{1,2}$; ο. γ. μεδιδαξε, M.

Ligne 12. — γράμματα πιστά, *cod. 1484*, et de même les autres mss.;... γ. π,, H; [τὰ ζωῆς] γ. π., P; [θεοῦ τὰ] γ. π., G;... γ. π., $D^{1,2}$, L, R, W^1, K, $B^{1,2}$; διδάτκων, Ramsay (*op. cit.*); [τὰ ζωῆς] γ. π., M, Lingens, W^2.

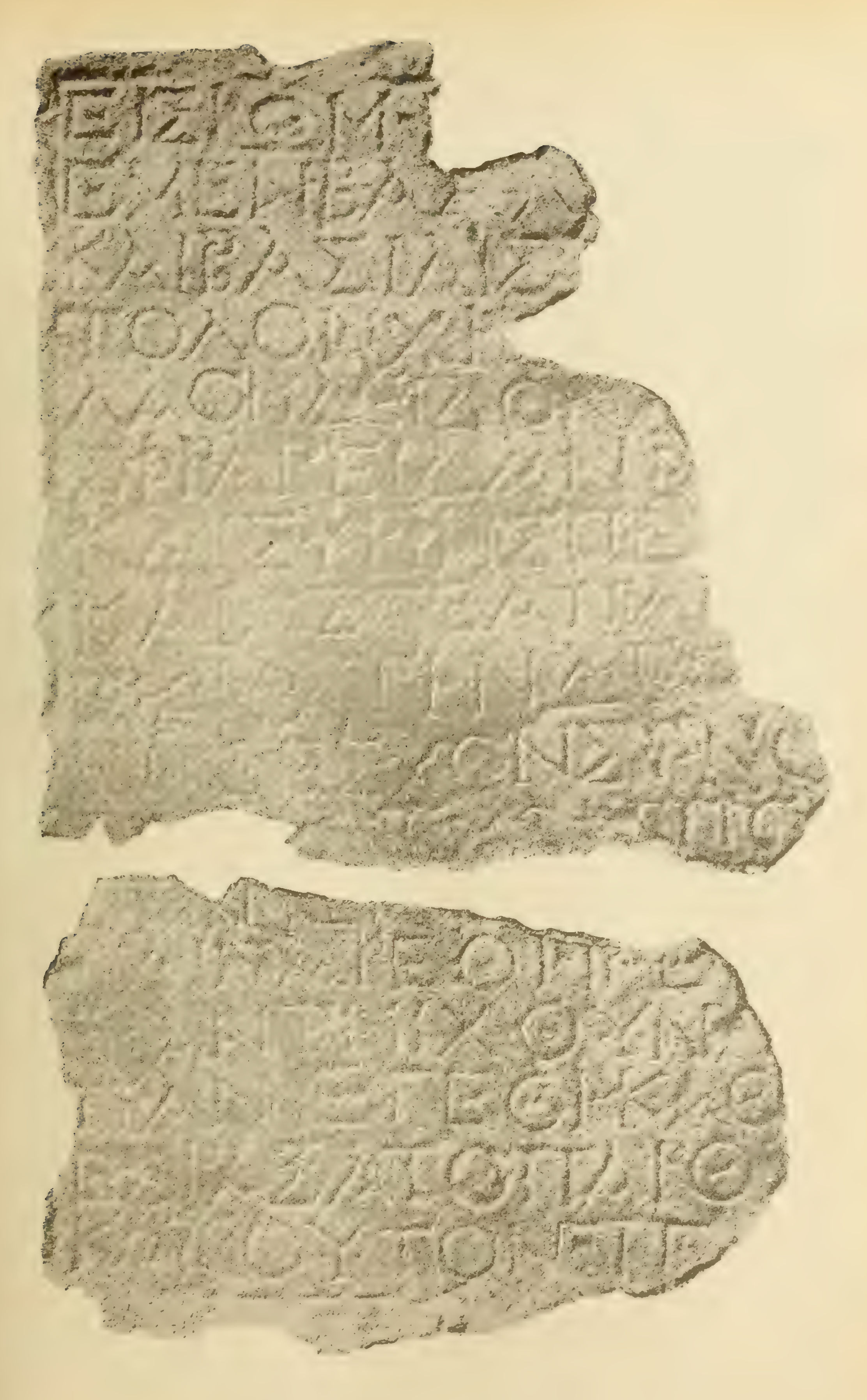
Ligne 13. — ΕΙΣ ΡΩΜΗν ὃς ἔπεμψεν, épitaph. et *cod. 1484*, H; (ε. Ῥ. ο. ἔπεμψέ, P, G, D^1), et les autres.

Ligne 14. — ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛ, épitaph.; ειαν ἀθρῆσαι, *cod. 1484*; ειον ἀθ., H; ειαν, P, $D^{1,2}$; ηαν, L; ειαν, la plupart des manuscrits, et D^2, M, Lingens, W^2, B^2, [3]; βασιλη ἀναθρῆσαι, Zahn, K; βασιλῆαν R, W^1, Dieterich, B^1.

Ligne 17. — ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ, épitaph.; λαὸν, *populum*, tous, à l'exception de Hirschfeld et Dieterich qui traduisent λᾶον, *lapidem*.

Ligne 18. — ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Ε., épitaphe; σφραγεῖδα. mss.; Εχοντα, tous.

Ligne 19-20. — ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕ [δον εἶδα] ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑ[ντα Νίσιβιν], épitaphe avec les suppléments proposés par L, R, W, M, B^2. Tous les mss. portent εἶδον, quelques-uns (p. ex. *cod. 1484*) le font précéder de χώρας; πέδον εἰσεῖδον, P, G; πεδον εἶδον, $D^{1,2}$,K; πάντα Νίσιβιν, *cod. 1484*. L'inscription confirme la lecture des mss. La quantité du mot Nisibe a fait quelques difficultés; en syriaque *N'tsibhin*, en grec Νασιβίς, Νεσιβίς, Νισιβίς (Étienne de Byz., à ce mot, cf. Müller, *Frag. histor. græc.*



INSCRIPTION D'ABERCIUS

CONSERVÉE AU MUSÉE DU VATICAN

t. III, p. 571; t. IV, p. 526, et Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *De monophys.*) Après Νίσιβιν plusieurs mss. ont δ', le τ' serait préférable.

Ligne 22. — ΤΗ Α ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟ, épitaphe; [πάν]τας, *cod. 1484* et presque tous les mss; [παν]τὶ pour [παν]τη. *cod. 110;* voyez plus bas, ligne 24; συνομηγύρους, *cod. 1484, 110* et les autres mss.; ἔσχον ὁμηγερέας, H; συνομηγυρέας, P; « ici, dit D[1], le texte est en trop mauvais état pour que l'on puisse rétablir le vers avec certitude. » ΣΥΝΟ, épitaphe; συνο[παδούς], Ramsay; συνο[μίλους], L (ou bien συνομήρεις et συνομήθεις), R, W, M; συνο[παδούς], D[2]; συνο[μηγυρους], B[2]; συνο[μηγύρους], K; συνο[δίτας], Dieterich.

Ligne 23. — Παῦλον ἔσωθεν, *cod. 1484* et la plupart des mss.; *cod. 110* omet la ligne 23; *Collectosque habui cunctos, intus quoque Paulum,* H; Π. ε., P; ἔωθεν, Dübner; καὶ συνομηγυρέας Πέτρον καὶ Παῦλον ἔσωθεν, G; ΕΠΟ [μην], Ramsay, L; ΕΠΟ[χων] (ἐπ'ὀχῶν), Hirschfeld; ΕΠΟ[πτην], Hilgenfeld; ΕΠΟ[ρεύθην], Lingens; ΕΠΟ [χον], B[1]; ces lectures semblent peu satisfaisantes, R, W[1,2], D[2], K, M, B[2]. Clément l'hymnographe a pu s'inspirer de ce passage lorsqu'il dit d'Abercius : κληρωσάμενον ἐν πνεύματι τὸ τοῦ Παύλου καύχημα, *hæredem factum in spiritu gloriæ Pauli.* Pitra, *Anal.*, t. II, p. 184.

Ligne 24. — ΠΙΣΤΙΣ, Ramsay, R, L, D[2], M, W[1,2], Lingens, Zahn, B[1]; ιστις, B[2]; ησπις, K; νηστις ou πιστις, Dieterich. « Il n'y a de visible, dit D[2], avant les lettres ΣΤΙΣ, que la partie inférieure des deux jambages verticaux : la ligne oblique où M. Dieterich voit l'indication d'un Ν est une cassure de la pierre en dehors de l'alignement horizontal des lettres. Ainsi le marbre ne donne ni ΒΑΣΙΛΗΑΝ ni ΝΗΣΤΙΣ. Pour savoir ce que portait l'inscription nous n'avons d'autre ressource que de consulter la vie d'Abercius. Or celle-ci donne βασιλειαν et πιστις. » Codd. : δὲ παντί, *Vatic. 798,* πάντη δὲ, de même L, R, W, M, K, D[2], B[1,2]; παντὶ προῆγε, *cod. 1484;* πίστις δὲ προῆγε, H, G (π. δ. προσῆγε, P), D[1]; πιστ. παντ. δ. πρ., R, W[1,2] D[2], K, M, B[1,2].

Ligne 25. — ΚΑΙ ΠΑΡΗΘΗΚΕ, épitaphe; τροφὴν, *cod. 1484, 110,* H, P, G, D[1,2] R, L et tous les autres.

Ligne 26. — ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Α, épitaphe; πάντη (παντὶ), *Cod. paris. 1540,* tous les autres mss. omettent et H, P, G; D[1] : τροφὴν πάντη, ἰχθὺν; C'est ici probablement, et dans les livres sybillins, VII, 217 sq., les plus anciennes citations de l'ἰχθυς; ἀπὸ γῆς, *cod. 1484, Vat. 798;* ἀπὸ τῆς γῆς, *Vat. Reg. gr. 56;* ἀπὸ πηγῆς, H, P, G, D[1] et tous désormais.

Ligne 28. — οὗ, *cod. 110;* les autres comme dans l'épitaphe.

Ligne 30. — ΛΟΙΣ ΕΣΘ, épitaphe; [φί]λοις ἐσθίειν διαπαντός, mss., H, P, M; εσθειν, G, D[1,2], L, R, W, K, M, B[1,2], et les autres.

Ligne 31. — *Cod. 110* omet; οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, *cod. 1484* et plusieurs autres mss., H, P, G, D[1,2], L, R, W, K, M, B[1,2] et les autres.

Ligne 32. — *Cod. 110* omet; κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου, *cod. 1484* (κέρασμα ἔχουσα, *Paris. 1540*), H, P, G, D[1] et les autres.

Ligne 35. — δ'ἔτος, *cod. 110.*

Lignes 37-38. — Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός, *cod. 1484;* ταῦτα ὁ νοῶν εὖξαι, la plupart des mss.; H, P, D[1,2], R, L, K, M conservent, sauf quelques modifications, la leçon du *cod. 1484* : ὑπὲρ μου, H, P; G omet εὖξαι; *cod. 110* et plusieurs mss. de Paris, à l'exception du *cod. 1484,* εὔξαιτο, *Vatic.*, L, R, M; εὔξαιθ' ὑπερ, D[1,2], K, Dieterich, Lingens, B[1,3], tous les mss.; ὑπὲρ 'Αβερκίου, D[1,2], R, W, L qui juge probable ὑπὲρ μοῦ au lieu de ὑπὲρ 'Αβερκίου, M, K, B[1,2]; ταῦθ'ὁρόων εὔξαιτ' ὑπὲραὐτοῦ, Ramsay; *cod. 110* omet πᾶς ὁ συνῳδός.

Ligne 39. — οὐ μέντοι τύμβῳ (*var.* τύμβον) τις ἐμῷ (*var.* ἐμοῦ) jusque ἕτερον (ligne suivante) le *titulus* d'Alexandre est d'accord avec le *cod. 110,* les autres mss. ont τύμβον ἕτερόν τις ἐπ' ἐμου, ou bien τύμβον τις ἐμοῦ ἕτερον, ou ἀπ 'εμοῦ.

Ligne 40. — Tous les mss. : ἐπάνω θήσει; ἕτερον ἐπ' ἐμοῦ ἐπιθήσει, H; ἕτ. ἐπ. θήσεις, P, G; Τι ΝΑ, épitaphe d'Alexandre et dans l'épit. d'Abercius, D[1,2], Ramsay, R,W, B[1,2], M; ἕτερον ἐπιθήσει, L; ἐπάνω θήσει, K.

Lignes 41-42. — Tous les mss. et l'épitaphe d'Alexandre : Εἰ δ'οὖν, 'Ρωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ. C'est ici un vers de sept pieds et demi. La faute est évidente; pour rétablir le texte primitif il faut substituer aux mots : 'Ρωμαίων ταμείῳ l'expression τῷ φισκῳ qui est fréquente dans les mentions du même genre que celle d'Abercius.

Lignes 43-44. — ἱερόπολει, Al.; ἱεράπολει, tous les mss.; le *cod. 110* omet ce dernier vers.

Ce commentaire critique peut être contrôlé à l'aide des divers fac-similés publiés par MM. Wilpert [1], de Waal [2], Marucchi [3], et par celui que nous donnons nous-mêmes d'après un estampage pour l'inscription d'Abercius (fig. 25); par les reproductions de De Rossi [4] et Mgr Duchesne [5], pour celle d'Alexandre.

'Εκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' 'Αβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας
οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε (τὰ ζωῆς) γράμματα πιστά.
ΕΙC ΡΩΜΗν ὃς ἔπεμψεν ΕΜΕΝ ΒΑCΙΛειαν ἀθρῆσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ἰδεῖν χρυσόσΤΟΛΟΝ ΧΡυσοπέδιλον.
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕδον εἶδα ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα, Νίσιβιν,
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑβας· πάνΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟμίλους.
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ[illegible], ΠΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε,
ΚΑΙ ΠΑΡΗΘΗΚΕ τροφὴν ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απὸ πηγῆς
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ, ΚΑΘαρὸν' ὃν ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘένος ἁγνή
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φίΛΟΙ ΕΣΘίειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον 'Αβέρκιος ὧδε γραφῆναι·
ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ 'Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει·
εἰ δ' οὖν, 'Ρωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ,
καὶ χρηστῇ πατρίδι 'Ιεροπόλει χίλια χρυσᾶ

« Citoyen d'une ville distinguée, j'ai fait ce [monument] de mon vivant afin d'y avoir un jour une place pour mon corps. Je me nomme Abercius; je suis disciple d'un saint pasteur, qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout. C'est lui qui m'a enseigné les écritures sincères. C'est lui qui m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine, et voir une reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibe au delà de l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des confrères. J'avais Paul... la foi me conduisait partout. Partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain. — J'ai fait écrire ces choses moi, Abercius, à l'âge de soixante-douze ans. Que le confrère qui les comprend, prie pour Abercius. On ne doit pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien

[1] *Fractio panis, Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der « Cappella greca » entdeckt und erläutert, mit 17 Tafeln und 20 Abbildungen,* in-fol., Freiburg im Breisgau, 1895, p. 124 pl. XVII. — [2] *Römische Quartalschrift für christl. Alterthumskunde und für Kirchengesch.*, in-8°, Rom., 1894, t. VIII, p. 328. — [3] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, pl. III-VI, VII. — [4] *Inscript. christ. urb. Romæ,* t. II, part. 1, proœm., p. XVIII. — [5] *Mélanges de l'École de Rome,* t. XV (1895), pl. I.

sous peine d'amende, deux mille pièces d'or pour le fisc romain, mille pour ma chère patrie Hiéropolis [1]. »

IV. L'INTERPRÉTATION. — L'interprétation de cette épitaphe a donné lieu à plusieurs tentatives. Leur audace a provoqué chaque fois une polémique très vive à laquelle se sont mêlés des savants d'une compétence telle, que, la lutte achevée, il est permis de n'accorder plus aux vaincus qu'une simple mention. En effet, la discussion est close.

1° En 1894, M. G. Ficker s'efforça de démontrer qu'Abercius fut un prêtre de Cybèle dont l'épitaphe vante le zèle au service de la déesse [2]. Quelques jours plus tard, O. Hirschfeld appuya cette thèse d'un nouvel argument [3]. Malgré ce renfort, le système fut traité avec une extrême rigueur [4]. De Rossi ferma la discussion par ces paroles : *Lo stravagante paradosso è di tanta e cosi manifesta assurdità, che stimerei perdere il tempo, se mi accingessi a confutarlo* [5].

2° En 1895, M. Ad. Harnack reprit en l'atténuant la thèse de M. Ficker [6]. Il substitua à l'origine païenne 'influence d'un syncrétisme particulier dont on trouverait d'autres traces en Asie Mineure, et se borna au rôle d'amonceleur de nuages. M. Zahn fit observer l'arbitraire et l'insuffisance de l'hypothèse de cette sorte de syncrétisme dans lequel entreraient certains éléments chrétiens, à peu près juste ce qu'il faut pour expliquer les parties de l'inscription manifestement rebelles à toute autre interprétation [7]. M. Duchesne acheva de déblayer la route [8]. Les Bollandistes adoptèrent ses conclusions avec quelques réserves en ce qui concerne le culte d'Abercius à Hiéropolis [9].

3° En 1896, M. Dieterich transforma la théorie, qu'il présenta étayée d'arguments nouveaux et à laquelle il attira des adhésions éclatantes et enthousiastes [10]. Suivant M. Dieterich, le saint pasteur dont le regard atteint partout, n'est pas, comme on le croyait, le Christ, mais Attis dont Abercius était prêtre. Les écritures sincères que le dieu phrygien lui a apprises, sont les formules sacrées enseignées dans ses mystères.

Ce même dieu ou, en d'autres termes, la communauté de ses fidèles, l'envoya à Rome pour assister au mariage que l'empereur Héliogabale fit célébrer solennellement en 216 entre Élagabal, son idole syrienne, et la déesse *Cælestis* de Carthage. Ce sont là le roi et la reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or, et celle-ci ne désigne donc pas l'Église romaine qu'on avait voulu y reconnaître. Le λαός que vit Abercius est la pierre sacrée d'Émèse, qui fut à cette occasion promenée sur un char dans les rues de Rome. Plus tard Abercius a visité les sanctuaires de Syrie, conduit par Nestis, la déesse de l'eau et du jeûne; il a mangé non pas l'ἰχθύς des chrétiens, né de la Vierge, mais les poissons sacrés d'Atargatis, que les prêtresses seules avaient le droit de pêcher. Il a consommé aussi du pain et du vin, mais il s'est soigneusement abstenu de viande, nourriture prohibée.

Cette interprétation, « appuyée sur un appareil d'érudition extraordinaire [11], » fut réfutée par M. Fr. Cumont, à qui j'ai emprunté le résumé de l'explication de M. Dieterich [12]. Nous avons dit quelles raisons nous croyons avoir de tenir cette réfutation pour définitive [13] et, en adoptant l'opinion commune, nous nous joignons à ceux qui pensent « qu'il y a quelque présomption que ce n'est point sur des solutions fausses que s'accordent tant de spécialistes et de bons esprits qui se sont occupés récemment de la fameuse inscription [14] ».

V. L'EXPLICATION. — L'état dans lequel se trouve la matière subjective de l'épitaphe, la collation du texte des manuscrits avec le texte lapidaire d'Alexandre ont donné lieu à plusieurs questions.

1° *De la date de l'épitaphe.* — Le *titulus* d'Alexandre trouvé à Kélendres, l'ancienne Hiéropolis, contient huit vers dont six reproduisent à très peu de chose près l'épitaphe d'Abercius. La question d'antériorité pour l'une ou l'autre ne repose sur aucun argument objectif : dès lors, elle est, comme toute critique interne, à la merci des systèmes. Un esprit critique ne peut s'avancer sur ce terrain [15]; quoi qu'il en soit, la conclusion généralement admise en faveur de l'antériorité d'Abercius peut être maintenue et par conséquent l'épitaphe considérée comme antérieure à l'année 216 de notre ère.

2° *L'identification du personnage.* — Plusieurs documents mentionnent un personnage nommé Ἀβέρκιος.

a) L'épitaphe ne lui donne aucun titre.

b) L'auteur de la *Vie* qui accueille l'épitaphe comme étant celle de son héros ne met pas en doute sa qualité d'évêque.

c) L'historien Eusèbe a conservé des fragments d'un traité antimontaniste, écrit dans la région où vécut Abercius et adressé à un certain *Abercius Marcellus* (Ἀουίρκιε Μάρκελλε) [16]. Le prologue de cet écrit constate que son auteur, Abercius et un troisième personnage nommé Zotique d'Otrous étaient prêtres, c'est-à-dire très probablement évêques. Abercius paraît avoir joui d'une certaine autorité sur ses collègues, puisque l'un d'eux recevait ses désirs comme des ordres : ἐπιταχθεὶς ὑπὸ σοῦ συγγράφαι. De ces linéaments nous pouvons rapprocher plusieurs observations. M. Ramsay a identifié la ville d'Otrous dont Zotique était évêque. Otrous était située en Phrygie Salutaire et relevait de la métropole de Synnade; l'emplacement de la ville donne encore lieu à quelque hésitation, toutefois on ne saurait le chercher ailleurs que dans la vallée de Sandukly. Le siège épiscopal d'Abercius, Hiéropolis, était voisin de ces lieux. Cette première constatation donne à la suscription du traité antimontaniste un intérêt particulier, puisque l'époque à laquelle il fut écrit doit aider à déterminer l'époque exacte où vécut Abercius. Le traité fut écrit plus de treize ans après la mort de la prophétesse montaniste Maximille, pendant ce laps de temps aucune des prédictions sinistres de cette femme ne s'était réalisée, on n'avait vu « ni guerre locale, ni guerre générale; les chrétiens eux-mêmes jouissaient d'une tranquillité persévérante par la grâce de Dieu [17] » : οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος. On a placé cette longue période

[1] L. Duchesne, dans les *Mélanges de l'École de Rome,* 1895, p. 157; Salomon Reinach, dans la *Revue critique,* 1896, t. II, p. 448; Fr. Cumont, *L'inscription d'Abercius et son dernier exégète,* dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique,* 1897, p. 89 sq. — [2] Gerhardt Ficker, *Der heidenische Charackter der Abercius-Inschrift,* dans les *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* in-8°, Berlin, 1er févr. 1894, p. 87-112 — [3] O. Hirschfeld, *Zu der Abercius-Inschrift,* dans le même recueil, 22 février, p. 213. — [4] Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 15 mars 1894, p. 117; V. Schultze, *Aberkios von Hieropolis,* dans *Theologisches Literaturblatt,* 1894, n. 18, 19, cf. n. 30. *Analecta bollandiana,* Bruxellis, 1894, t. XIII, p. 402; Wilpert, *Fractio panis,* appendice : Inscription d'Abercius; Marucchi, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1895, t. I, p. 17-41. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1894, p. 68. — [6] *Zur Abercius-Inschrift,* dans les *Texte und Unters.,* 1895, t. XII, fasc. 4, 28 p. — [7] Th. Zahn, *Eine altchristl. Grabinschrift und ihr jungstes Auslegen,* dans la *Neue kirchl. Zeitschrift,* 1895, t. VI, p. 863-886. — [8] *L'épitaphe d'Abercius,* dans les *Mélanges de l'École de Rome,* in-8°, Rome, 1895, p. 155-182. — [9] *Anal. bolland.,* 1896, t. XV, p. 333. — [10] A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios,* 1896, p. VII, 54. Cf. Sal. Reinach, *loc. cit.;* C. Weymann, dans l'*Histor. Jahrbuch,* in-8°, Münster, 1896, p. 904. — [11] *Anal. bolland.,* 1897, t. XVI, p. 74. — [12] *L'inscription d'Abercius et son dernier exégète,* dans la *Revue de l'instr. publ. en Belgique,* in-8°, Bruxelles, 1897, p. 91. — [13] Voy. aussi *Anal. bolland.,* 1897, t. XVI, p. 74-77. — [14] *Ibid.,* 1896, t. XV, p. 332. — [15] Fr. Cumont, *op. cit.,* p. 92, note de la page 91; Piolin, dans Pitra, *Anal. sacr. Spicil. solesm. parata,* t. II, p. XXVII; J. B. Lightfoot, *Apostol. Fathers,* part. II, t. I, p. 479, note 1; *Anal. bolland.,* 1897, t. XVI, p. 75. — [16] Eusèbe, *Hist. eccl.,* V, XVI, *P. G.,* t. XX, col. 464-465. — [17] *Ibid.*

de paix entre les années 198-211 [1], ce qui semble peu compatible avec la longue guerre de Bretagne (207 à 210), assez grave pour réclamer la présence de l'empereur, et d'autre part avec les persécutions en Afrique et en Asie à la suite de l'édit de 202 [2]. A vrai dire les objections de ce genre n'ont le plus souvent qu'une importance subjective; quoi qu'il en soit, un autre intervalle chronologique a été plus généralement regardé comme satisfaisant à la remarque de l'anonyme antimontaniste [3]; on a adopté le règne de Commode qui dura près de treize ans (17 mars 180-31 décembre 192), fut relativement pacifique et sur la politique religieuse duquel l'influence de Marcia eut le plus heureux effet [4]. On peut donc accepter la date 193 pour la rédaction du traité. Cette chronologie s'accorde avec la *Vie* d'Abercius pour lui faire exercer son ministère sous Marc-Aurèle, elle s'accorde aussi avec la paléographie de l'épitaphe. En effet, l'inscription d'Alexandre qui remonte à l'année 216 est notoirement plus récente que celle d'Abercius qui a encore les formes archaïques supplantées dans l'autre par les formes lunaires.

Abercius	*Alexandre*
E.	.Є
Σ.	. C et même ⊏

Abercius est également seul à offrir les formes antiques suivantes :

H, Θ, P, Y, Φ

autant de traits qui démontrent que l'inscription a dû être gravée vers la fin du IIe siècle [5].

3° *Du siège épiscopal d'Abercius.* — Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης..... χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει. Tous les manuscrits de la *Vie* portaient Ἱεράπολει, on appliqua cette lecture au texte de l'épitaphe bien qu'il portât Ἱερόπολει. Cette lecture fautive entraînait de grosses difficultés lorsqu'il fallait donner une place à Abercius dans le catalogue des évêques de Hiérapolis, en Phrygie Pacatienne. Cette difficulté s'évanouit lorqu'on rendit Abercius à son véritable siège, Hiéropolis, en Phrygie Salutaire. La découverte de l'inscription d'Alexandre au village tout moderne de Kélendres dans la vallée de Sandukly fit tout d'abord préjuger que l'épitaphe d'Abercius avait dû se trouver au même endroit, à cause de l'identité de leur formulaire [6]. En outre, il était évident que la pierre portant l'inscription d'Alexandre avait été transportée à Kélendres, probablement avec des matériaux de construction, il fallait donc chercher ailleurs mais à peu de distance sans doute, et à coup sûr dans la Phrygie Salutaire. La Phrygie fut incorporée pour la plus grande partie à la province d'Asie, au premier siècle de notre ère. Elle portait diverses dénominations suivant les subdivisions qui la partageaient; dans la Grande Phrygie se trouvaient deux villes nommées Hiérapolis et Hiéropolis, la première appartenant à la subdivision judiciaire (*conventus*) de Laodicée, la seconde à celle de Synnade, villes qui devinrent, au IVe siècle, les capitales de la Phrygie Ire ou Pacatienne et de la Phrygie IIe ou Salutaire, Hiérapolis était située dans la Phrygie Pacatienne, Hiéropolis dans la Phrygie Salutaire. La distinction se retrouve dans le *Synecdemus* d'Hiéroclès, sous Justinien et dans les catalogues épiscopaux du moyen âge byzantin; cependant Le Quien confondit les deux villes et transporta à Hiéropolis la ville de Hiérapolis *ad Lycum* et toute sa longue histoire sacrée et profane [7]. Les deux villes ont été distinguées de nouveau par Mgr Duchesne [8].

Tous les documents hagiographiques qui mentionnent Abercius dépendent de sa *Vie;* les églises de Hiérapolis et de Hiéropolis sont détruites depuis longtemps et leurs traditions disparues. La *Vie* portait Ἱεραπολει; au contraire l'inscription, dans les manuscrits, portait Ἱερόπολει. Le ms. de Paris *1484* désignait en outre la province sous le nom de Petite Phrygie ἡ μικρὰ Φρυγία, le *110* disait simplement Φρυγια, mais il omettait le dernier vers de l'inscription, celui qui contient le nom de la ville bénéficiaire de l'amende. Le *110* et le *1540* offrent en ce qui regarde l'épitaphe des variantes, qui s'accordent avec l'inscription d'Alexandre mieux que les autres mss. Cette circonstance donna une autorité particulière, dès le début, à ce groupe de manuscrits [9]. Or, le *1540* indique la patrie d'Abercius comme située dans la Phrygie Salutaire [10]. D'autres traits concourent à désigner Hiéropolis. Les messagers de Marc-Aurèle venus à la recherche de l'évêque passent à Byzance, Nicomédie et Synnade, métropole de la province : ἔφθασαν κατὰ τὴν Συνάδεων μητρόπολιν τῆς λεχθείσης Φρυγίας [11]; de là ils se font conduire à Hiéropolis en quelques heures. Cet itinéraire et ces distances sont incompréhensibles, si l'on substitue Hiérapolis *ad Lycum* à Hiéropolis [12]. La mention d'un gouverneur de la Phrygie Salutaire en résidence à Synnade n'a d'autre valeur que de présenter un témoin de la distinction des deux villes pour le Ve siècle.

4° *Sur le mot* ΒΑΣΙΛ *du vers* 7. — La cassure de la pierre en coupant ce mot a été l'occasion de longues discussions. Cette cassure est extrêmement ancienne [13]. On a proposé pour y suppléer βασίλῃαν et βασίλειαν, au vers suivant ΒΑΣΙΛΙΣ est complété en βασίλισσαν. La deuxième expression reste obscure malgré les tentatives les plus subtiles et les plus consciencieuses de l'exégèse. Il n'y a pas de raison qui impose l'interprétation naturelle ou l'interprétation symbolique. Cette épithète est adressée à Rome (βασιλὶς) par Justin Martyr [14]. De plus, on trouve un emploi analogue dans une inscription lue sur un des syringes de Thèbes.

ΑΝΤΩΝΙΟ[ς
ΘΕΩΔΟΡΟϹ
Ο ΔΙΑϹΗΜ[ότατος
ΚΑΘΟΛΙΚΟϹ Τ[ῆς Αἰγύ
ΠΤΟΥ [καὶ] ΦΟΙΝΙΚΗϹ
ΠΟΛΙΤΗϹ ΕΝ ΤΗ
ΒΑϹΙΛ[ευ]Ο[ύ]ϹΗ ΡΩΜΗ
ΧΡΟΝΩ ΠΟΛΛΩ
ΔΙΑΤΡΙΨΑϹ ΚΑΙ
ΤΑ ΕΚΕΙ ΘΑΥΜΑΤ[α
ΕΙΔΟΝ ΚΑΙ ΤΑ ΕΝΤΑΥΘΑ [15]

« Antonios Théodoros, le plus illustre *catholicos* de

[1] Bonwetsch, *Die Geschichte der Montanismus,* 1881, p. 146 sq.; cf. L. Duchesne, *Rev. des quest. hist.,* juillet 1883, p. 29. — [2] J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers,* part. II, t. I, p. 482. Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions,* c. II, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 55 sq. — [3] Hilgenfeld, *Ketzergeschichte,* p. 565; Keim, *Rom. und das Christenthum,* p. 638 sq.; Volter, dans la *Zeitschrift für wissenschaftlichen Theologie,* 1883, t. XXVII, p. 27; Gorres, dans *Jahrbuch für protest. Theologie,* 1884, p. 234, 424 sq. J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers,* part. II, t. I, p. 483; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* t. II, proœm., p. XVIII. — [4] B. Aubé, *Le christianisme de Marcia,* dans la *Revue archéologique,* mars 1879, p. 154-175; De Celeuneer, dans la *Revue des quest. hist.,* juillet 1876, p. 156-168. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.,* t. II, proœm., p. XVII-XVIII. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1882, p. 77 sq. — [7] Le Quien, *Oriens christianus,* 1740, t. I, p. 832; Gams, *Series episcoporum ecclesiæ catholicæ,* p. 446. — [8] Duchesne, *Hiéropolis, patrie d'Abercius,* dans la *Revue des quest. hist.,* juillet 1883, t. II, p. 16 sq.; W. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia,* part. II, p. 16, 17, ou *Journal of hellenic studies,* 1887. — [9] De Rossi, *Bull. di archeologia crist.,* 1882, p. 79. — [10] L. Duchesne, dans la *Revue des quest. hist.,* juillet 1883, p. 19; cf. *Cod. paris. gr. 1540,* f° 129. — [11] *Cod. paris. gr. 1540,* f° 144; λεχθείσης manque dans *Cod. par. 1484.* — [12] L. Duchesne, *loc. cit.,* p. 19; W. Ramsay, *The tale of saint Abercius,* p. 9. — [13] F. Cumont, *loc. cit.,* p. 93, note 1. — [14] Justin Martyr, *Apolog. I,* 26, 56, *P. L.,* t. VI, col. 368, 413. — [15] *Archives des missions scientifiques,* 2e série, 1866, t. II, p. 484.

l'Égypte et de la Phénicie, j'ai vécu longtemps citoyen de la cité royale de Rome et j'y ai vu des merveilles. »

5° *Sur le mot* ΛΑΟΝ. — Hirschfeld [1] et Dieterich [2] ont traduit ce mot par : pierre; ce qui fournissait la pierre noire d'Émèse, c'est là un « sens insolite, mal attesté, presque barbare [3] » et « l'unique exemple de λᾶος dans le sens de pierre, relevé dans toute la littérature grecque, est contesté [4] ». L'inscription a été traitée au point de vue de la philologie avec une compétence reconnue par Th. M. Wehofer [5] qui, à propos de lectures telles que λᾶον dans le sens exceptionnel de pierre, a fait observer que c'est l'usage de citer ces curiosités philologiques à des commençants afin de leur ouvrir des horizons, mais qu'en aucun cas, dans un passage controversé, ces textes, soi-disant parallèles, ne sauraient être acceptés comme des preuves.

6° *Sur le mot* ΠΙΣΤΙΣ. — On a voulu lire ici ΝΗΣΤΙΣ ou ΝΙΣΤΙΣ, divinité aquatique qui a nourri Abercius, de poisson, de pain et de vin. Il n'y a pas lieu de discuter l'interprétation fondée sur cette lecture qu'un examen attentif de la pierre démontre erronée. Ce qui aura trompé, c'est que sur ce coin du bloc de pierre il s'est formé un dépôt calcaire de couleur brune, dont un bout semble former la barre transversale du Ν. Mais ce dépôt ne correspond à aucun trait de gravure. Il se retrouve sur d'autres parties de la stèle et il y affecte les formes les plus diverses [6].

7° *Sur les mots* λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα. — On a interprété ces mots, d'après le canon de la symbolique primitive, dans le sens du sceau éclatant du baptême. On a conjecturé [7] qu'il pourrait s'agir ici de ces trophées (τα τρόπαια) dont parle le prêtre Caius et qui sont les tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul [8]. C'est une hypothèse que rien ne corrobore.

8° *Sur l'amende au profit du fisc impérial et du fisc municipal.* — Cette mention a surpris Tillemont : « Ce ne sont pas là, écrivait-il, les pensées ordinaires des saints quand ils se préparent à la mort [9] ; » cependant elle est très fréquente en Phrygie, à la même époque [10]. Cette préoccupation touchant l'inviolabilité des sépultures s'explique par la persistance des idées et des coutumes antiques. Le christianisme s'était développé dans ces contrées dans des conditions spéciales. Pendant que les persécutions sévissaient par intermittence sur toutes les provinces de l'empire, la Phrygie fut presque constamment épargnée. Depuis l'époque des Antonins jusqu'à la persécution de Dioclétien, nous voyons s'y établir et s'y implanter une église chrétienne qui, peu à peu, abandonna ses allures mystérieuses pour affirmer ouvertement sa croyance. A la fin du IIe siècle, on lit dans l'inscription d'Abercius : Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός. *Que le confrère qui comprend [ces choses] prie pour Abercius.* A la fin du IIIe siècle, nous possédons trois épitaphes, dont l'une de l'année 279 après J.-C., sur lesquelles on lit les épithètes χρηστιανοί, χρηστιανῷ, χρηστιανοὶ, χρηστιανῇ et χρηστιανοῖς [11]. A la même époque, il exista en Phrygie des cimetières chrétiens à ciel ouvert [12] et ce fait n'est pas pour nous surprendre puisque nous savons que la population de certaines villes, y compris les magistrats, professait le christianisme. A Eumeneia, au IIIe siècle, sur 71 épitaphes classées comme païennes ou douteuses, 11 seulement sont certainement postérieures à 215. Pour cette même période nous relevons 26 épitaphes chrétiennes. Dès le IIe siècle, nous y rencontrons trois sénateurs parmi les chrétiens [13], pendant le siècle suivant nous en rencontrons six [14]. Eusèbe nous parle d'une ville de Phrygie dont, en l'an 303, toute la population était chrétienne [15]. Par goût et par politique on était tolérant. On comprend que ces relations amicales avec l'État romain aient donné aux communautés de Phrygie une susceptibilité moins ombrageuse à l'égard de tout ce qui touchait à l'administration et au culte officiels. L'incorporation du pays à la province d'Asie était assez ancienne, — elle datait du premier siècle avant notre ère, — on s'était accoutumé à la puissance romaine et on lui faisait sa part d'impôt d'assez bonne grâce. La vie municipale surtout s'était conservée intacte, l'idiome indigène était parlé par tous les esclaves et les paysans [16]. De là, quelques anomalies. Eumeneia, ville chrétienne, garda ses vieilles empreintes monétaires qu'on remplaça à Apamée [17] depuis le règne de Septime Sévère. De même, les chrétiens avaient mis à leur usage les noms d'*episcopos* [18], *geraios* [19], des noms d'associations [20], et usaient de plusieurs formules telles que πᾶσι φίλος καὶ οὐδενὶ ἐχθρός, μηδένα λυπήσας μηδενὶ προσκρούσας, évidemment calquées sur des éloges païens comme celui-ci : Μάρκου Πολήτου φιλοσόφου πάντων φίλου [21]; ou bien ils empruntaient des sentences aux écrivains profanes, comme celle-ci, à Eumeneia, empruntée à Ménandre :

καλὸν τὸ γηρᾶν, καὶ τὸ μὴ γηρᾶν τρὶς χείρω κακόν
καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν ὕβριν φέρει

Il est bon de vieillir, ne pas vieilir est trois fois pire.
La mort est un bien à ceux que maltraite la vie [22].

L'opposition entre les devoirs du chrétien et ceux du citoyen paraît n'avoir pas été soupçonnée, on aimait sa ville natale [23], on se plaisait à rappeler les charges municipales qu'on y avait exercées [24], on confiait à ses archives la copie de son testament [25], on se souvenait de son budget qu'on instituait son héritier éventuel [26]. La conservation du monument funéraire rentrait dans le

[1] O. Hirschfeld, dans les *Sitzungberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, in-8°, 1894. — [2] A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios*, 1896. — [3] L. Duchesne, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, 1895. — [4] L. de Grandmaison, dans les *Études publiées par des Pères de la Cie de Jésus*, Paris, t. LXXI, p. 450. Cf. *Œdipe à Colone*, v. 196 : λεχριός γ' ἐπ' ἄκρου λᾶου βραχὺς ὀκλάσας, ce que Benloew traduit ainsi : *Humilis extremo in saxo obliquus subside.* — [5] Wehofer, *Philologische Bemerkungen zur Abercius Inschrift*, dans la *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 61-84; Wehofer, *Eine neue Aberkioshypothese*, dans la *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 351-378. — [6] F. Cumont, *loc. cit.*, p. 93, note 2. — [7] Marucchi, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, p. 40; voy. Pitra, *Anal. solesm.*, t. II, p. 173; J. B. Lightfoot, *Apost. Fath.*, part. II, t. I, p. 482. Il faut rapprocher ces mots : Λαὸν λαμπρὸν σφραγῖδαν ἔχοντα, de ceux de l'*Apocalypse*, VII, 2 : Ἄγγελον ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος, et encore VII, 3, IX, 4, sur les serviteurs de Dieu marqués d'un sceau sur le front. Σφραγὶς s'entend par antonomase du signe de la croix ; cf. Garrucci, *Mélanges d'épigraphie ancienne*, 1856, p. 12, et De Rossi, dans Pitra, *Spicil. solesm.*, t. IV, p. 519 sq. C'est aussi le nom du signe de croix dans la liturgie grecque. Cf. Brightman, *Eastern liturgies*, p. XLVII, lig. 14; Smith, *Diction. of christian antiquities*, au mot *Seal*. La *Didascalie* l'emploie dans le sens de baptême. — [8] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 208-209. — [9] Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. II, p. 621. — [10] *Monum. Eccles. lit.*, t. I, n. 2789, 2790, 2793 *bis*; Vidal Lablache, *Comment. de titulis funebribus in Asia minore*, p. 50-68. — [11] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3857 *g*, 3865 *l*, 3857 *p*. — [12] F. Cumont, *Les inscr. chrét. de l'Asie Mineure*, p. 26 (tirage à part). — [13] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, n. 204, 210, 219. — [14] *Ibid.*, n. 359, 361, 364, 368, 371. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, XI, t. XX, col. 768. Cf. Lactance, *Inst. divin.*, V, 11, *P. L.*, t. VI, col. 585. — [16] E. Renan, *Origines du christianisme*, t. III, p. 23. — [17] J. Eckhel, *Doctrina veterum nummorum*, part. I, in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. III, p. 130 sq. Cf. de Witte, Ch. Lenormant, dans les *Mel. d'archéologie* des PP. Cahier et Martin, gr. in-4°, Paris, 1846 sq., t. III, p. 169 sq., 199 sq. — [18] W. Ramsay, *loc. cit.*, n. 362. — [19] *Ibid.*, n. 361, 364. — [20] *Ibid.*, n. 411 *f*, 455. — [21] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3865. — [22] *Monum. Eccles. lit.*, t. I, n. 2788. — [23] Voy. *Monum. Eccles. lit.*, t. I, n. 2787, lig. 1, 22, cf. n. 2790; A Eumeneia : Εὐμενεὺς καὶ ἄλλων πόλεων πολίτης, *Bull. de corresp. hellenique*, t. VIII, p. 234. — [24] F. Cumont, *Les inscript. de l'Asie Mineure*, n. 137, 146, 162, 168 (?) : βουλευτής; n. 140, 146 : βουλευτὴς καὶ γέρων. — [25] Τούτου ἀντίγραφον ἀπετέθη εἰς τὸ ἀρχεῖα (249 après J.-C.), *Journal of hell. stud.*, t. IV, p. 401. — [26] Amendes au profit de la ville, F. Cumont, *loc. cit.*, n. 145, 177, 178; au profit du ταμεῖον (ἱερώτατον ταμεῖον, Ῥωμαίων ταμεῖον), n. 141, 147, 157, 176-178, 209, 214, 215, 395.

même ordre d'idées, à peine modifiées par le christianisme. Les païens redoutaient dans la privation de sépulture les conséquences d'outre-tombe; ils se voyaient errants et besogneux, mêlés au troupeau des âmes en peine qui voltigent sur les bords du Styx [1]. Les chrétiens redoutaient de n'avoir point de part à la résurrection de la chair si le corps était arraché à la tombe [2]. On ne peut être surpris de rencontrer l'expression de cette crainte chez un évêque d'Asie précisément à l'époque où nous relevons d'autres témoignages favorables ou contraires à cette croyance dans plusieurs églises [3]. La coutume d'imposer des amendes à ceux qui détruiraient ou dégraderaient les sépultures s'est conservée longtemps.

La mention que nous venons d'expliquer implique l'existence d'un répertoire des *tituli* portant description et copie du monument, autrement, comme on l'a fait observer, la défense écrite *pœnæ nomine* disparaissant avec l'objet lui-même qu'elle était destinée à sauvegarder, le fait du sacrilège en eût assuré l'impunité [4].

9° *Dernières observations.* — La forme carrée de la stèle n'est pas, comme on l'a insinué [5], l'indice d'une origine païenne. On la trouve à Sandukly et à Prymnessos dans la Phrygie Salutaire [6].

L'épithète καλός que l'on a réclamée pour le mot Pasteur est rendue impossible par la mesure du vers, c'est pourquoi on lui a substitué ἁγνός.

La vierge pure ne peut être confondue avec l'Église désignée par sa fonction de donner aux fidèles la nourriture que Marie, la vierge pure, lui a procurée [7].

10° *Le formulaire.* — L'épitaphe d'Abercius comprend deux parties nettement distinctes et réunit à elle seule les deux types de la littérature épigraphique. Elle utilise le formulaire adopté et y insère une composition personnelle [8]. Pour dégager le formulaire courant, il suffit de rapprocher les deux *tituli* d'Abercius et d'Alexandre, on obtient le résultat suivant :

Abercius.

1) Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
2) ζῶν ἵν ἔχω καιρῷ (?) σώματος ἔνθα θέσιν.
3) οὔνομ' Ἀβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ

. . . .

Une pièce de 16 vers. . . . .

. . . .

20) οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει·
21) εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ,
22) καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια χρυσᾶ.

Alexandre.

1) (Ἐκ)λεκτῆς πό(λ)εως ὁ πολεί(της) τουτ'ἐποίη(σα)
2) (Ζῶν ἵ)ν ἔχω φανερ(ῶς?) σώματος ἔνθα θέσιν.
3) Οὔνομα Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.
4) Οὐ μέντοι τυμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει
5) Εἰδ' οὖν, Ῥωμαίων τα(μ)είῳ θήσε(ι) δισχείλια (χ)ρυσᾶ
6) Καὶ (χ)ρηστῇ πατρίδ(ι) Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ.

Les deux premiers vers ne font pas de difficulté. Le troisième peut subir la modification : Ἀβέρκιος ὁ ὤν... Dans l'inscription d'Alexandre la difficulté est supprimée; au nom d'Abercius on a substitué celui du défunt auquel on a ajouté celui de son père, le vers n'existe plus. Les trois derniers vers sont exactement semblables. Le pénultième a été manifestement altéré. Il contient sept pieds et demi. Les deux textes ont la même faute dont l'origine est claire. A l'expression τῷ φίσκῳ qui est fréquente sur les marbres portant la mention d'une amende, on a substitué les mots Ῥωμαίων ταμείῳ qui ont la même signification mais avec une valeur prosodique toute différente. Le vers doit donc être restitué ainsi qu'il suit :

Εἰ δ' οὖν τῷ φίσκῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ

Le dernier vers paraît un peu forcé par l'intrusion du nom de la ville Ἱεροπόλει, — trois brèves consécutives, — il y a lieu de penser que le formulaire n'avait pas été destiné primitivement à cette ville. L'épitaphe d'Alexandre se termine par une mention en prose de la date du monument et une acclamation liturgique. Il est possible que ces deux phrases se trouvassent également sur la stèle d'Abercius.

Nous pouvons donc restituer ainsi un formulaire épigraphique chrétien en usage dans une ville de l'Asie Mineure, vers le milieu du IIe siècle :

Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
Ζῶν ἵν ἔχω καιρῷ (?) σώματος ἔνθα θέσιν.
Οὔνομα. . . . . ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.
Οὐ μέντοι τυμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει·
Εἰδ' οὖν, τῷ φίσκῳ θήσε(ι) δισχίλια χρυσᾶ.
Καὶ χρηστῇ πατρίδι. . . . χείλια χρυσᾶ.

VI. Le symbolisme. — Le poème de seize vers composé par Abercius renferme plusieurs indications encore reconnaissables pour les initiés sous le style conventionnel dont l'auteur faisait usage :

Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός,
Que tout confrère comprenant ceci prie pour Abercius.

L'itinéraire de voyage d'Abercius à l'aller n'est pas indiqué, il serait oiseux de faire des conjectures. Au retour, Abercius s'arrêta sur la côte de Syrie, peut-être à Antioche, d'où il se rendit à Nisibe après avoir arpenté la Syrie en tous sens (vers 10). On peut présumer que le retour à Hiéropolis se fit par Édesse. Il ne serait pas impossible que le passage concernant l'apôtre Paul doive être complété de manière à indiquer que l'évêque suivit, pour entrer dans sa patrie, l'itinéraire parcouru par saint Paul dans sa troisième mission. Abercius aurait donc rejoint Antioche par Édesse d'où il serait remonté par Issus, Tarse, Derbé, Iconium, Antioche de Pisidie et Apamée Kibotos jusqu'au cœur de la Phrygie.

On peut rapprocher la mention des églises lointaines, réunies dans le rite unique de la manducation de *Jésus*

[1] E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule,* 1890, p. 52 sq.; C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis,* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1876, p. 52; O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christenthums in Lugdunum vor Constantin,* in-8°, Berlin, 1895, p. 20. — [2] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* c. XXIII, 1893, p. 251 sq. Cf. *Corpus inscriptionum græcarum,* t. III, n. 3890, 3891, 3902, 3902 *f*, 3902*n*, 3963, t. IV; n. 9135, 9266, 9270, 9288, 9289, 9298; Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure,* gr. in-4°, Paris, 1899, n. 1654 *a*, 1703. Voyez E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* Paris, 1856-1865, t. I, n. 207, p. 289 sq., cf. n. 13, p. 37 et n. 216, p. 312; Mabillon, *De re diplomatica,* p. 96; G. Marini, *Papiri diplomatici,* n. 263 *a*; cf. p. 120,285; Wasserschleben, *Bussordnungen,* p. 639, cf. p. 690. — [3] G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani,* in-4°, Roma, 1785, p. 37-77; S. Maffei, *Museum Veronense,* in-fol., Veronæ, 1749, p. 364; Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio,* in-8°, Turici, 1828,, n. 4393, 4432; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1702, t. I, p. 309; t. II, p. 175, 190, 253. Cf. Huschke, *Jurisprudentiæ anteiustinianeæ quæ supersunt,* in-8°, Stuttgart, 1882, p. 432; *Cod. Theodos.,* l. III, tit. XVI; l. IX, tit. XVII, 1 et 4, et tit. XXXVIII. — [4] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* t. I, p. 293. Cf. G. Marini, *Papiri diplomatici raccolti ed illustrati,* in-fol., Roma, 1805, p. 142, et *Atti e monumenti degli fratelli Arvali,* in-4°, Roma, 1795, p. 330, cite une donation gravée sur marbre et une épitaphe renvoyant toutes deux à des actes écrits. On connaît l'usage des Grecs de déposer en lieu sûr des reproductions de leurs tituli. Voir Boeckh, *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 3266, 3281, 3282, 3401, 3509, 3515, 3516. — [5] Harnack, *Zur Abercius-Inschrift.,* p. 5, n. 3. — [6] *Corp. inscr. græc.,* t. IV, n. 9266; J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers,* part. II, t. I, p. 485. — [7] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* t. II, proœm., p. XXIII; J. B. Lightfoot, *Apost. Fathers,* part. II, t. I, p. 481; cf. Rückert, dans la *Theologische Quartalschrift,* Tübingen, 1886, p. 395 sq.; F. W. Farrar, *Lifes of the Saints,* t. I, p. 10. — [8] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule,* in-12, Paris, 1869.

Christ, Fils de Dieu, Sauveur (ΙΧΘΥΝ), du récit de la réception faite à Rome à saint Polycarpe par le pape Anicet [1]. Cette mention de la diffusion des communautés chrétiennes au IIe siècle est d'accord avec les témoignages des écrivains contemporains ou postérieurs de peu d'années [2].

Nous relevons un double usage liturgique : le mélange de vin et d'eau dans le calice et la communion sous les deux espèces, οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κερασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου (vers 16).

Il n'entre pas dans la nature de ce travail de rechercher ce que l'épitaphe d'Abercius peut fournir de textes neufs et formels à la science théologique assez pauvre en matière d'épigraphie. Citons toutefois l'opinion d'un philologue distingué opposé au christianisme d'Abercius : « Tous ceux qui jusqu'à M. Ficker (1894) se sont occupés de ce texte, catholiques, protestants ou juifs, ont admis, avec des divergences insignifiantes, les explications que voici : 1° Abercius a été à Rome et y a vu la majesté de l'Église romaine, reine du monde chrétien; 2° il y a vu aussi le peuple des fidèles, marqué du sceau éclatant du baptême; 3° il a trouvé partout des chrétiens; 4° la foi lui a servi de guide; 5° elle l'a nourri du poisson (J.-C.) né de la sainte Vierge; 6° Abercius et les autres fidèles recevaient Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. Ainsi, la primauté du siège de Rome, le symbolisme du Poisson, le baptême, l'eucharistie, tout cela était attesté par l'inscription d'Abercius pour le milieu du IIe siècle [après] J.-C. [3]. » (Salomon Reinach.)

Les vers 12 à 16 du poème d'Abercius sont obscurs et leur sens véritable paraît se dégager avec plus de clarté si on les compare à une épigramme composée dans le mètre élégiaque et trouvée à Autun en 1839 [4]. Ces deux compositions sont, à ce qu'il semble, presque contemporaines, mais celle d'Autun paraît tronquée de sa finale (peut-être quatre vers) [5]. Quoi qu'il en soit, voici ces deux fragments tels que nous les possédons :

Abercius.

. . . . πίστις πάντη δὲ προῆγε,
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνη,
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κερασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

. . . . la foi me conduisait partout; partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain.

Pectorius d'Autun.

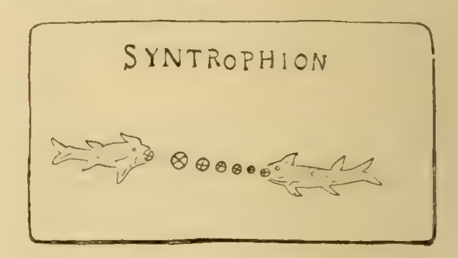
Ἰχθύος ο(ὐρανίου θε)ῖον γένος ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε· λαβὼ(ν πηγὴ)ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Θεσπεσίων ὑδάτων· τὴν σὴν φίλε θάλπεο ψυ(χήν)
Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης·
Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβανε β(ρῶσιν)
Ἔσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις [6]

Race céleste du Poisson divin, fortifie ton cœur, puisque tu as reçu au milieu des mortels la source immortelle de l'eau divine. Ami, réjouis ton âme par l'eau toujours jaillissante de la sagesse qui donne les trésors. Reçois ce mets doux comme le miel du sauveur des saints, mange avec délices tenant dans tes mains le Poisson.

La source divine et intarissable à laquelle le peuple élu du Poisson puise la sagesse et la sainteté est représentée dans les fresques de la chambre *des Sacrements*, au cimetière de Callixte. Le pêcheur jette son hameçon vers le poisson qui baigne dans la source sortie du rocher et dans laquelle un enfant, le petit poisson selon le Christ, reçoit le baptême. C'est la représentation d'un mot de Tertullien : « Nous naissons dans l'eau petits poissons selon le Christ, et nous ne pouvons nous sauver si nous n'y demeurons. Aussi les élus seront-ils la race céleste du Poisson divin, ils seront les petits poissons nés dans l'eau qui découle de cette Pierre qui est le Christ, formés à sa ressemblance, affermis dans sa vertu, puisant à la source intarissable la science de la sagesse éternelle. »

Abercius parle de la même source et du même Poisson très pur qu'il ne confond pas avec les petits poissons. Aussitôt après il dit que ce poisson a été pêché par une vierge sainte, autre trait qui doit être rapproché de la fresque de Callixte.

L'accord devient plus étroit lorsque Pectorius et Abercius parlent de la manducation du Poisson par ceux que conduit la foi. A ce point de vue l'épigramme d'Autun est de beaucoup plus obscure que l'autre, la métaphore y est si bien soutenue que la confusion serait facile si Abercius ne nous apprenait que ce Poisson se mange sous la forme du pain et du vin mélangé d'eau, c'est-à-dire les espèces de l'eucharistie. Ces trois éléments se trouvent réunis dans une fresque de la catacombe de Lucine qui représente le Poisson nageant, derrière lequel est placée une corbeille contenant du vin et trois pains [7]. Dans les chambres *des Sacrements* on trouve à plusieurs reprises [8] la *mensa* portant pains et poissons, une fresque entre autres représente un prêtre pendant l'acte de la consécration, il a devant lui un pain et un poisson [9]. L'épigraphie donne sa part de lumière, grâce à un marbre de Modène qui remonte au IIIe siècle. Il représente deux petits poissons se nourrissant de pain [10] (fig. 26).



26. — Marbre de Modène du IIIe siècle. D'après le *Bull. di archeol.*, 1865, p. 76.

Cet accord rigoureux entre des monuments séparés par de si grandes distances justifie l'observation d'Abercius après son voyage à Rome, en Syrie, en Mésopotamie et son retour par l'Asie Mineure : « Partout j'ai trouvé des confrères... Partout [on] m'a servi en nourriture un Poisson de source, très grand, très pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis, elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain. »

VII. Culte. — Le culte liturgique d'Abercius ne présente aucune particularité digne d'attention. Son nom apparaît pour la première fois dans les ménologes et synaxaires grecs du Xe siècle. Le martyrologe hiérony-

[1] S. Irénée, *Lettre au pape Victor*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. — [2] E. Renan, *Origines du christianisme*, c. XXV, t. VII, p. 447 sq. — [3] Cf. dans la *Revue critique*, 1896, t. II, p. 449. — [4] Pitra, dans *Annales de philos. chrét.*, 1er septembre 1839, série II, t. XIX, p. 195; *Monum. Eccles. lit.*, t. I, n. 2826. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. II, proœm., p. XX-XXI. — [6] Dr O. Pohl, *Das Ichthys Monument von Autun*, in-8°, Berlin, 1880. — [7] F. X. Krauss, *Die römischen Katakomben*, 1873, pl. VIII, n. 1; De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, t. II, p. 349, et pl. VIII. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XIV, 4; XV, 2; XVI, 2. — [9] *Ibid.*, pl. XVI, 1. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 76.

mien n'en fait pas mention. Les martyrologes des VIII[e] et IX[e] siècles ne l'ont pas connu[1].

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — Surius (L.), *Vitæ sanctorum*, au 22 octobr., p. 334-340. — Baronius (C.), *Martyrologium romanum, ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum, Gregorii XIII papæ iussu editum, acces. notationes atque tractatio de Martyrologio romano*, in-fol., Romæ, 1586, 22 octobr.; *Annales ecclesiastici, a Christo nato ad annum 1198*, année 163, in-fol., Romæ, 1588-1593, p. 10-15. — Halloix (G.), *Illustrium Ecclesiæ orientalis scriptorum qui sanctitate juxta et eruditione, primo Christi sæculo floruerunt et Apostolis convixerunt vitæ et documenta*, 2 in-fol., Duaci, 1633-1636, t. II, p. 137 sq. — Allatius (L.), *Diatriba de Symeonum scriptis*, in-4°, Parisiis, 1664, p. 124, 130. — Agapius Cretensis, Παράδεισος, Venetiis, 1683, p. 147-162. — Cave (G.), *Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*, 2 in-fol., Londini, 1688-1689; Oxford, 1741, t. I, p. 66. — Pagi (A.), *Critica historico-chronologica in Annales ecclesiasticos Baronii*, in-fol., Paris, 1689, p. 11. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiez par les citations des auteurs originaux, avec une chronologie et des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie*, 16 in-4°, Paris, 1694-1712, t. II, p. 299-300, 621-623; 16 t. en 10 in-fol., Bruxelles, 1732, t. II, p. 137, 298-299. — Fabricius, *Bibliotheca græca*, 3[e] édit. 14 in-4°, Hamburgi, 1718, t. V, p. 188; *ibid.*, 1719, t. IX, p. 49; 4[e] édit. *curante G.-C. Harles*, 12 in-4°, Hamburgi, 1790-1811. — Canisius (H.), *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum*, 7 in-fol., Amstelædami, 1725, t. III, p. 481. — Le Quien, *Oriens christianus*, 3 in-fol., Parisiis, 1740, t. I, col. 833 sq. — Scholze, *De menologis duorum codicum græcorum bibl. regiæ Parisiensis*, in-4°, Paris, 1823, p. 45. — Boissonnade (J.-F.), *Anecdota græca*, 5 in-8°, Paris, 1833, t. V, p. 462-488. — Pitra (J.-B.), *Spicilegium solesmense*, in-4°, Paris, 1855, t. III, p. 533; 1858, t. IV, p. 483. — Garrucci (R.), dans la *Civiltà cattolica*, in-8°, Roma, 1856, t. I, p. 685 sq.; t. II, p. 83 sq.; *Mélanges d'épigraphie ancienne*, in-4°, Paris, 1856, p. 1, 31. — De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, 3 in-fol., Roma, 1867, t. II, description des planches de la chambre des sacrements. — Bossue, S. J., *Acta sanctorum*, oct. t. IX, 1858, p. 484 sq.; 1869, p. 515 sq. — *Patrologia græca*, t. CXV, col. 1211 sq. — Martinow (J.), *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, dans *Acta sanctorum*, 1864, oct. t. XI, p. 257, 269. — Becker (G.), *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, München, 1866, p. 35. — Gams (P. B.), *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, in-4°, Ratisbonnæ, 1873, p. 446. — Venables (E.), dans Smith, *Dictionary of christian biography*, in-8°, London, 1877, t. I, p. 5. — Spencer Northcote (J.), *Epitaphs of the catacombs*, London, 1878, p. 134-136. — Renan (E.), *Origines du christianisme*, Paris, 1879, t. VI, p. 432, note 2. — Ramsay (W.), dans le *Bulletin de correspondance hellénique de l'École française d'Athènes*, juillet 1882, t. VI, p. 518. — Schultze (V.), *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre Monumente dargestellt*, Leipzig, 1882, p. 119. — Ramsay (W.), *The tale of saint Abercius*, dans le *Journal of hellenic studies*, London, 1882, n. d'octobre. — Duchesne (L.), dans le *Bulletin critique*, Paris, 1882, t. III, p. 135. — De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, p. 77. — Duchesne (L.), *Abercius, évêque d'Hiéropolis en Phrygie*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. XXXIV, p. 5-33. — Maunoury (A.), *L'épitaphe de saint Abercius*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1883, t. VIII, p. 437-446. — Ramsay (W.), dans la *Revue archéologique*, Paris, 1883, p. 194-195. — *The cities and bishoprics of Phrygia*, dans le *Journal of hellenic studies*, 1883, p. 424 sq. — Pitra (J.-B.), *Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, in-4°, Typis tusculanis, 1884, t. II, p. XXVI sq., 162 sq. — Ramsay (W.), dans *The Academy*, London, 1884, p. 174. — Lightfoot (J. B.), dans *The Expositor*, London, 1885, p. 11; *The apostolic Fathers*, in-8°, London, 1885, part. I, t. I, p. 476-485. — Krüger (G.), *Abercius von Hierapolis nicht Hieropolis*, dans la *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1887, n. du 26 février. — Ramsay (W.), *The cit. and bish. of Phrygia*, dans le *Journal of hellenic studies*, part. II, 1887, p. 16 sq. — De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, Romæ, 1888, t. II, part. 1, proœm., p. XII sq. — Achelis (H.), *Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römisch. Katakomben*, 1888, p. 16-18. — De Mély (F.), *Le poisson dans les pierres gravées*, dans la *Revue archéologique*, 1889. — Wilpert (J.), *Principienfragen der christlichen Archaeologie*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1889, p. 51-55. — Ramsay (W.), dans *The Expositor*, 1889, p. 253 sq. — Farrar (F. W.), *Life of Fathers*, in-12, Edinburgh, 1889, t. I, p. 10. — Allard (P.), dans la *Science catholique*, in-8°, Paris, 1889, p. 362 sq. — Thurston (H.), *Tomb of saint Abercius*, dans *The Month*, mai 1890, p. 38-56, et *The story of saint Abercius : a Byzantine forgery?* juil., p. 339-359. — *Civiltà cattolica*, in-8°, Roma, 1890, p. 203. — Minasi (J.-M.), *La dottrina del Signore pei dodici apostoli, bandita alle genti, detta la dottrina dei dodici apostoli, versione, note e commentario*, in-8°, Roma, 1891, p. 289. — *Analecta Bollandiana*, gr. in-8°, Bruxellis, 1891, t. X, p. 95. — Harnack (A.), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, gr. in-8°, Leipzig, 1893, t. I, fasc. 1, p. 259. — Marucchi (O.), *La regina delle iscrizioni cristiane venutaci dall' Asia*, dans la *Nuova antologia*, in-8°, Firenze, 15 mars 1893. — Cabrol (F.), *Histoire du cardinal Pitra*, c. XII, in-8°, Paris, 1893, p. 172 sq. — Zahn (Th.), *Forschungen zur Geschichte des n.-t. Kanons*, in-8°, 1893, t. V, p. 57. — Kraus (F. X), *Christliche Archaeologie*, dans *Repertorium fur Kunstwissenschaft*, in-fol., Stuttgart, 1893-1894, t. XVIII, fasc. 1. — *Revue des questions actuelles*, Paris, 1893, 5 mars, p. 293. — Ficker (G.), *Die heidenische Character der Abercius-Inschrift*, dans les *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, in-8°, Berlin, 1[er] févr. 1894, p. 87 sq. — Duchesne (L.), dans le *Bulletin critique*, 1894, t. XV, p. 177. — De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1894, p. 69 sq. — Schultze (V.), dans le *Theologische Literaturblatt*, 1894, n. 18-19. — *Analecta Bollandiana*, 1894, t. XIII, p. 402. — Robert, dans l'*Hermès*, Berlin, 1894, p. 421 sq. — De Waal, dans la *Römische Quartalschrift*, Rom., 1894, t. VIII, part. 3 et 4, p. 329. — Cinti, *Historia critica Ecclesiæ cathòlicæ*, t. I, fasc. 7, p. 408 sq. Cf. *Civiltà cattolica*, 1890, t. VII, p. 592. — Hirschfeld (O.), dans les *Sitzungsb. d. königl.-preuss. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1894, p. 213 sq. — Harnack (A.), *Zur Abercius-Inschrift*, dans les *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1895, t. XII, fasc. 4, p. 3-28 (à la fin). — Duchesne (L.), *L'épitaphe d'Abercius*, dans les *Mélanges de l'École française de Rome*: in-8°, Rome, 1895, t. XV, p. 155 sq. — Marucchi (O.), *Nuove osservazioni sulla iscrizione di Abercio*, dans le *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, Roma, 1895, p. 17 sq. — Grisar, dans la *Civiltà cattolica*, Roma, 1895, p. 317-322. — Zahn (Th.), *Eine altchristliche Grabinschrift und ihr jüngstes Auslegen*, dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1895, p. 863-886. — Conybeare, dans *The Academy*, London, juin 1896, p. 468-470. — Lingens, dans la *Zeitschrift für katholischen Theologie*, Innsbrück, 1896, p. 305 sq. — Wehofer (Th.), *Philologische Bemerkungen zur Abercius-In-*

[1] Bossue, dans *Act. SS.*, oct. t. IX, p. 489-491.

schrift, dans la *Römische Quartalschrift*, 1896, t. x, p. 16-84. — Hartmann (L. M.), *Abercius und Cyriacus*, dans *Serta harteliana*, gr. in-8°, Wien, 1896, p. 142 sq. — *Analecta bollandiana*, 1896, t. xv, p. 331. — Weymann (C.), dans l'*Historisches Jahrbuch*, Münster, 1896. — Wehofer, *Eine neue Aberkioshypothese*, dans la *Römische Quartalschrift*, 1896, t. x, p. 351-578. — Wilpert (J.), *Fractio panis*, in-fol., Freiburg im B., 1896, p. 96-112. — Dieterich (A.), *Die Grabschrift des Aberkios*, in-8°, 1896, 54 p. — Reinach (S.), dans la *Revue critique*, 14 décembre 1896, p. 447. — *Analecta bollandiana*, 1897, t. xvi, p. 74. — Duchesne (L.), dans le *Bulletin critique*, 1897, t. xviii, p. 101. — Batiffol (P.), dans la *Revue de l'histoire des religions*, in-8°, Paris, 1897, t. xxxvi, p. 112, 113. — Nuth, *De Marci diaconi vita Porphyrii Gazensis*, etc.. thesis ix, in-8°, Bonnæ, 1897. — Cumont (Fr.), *L'inscription d'Abercius et son dernier exégète*, dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, Bruxelles, 1897, p. 89 sq. — Kauffmann (C. M.), *Die Legende der Aberkiosstele im Lichte urchristlicher Eschatologie*, dans *Der Katholik*, in-8°, Mainz, 1897, p. 245 sq. — *Berliner philologische Wochenschrift*, in-4°, Berlin, 1897, n. 13. — Lejay (P.), dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1897, t. xii. — L. de G.[randmaison], dans les *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1897, t. lxxi, p. 433-461. — Batiffol (P.), *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 116-118. — Batiffol (P.) et Bareille (G.), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, in-4°, Paris, 1890, t. i, col. 57, au mot *Abercius*. — Batiffol (P.), dans la *Revue biblique*, in-8°, Paris, 1898, t. viii, p. 306. — Ramsay (W.), *The cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, London, 1898, t. ii, p. 722. n. 657, — Kauffmann (C. M.), *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und der Urchristentums. Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft*, gr. in-8°, Mainz, 1900, t. i, p. 79-89. — D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. i, p. 4* sq. n. 2787.

H. Leclercq.

ABGAR (LA LÉGENDE D'). — I. Histoire littéraire de la légende. II. Le contenu de la légende. III. Le développement. IV. Valeur historique. V. Liturgie.

Eusèbe [1] a eu connaissance d'une tradition d'après laquelle un toparque [2] de l'Osrhoène, nommé Abgar [3], se serait trouvé en relations épistolaires avec Jésus, son contemporain [4]. Trois documents assignent à ce fait une fabuleuse antiquité : 1° la lettre d'Abgar à Jésus; 2° la réponse de Jésus; 3° un portrait de Jésus encore conservé de nos jours.

Le personnage d'Abgar sera identifié parmi ses homonymes de la liste royale d'Édesse lorsque nous étudierons les antiquités d'Édesse (voy. ce mot), premier centre chrétien dans l'Asie antérieure. L'épisode légendaire d'Abgar eut, aux dépens des origines historiques du christianisme dans son pays [5], un immense retentissement en Occident et en Orient [6].

I. Histoire littéraire de la légende. — 1° Eusèbe [7] nous apprend que les originaux de la correspondance conservée dans les archives d'Édesse étaient rédigés en syriaque. Un texte incomplet en a été découvert et publié. en 1864 [8], d'après deux mss., l'un du v[e] [9], l'autre du siècle [10]. Le texte complet a été retrouvé dans un ms. de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (vi[e] siècle); il a été publié en 1876 [11] ; le texte est long (53 p. in-8°) et dépend de la même rédaction que les fragments de Cureton.

2° Il existe une traduction arménienne (v[e] siècle) assez fidèle, sauf vers la fin du morceau [12]. Elle a été publiée dans une traduction française [13] avec omission de trois discours d'Addaï, son éloge et celui du clergé édessénien. Cette lacune a été comblée dans une nouvelle traduction française, parue l'année suivante [14] d'après le *ms. 88* (fol. 112 *b*-126 *b*) de l'ancien fonds arménien de la Bibliothèque nationale.

3° A. Eusèbe a traduit du syriaque en grec ce qu'il rapporte dans son *Histoire ecclésiastique* [15].

B. Il existe deux rédactions grecques indépendantes : α. le *ms. 548* (xi[e] siècle) de la Bibliothèque nationale [16] et le ms. de Vienne, *Cod. hist. græc. XLV* (ix[e] ou x[e] siècle), que Lambecius a décrit et édité partiellement [17], que Tischendorf a collationné [18] et que Lipsius a repris et donné définitivement [19] ; — β. Bibliothèque impériale de Vienne, *Cod. theol. græc. 315* [20] (xii[e] siècle?), fol. 59 *b*-61 *b*, en partie publié [21].

Les textes grecs indépendants (B) sont beaucoup plus courts que le syriaque. Les mss. *Paris. 548* et *Vindob. XLV* sont assez rapprochés du syriaque et de l'arménien; le ms. *Vienne 315* diffère un peu des précédents : il représente l'état de la légende chez les auteurs byzantins du Bas-Empire. Nous allons donner une rapide nomenclature chronologique des écrivains principaux syriens, arméniens, grecs, latins, arabes, persans qu'il est plus à propos de consulter pour l'histoire de la légende [22].

I. Syriens. — 1° S. Éphrem († 373) : a) *Testament* [23], b)*Sūgīthā* sur la grande église d'Édesse [24]. — 2° Jacques de Sarug (452-521) : a) *Homélie de Adæo apostolo et Abgaro rege* [25]; b) *Cantique sur Édesse, lorsqu'elle envoya prier Notre-Seigneur de venir à elle* [26]; c) *Discours*

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, I, xiii, *P. G.*, t. xx, col. 121. — [2] Denys de Telmahar (ix[e] siècle), *Chronique*, dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. i, p. 417-420. — [3] Gutschmidt, *Die Königsnamen in den Apostelgeschichten*, dans le *Rheinische Museum*, nouv. série, t. xix, p. 171; Th. Sig. Bayer, *Historia Osrhoena*, p. 97; R. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, 1880, p. 15, note. — [4] Gutschmidt, *Untersuchungen über die Geschichte des Kœnigreiches Osrhoene*, dans les *Mémoires de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, 1887, — [5] L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Eglise d'Édesse et la légende d'Abgar, étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, c. i, in-8°, Paris, 1888, p. 9-19. — [6] R. Duval, *Histoire politique, religieuse et litt. d'Éd.*, dans le *Journal asiatique*, 1892. — [7] *Loc. cit.* — [8] W. Cureton, *Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century discovered, edited, translated and annotated;* publié après la mort de Cureton, par Wright, in-4°, London, 1863, p. 5-23; trad. p. 6-23. — [9] British Museum, *ms. addit. 14654*, fol. 33. — [10] Brit. Mus., *ms. addit. 14644*, fol. 1-9. Cf. W. Wright, *Catal. of syr. mss. in the Brit. Mus. acquired since the year 1838*, t. iii, p. 1081, 1083; Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 147, 149. — [11] Phillips, *The doctrine of Addai, the apostle*, in-8°, London, 1876. — [12] Biblioth. nationale, *anc. fonds arménien, n. 88*, fol. 112 v°, sq. — [13] J.-R. Émine dans V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, in-4°, Paris, 1867, t. i, p. 317-325. Cf. Didot, *Frag. histor. græc.*, t. v, part. 2, p. 317-325. Cf. Émine, *Généalogie de saint Grégoire et vie de saint Nersès*. — [14] Alishan méchitariste, *Laboubnia, Lettre d'Abgar ou histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres*, in-8°, Venezia, 1868. — [15] L. I, c. xiii. Voy. l. II, c. i, vi, vii. — [16] C. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha, ex xxx antiquis codicibus græcis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius*, in-8°, Lipsiæ, 1851, prolegomena, p. lxxi sq.; texte, p. 261-265. — [17] Lambecius, *Commentaria de bibliotheca cæsarea Vindobonensi*, l. VIII, in-fol., Vindobonæ, 1665-1679, p. 202, éd. Kollar, p. 428 sq. — [18] *Act. apost. apoc.*, *loc. cit.* — [19] R. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, p. 3 sq., note. — [20] Lambecius, *loc. cit.*, 1[re] édit., l. V, c. ix. — [21] R. Lipsius, *loc. cit.*; voir les notes des pages 16 sq., 21, 56, 59, 60, 62. — [22] L.-J. Tixeront, *loc. cit.*, p. 23, reproduit par A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. i, fasc. 2, p. 533 sq. — [23] Assemani, *Bibl. orient.*, t. i, p. 141; Overbeck, *Sancti Ephræmi syri... op. sel.*, p. 141; *Op. s. Ephr. græce edita*, in-fol., Romæ, 1743, t. ii, p. 399, 235 sq. — [24] Brit. Mus., *ms. addit. 17141*; Wright, *Catal.*, t. ii, n. cdl, p. 359. Cf. G. Mosinger, *Evangelii concordantis expositio*, p. 287. — [25] Assemani, *Bibl. orient.*, t. i, p. 318. — [26] W. Cureton, *Anc. syr. doc.*, text. p. 107, 108; trad. p. 106-107; Brit, Mus., *ms. addit. 17158*.

sur Habîb [1]; d) *Lettre aux Edesséniens en un temps d'invasion, pour leur rappeler la promesse de Jésus* [2]; e) *Discours sur la chute des idoles* [3]. — 3° *Chronique* [4] de Josué le Stylite (507). — 4° *Chronique* [5] de Denys de Telmahar († 845). — 5° Mares bar Salomonis (vers 1135), *Le livre de la Tour* [6], t. II, c. V, sect. 5. — 6° *Salomon,* de Bassore (vers 1222), dans *L'Abeille*, c. XLVIII et XLIX [7]. — 7° Bar-Hebræus († 1286) : a) *Historia compendiosa dynastiarum* (en arabe) [8]; b) *Chronicon syriacum* [9]; c) *Chronicon ecclesiasticum* [10]. — 8° Amrus Bar-Matthæi (vers 1340). Dans son *Livre de la Tour*, IIe part., c. VIII; Ve part., fundament. 1; et dans l'*Historia arabica patriarcharum chaldæorum et nestorianorum* [11]. Amrus a connu la chronique de Jean Bar-Saïd appelée *Contextio gemmarum* et composée en appendice aux annales d'Eutychius d'Alexandrie. — 9° *Transitus Mariæ*, apocr. du VIe siècle, l. II [12], dont il existe une recension arabe [13]. — 10° *Actes de saint Mares* (Ve ou VIe siècle) [14]. — 11° British Museum, *ms. addit. 14601* (IXe siècle), ff. 163 *b* et 164 *a*, contenant une sorte de martyrologe des apôtres et des disciples [15]. — 12° *Ms. addit. 17218* (Xe siècle), fol. 90 (rédaction abrégée de la lettre) [16]. — 13° Bibliothèque nationale, *ms. 56* (ancien fonds *12,* Colbert *4831,* daté de 1264); fol. 191, la lettre et la réponse [17]. — 14° Un ms. syriaque signalé par Assemani [18] qui n'est autre, probablement, que le *ms. addit. 14654* édité par Cureton [19]. — 15° Cureton a donné trois fragments de la *Doctrine d'Addaï,* (extraits des *Catenæ patrum* [20] du British Museum [21].

II. ARMÉNIENS. — 1° Moyse de Khorène (vers 470), auteur d'une histoire d'Arménie, l. II, c. XXX-XXXV [22]. (Les éditions Langlois et Le Vaillant de Florival ont les mêmes divisions, dans l'édition de Whiston les chap. XXX-XXXV correspondent à XXIX-XXXII.)

III. GRECS. — 1° Procope de Césarée († 565) : *De bello persico,* II, 12 [23]. — 2° Évagrius (vers 593) : *Hist. eccles.,* IV, 27 [24]. — 3° S. Jean Damascène († vers 760) : a) *Expositio accurata fidei orthodoxæ,* IV, 16 [25]; b) *Priscorum probatorumque SS. Patrum testimonia pro imaginibus* [26]. — 4° Georges le Syncelle (fin du VIIIe s.) : *Chronographia, ad annum mundi 5536, Christi 36* [27]. — 5° Théodore Studite († 826) : a) sa *Vie,* écrite par Michel le moine [28]; b) première *Lettre au pape Pascal, Epist.,* l. II, n. XII [29]; c) *Lettre à Naucratius, Epist.,* l. II, n. LXV [30]. — 6° L'auteur de la *Lettre à l'empereur Théophile* (829-842) parmi les œuvres de Damascène [31]. — 7° Pseudo-Constantin Porphyrogénète (905-959) : *Narratio diversis ex historiis collecta de divina Christi Dei nostri imagine non manufacta* [32]. — 8° Le Métaphraste : a) *Annales* pour faire suite à la *Chronique* de Théophane [33]; b) *Martyre des saints Samona, Guria et Abibus,* n. XVI [34]. — 9° Léon le grammairien : *Chronographie* [35]. — 10° Georges le moine (vers 950) : *Vitæ recentiorum imperatorum* [36]. — 11° Georges Hamartolus (vers 950) : *Chronique,* III, 115; IV, 248; V, 11 [37]. — 12° Le continuateur anonyme de la *Chronique* de Théophane, VI, 48 (après 960) [38]. — 13° Léon le diacre (vers 989) : *Histoire,* IV, 10 [39]. — 14° Jean Seylitzes (vers 1081) : *Breviarium historicum* [40]. — 15° Georges Cedrenus (fin du XIe siècle) : *Compendium historiarum* [41]. — 16° Nicétas Choniata († 1204) : *Historia byzantina,* II, 12 [42]. — 17° Nicéphore Calliste (vers 1333) : *Hist. eccles.,* II, 7; XVII, 16 [43]. — 18° Papyrus d'El-Fayoum (IV-Ve siècle) de la bibliothèque Bodléienne [44]. — 19° Bibliothèque Bodléienne, *cod. Baroc. 8* (contiennent l'un et l'autre la lettre et la réponse) [45]. — 20° Jules Africain, qui, au dire de Moyse de Khorène [46], mit à profit les manuscrits et les archives d'Édesse.

IV. LATINS. — 1° La pèlerine franque connue sous le nom de Sylvie (379-395) [47]. — 2° Le comte Darius : *Lettre à saint Augustin* (vers 429) [48]. — 3° L'auteur du décret dit gélasien *De libris recipiendis et non recipiendis,* V (ann. 496 ?) [49]. — 4° Le pseudo-Abdias (fin du VIe siècle) : *Historia apostolica,* l. IX [50]. — 5° Le pape Adrien : *Première lettre à Charlemagne* (787) [51]. —

[1] Brit. Mus., *ms. addit. 17158;* W. Cureton, *Anc. syr. doc.,* texte p. 92, 93; trad. p. 92, 93 — [2] *Ms. addit. 14587;* W. Wright, *Catal.,* t. II, n. DCLXXII, p. 517; W. Cureton, *Anc. syr. doc.,* p. 154. — [3] P. Martin, dans la *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.,* 1875, t. XXIX; W. Cureton, *Anc. syr. doc.,* texte, p. 112; trad., p. 112. — [4] W. Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite,* Cambridge, 1882, n. V, LX, LXI; *Bibl. orient.,* t. I, p. 260-283. Cf. P. Martin, *Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes,* 1876, t. VI, fasc. 1, p. XIII de la trad. franç. — [5] Tullberg, *Dionysii Telmahar. chron. lib. I,* in-8°, Upsal, 1850; *Bibl. orient.,* t. I, p. 420. — [6] Assemani, *Bibl. orient.,* t. III *a,* p. 584 en note; t. III *b,* p. XI sq., XVII. — [7] J. Schoenfelder, *Salomonis episc. Bassor., liber Apis* dans W. Cureton, *Anc. syr. doc.,* p. 163 sq.; *Bibl. orient.,* t. III *a,* p. 319 sq. — [8] Ed. Pocock, Oxford, 1663, texte, p. 112; trad. lat., p. 71. — [9] Ed. Bruns et G. Kirsch, Lipsiæ, 1789, texte, p. 51; trad. lat., p. 48. — [10] Ed. Abbeloos et Lamy, Paris, 1877, t. III, p. 11-18. — [11] Assemani, *Bibl. orient.,* t. I, p. 587 sq.; t. II, p. 393; t. III *b,* p. XIII, XVIII-XXI. — [12] Cf. W. Wright, *Journal of sacred literature,* 4e série, t. VI, VII, janvier et avril 1865; W. Cureton, *Anc. syr. doc.,* texte, p. 110-112; trad., p. 110-111. Le *ms. addit. 14484,* fol. 18-47, est du VIe siècle; W. Wright, *Catal.,* t. I, p. 99. Cf. sur cet apocryphe R. Lipsius, dans le *Dict. of christ. biogr.,* t. II, p. 706-707. — [13] Enger, *Joannis apostoli de transitu beatæ Mariæ virginis liber,* in-8°, Eberfeld, 1854. Cf. Migne, *Dict. des apocryphes,* t. II, p. 505 sq., 511. — [14] Abbeloos dans les *Analecta bollandiana,* 1885, t. IV, p. 50-128; t. V, p. 50-60. — [15] W. Wright, *Catal.,* t. II, n. DCCXCV, p. 788, 17°. Voy. W. Cureton, *Anc. syr. doc.*. texte, p. 110; trad., n. IV, p. 109. — [16] W. Wright, *Catal.,* t. I, n. CLX, p. 100. — [17] Zotenberg, *Catal. des mss. syriaques et sabéens de la Bibl. nat.,* in-4°, Paris, 1874, n. 56, p. 21. Le texte à la fin du volume. — [18] *Bibl. orient.,* t. II *a,* p. 19 en note. — [19] *Anc. syr. doc.,* p. 147. — [20] *Loc. cit.,* p. 108-110; trad., p. 108, 109 : 1° *from his doctrine which he delivered in Edessa before Abgar the King and the assembly of the city;* 2° *which was spoken in the city Edessa;* 3° *which he spake in the city of Edessa.* — [21] *Ms. addit. 14612,* fol. 165 (VIe-VIIe siècle); Wright, *Catal.,* t. II, n. DCCLIII, p. 696; *add. 12155,* fol. 53 *a* (VIIIe siècle), Wright, n. DCCCLVII, p. 921; *add. 14532,* fol. 139 *a* (VIIIe s.), Wright, n. DCCCLVIII, p. 955; *add. 14535,* fol. 1 *a* (IXe s.), Wright, n. DCCXCVIII, p. 796; *add. 17193,* fol. 36 *b* 37 *b* (ann. 874, (Wright, n. DCCCLXI, p. 1001; *add. 17194,* fol. 30 *a* (ann. 886). Wright, n. DCCCLXII, p. 1002; *add. 14538,* fol. 24 *a* (Xe s.), Wright, n. DCCCLXIII, p. 1003; *add. 12161,* feuille volante. — [22] V. Langlois, *Coll. des hist. de l'Arménie,* in-4°, Paris, 1869, t. I, p. 95-99. — [23] *Corp. script. hist. byzant. ex recens.* Dindorfi, Bonn., 1838. — [24] *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2745 sq. Cf. Mansi, *Conc. ampl. coll.,* t. XIII, p. 192. — [25] *P. G.,* t. XCIV, col. 1173. — [26] *P. G.,* t. XCIV, col. 1261. — [27] *Corp. script. byzant.,* Bonn, 1829, t. I, p. 622. — [28] *P. G.,* t. XCIX, col. 117. — [29] *Ibid.,* col. 1153. — [30] *Ibid.,* col. 1288. — [31] *P. G.,* t. XCV, col. 352. Suivant Combefis, ce serait la lettre écrite au nom des trois patriarches : Job d'Alexandrie, Christophe d'Antioche et Basile de Jérusalem, et que mentionne le ps.-Const. Porphyrog., *Narrat. de divina Christi imagine.* — [32] *P. G.,* t. CXIII, col. 424 sq. Pièce contemporaine de Constantin; Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle,* in-8°, Paris, 1870, p. 105 sq. — [33] *P. G.,* t. CIX, col. 809, 811. — [34] *P. G.,* t. CXVI, col. 145. Cf. Ignatius Ephraem II Rahmani, *Acta sanctorum confessorum Guriæ et Shamonæ exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297,* in-8°, Romæ, 1899. — [35] *P. G.,* t. CVIII, col. 1160. — [36] *P. G.,* t. CIX, col. 980. — [37] *P. G.,* t. CX, col. 381-920, 1185. — [38] *P. G.,* t. CIX, col. 449. — [39] *P. G.,* t. CXVII, col. 764. — [40] Baronius, *Annal. eccl.,* ann. 944, n. V. — [41] *P. G.,* t. CXXI, col. 344 sq. — [42] *P. G.,* t. CXXXIX, col. 708. — [43] *P. G.,* t. CXLV, col. 771 sq.; t. CXLVII, col. 260 sq. — [44] L.-J. Tixeront, *loc. cit.,* p. 27, n. 18; p. 192, 194. Cf. W. M. Lindsay, dans l'*Athenæum* du 5 sept. 1885, p. 304, et E. B. Nicholson, dans la même revue, 17 octobre 1885, p. 506, 507. — [45] Grabe, *Spicil. SS. Patrum,* in-fol., Oxoniæ, 1698, t. I, p. 6-8 en note. — [46] Moyse de Khorène, *Hist.,* l. II, c. X. — [47] J. F. Gamurrini, *S. Sylviæ peregrinatio,* in-4°, Romæ, 1887, p. 62-68, et *Corp. Script. eccles.,* Vindob., 1898, t. XXXVIII, p. 35-101. — [48] *Epist.,* CCXXX (al. CCLXIII), *P. L.,* t. XXXIII, col. 1022. — [49] Mansi, *Conc. ampl. coll.,* t. VIII, p. 152, 169, 170; Thiel, *Epist. Rom. pontif.,* in-4°, Leipzig, 1872, t. I, p. 469. — [50] J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* in-8°, Hamburgi, 1703-1719, t. II, p. 688. — [51] Mansi, *Conc. ampl. coll.,* t. XIII, p. 768; L.-J. Tixeront, *loc. cit.,* p. 27, note 8, accepte la première des deux lettres écrites sous le nom de Grégoire II (715-731) à l'empereur Léon l'Isaurien (Mansi, *Conc.,* t. XII, p. 963; Duchesne, *Le Liber pontific.,*

6° Étienne III : *Synod. lat.* [1]. — 7° Haymon de Halberstadt (853) : *Historiæ ecclesiasticæ breviarium* [2]. — 8° Ordéric Vital († 1141) : *Hist. eccl.*, l. II, c. XIV ; l. IX, c. XIII [3]. — 9° Vincent de Beauvais : *Speculum historiale*, VIII, 29 [4]. — 10° Jacques de Voragine (1298) : *Legenda aurea* [5]. — 11° British Museum, le *Royal ms. 2, A, XX,* fol. 12, fort ancien (lettre de Jésus à Abgar) [6]. — 12° Bibliothèque nationale, fonds latin, *n. 1652,* ancien Colbert *4044, Regius 4313,* fol. 50 v° — 51 r° (XVe siècle ?) [7], transcription d'après Rufin.

V. ARABES. — 1° La *Chronique* d'Ibn-el-Athir (1160-1233) [8]. — 2° Bibliothèque Vaticane, *cod. 51,* fol. 54 [9]. — 3° Bibliothèque Vaticane, *cod. 174,* fol. 24 [10]. — 4° Brit. Museum, *ms. add. 9965,* fol. 33 v° (une relation du commerce épistolaire entre Jésus et Abgar par Macarius d'Antioche, faite sur celle du pseudo-Constantin) [11]. — 5° Bibliothèque de J. Eligmann (texte assez différent des autres) [12].

VI. PERSANS. — Hieronymus Xavier († 1617) : *Historia Christi persice conscripta* [13]. « Enfin, ajoute M. Tixeront, nommons encore, pour être moins incomplet dans un sujet où on l'est nécessairement : chez les *Arméniens,* la *Géographie* attribuée à Moyse de Khorène [14] ; la *Géographie* attribuée à Vartan et qui est probablement de son disciple Pardserpertsi (XIIIe siècle) [15]. »

Enfin, les traductions anglaises, suédoises, allemandes, saxonnes, néerlandaises [16].

II. LE CONTENU DE LA LÉGENDE. — Deux sources méritent seules d'être consultées sur ce point, c'est Eusèbe, qui a traduit, dit-il, des pièces d'archives, et la *Doctrine d'Addaï,* qui se donne comme contemporaine de l'événement. Nous verrons plus loin la valeur de ces affirmations.

1° *Eusèbe.* — Un roi des tribus placées au delà de l'Euphrate, affligé d'une maladie incurable, mande Jésus par lettre, afin d'être guéri par lui. Jésus s'en excuse par une autre lettre (ἐπιστολῆς δ' οὖν αὐτὸν ἰδίας καταξιοῖ), mais promet d'envoyer quelqu'un des siens chargé de le guérir et l'instruire. Ce fut Thaddée (Θαδδαῖον), l'un des soixante-dix disciples, qui reçut cette mission, inspirée divinement à Thomas l'apôtre, après l'ascension de Jésus. « On a encore, écrivait Eusèbe, le témoignage écrit de ces faits ; il est tiré des archives (γραμματοφυλακείων) d'Édesse, ville alors gouvernée par des rois. Là donc, dans les actes publics (δημοσίοις χάρταις) qui contiennent les anciens faits et ceux d'Abgar, on trouve, conservés depuis lors jusqu'à nos jours, ceux dont nous parlons. Mais il faut entendre les lettres elles-mêmes tirées par nous (*ou* pour nous, ἡμῖν ἀναληφθεισῶν) des archives (ἀπὸ τῶν ἀρχείων), et [que nous avons] traduites mot à mot (αὐτοῖς ῥήμασιν) de la langue syriaque. »

La découverte du texte estranghelo de Saint-Pétersbourg montre avec quelle fidélité Eusèbe a traduit les documents qui lui furent communiqués.

2° *La « Doctrine d'Addaï ».* — Le texte complet de la *Doctrine d'Addaï* est beaucoup plus détaillé que le récit d'Eusèbe, quoiqu'il n'en diffère que sur des points d'importance secondaire. Nous n'avons à en retenir ici que ce qui a trait à la lettre d'Abgar. L'ambassadeur du prince d'Édesse, Hannan, rencontre Jésus dans la maison de Gamaliel [17] et lui lit la lettre. Voici les deux textes :

EUSÈBE	DOCTRINE D'ADDAÏ
Abgar, toparque d'Édesse, à Jésus, bon Sauveur, qui a paru au pays de Jérusalem, salut. J'ai ouï parler de toi, et des guérisons opérées par toi, sans remèdes et sans plantes médicinales. Car, à ce que l'on dit, tu fais voir les aveugles, marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, tu chasses les esprits impurs et les démons, tu guéris les maladies invétérées, et tu ressuscites les morts. Apprenant donc tout cela de toi, je me suis mis dans l'esprit que de deux choses l'une, ou tu es Dieu (ὁ Θεὸς), qui, descendu du ciel, fais ces choses, ou bien tu es le fils de Dieu (ἢ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ) qui opères ces [merveilles]. C'est pourquoi donc je t'ai écrit, pour te prier de [prendre la peine de] venir vers moi, et de guérir le mal dont je souffre. Car j'ai appris que les Juifs encore murmurent contre toi et veulent te faire du mal. Je possède une ville très petite [c'est vrai] mais belle, qui suffira pour tous deux.	Abgar Ouchamâ, à Jésus, bon médecin, qui a paru au pays de Jérusalem, mon Seigneur, salut ! J'ai ouï parler de toi et de tes guérisons, comme quoi tu ne guéris point avec des médicaments et des racines ; mais comment par ta parole tu ouvres [les yeux] des aveugles, tu fais marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, et tu fais entendre les sourds ; comment, par ta parole [aussi], tu guéris des esprits [mauvais] et des démons lunatiques ceux qu'ils tourmentent ; et comment encore tu ressuscites les morts. Et en apprenant ces grands prodiges que tu fais, j'ai mis dans mon esprit que [de deux choses l'une], ou bien tu es Dieu qui es descendu du ciel et qui fais ces [merveilles], on bien tu es le fils de Dieu ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ qui opères tout cela. C'est pourquoi je t'écris, et te prie de venir à moi qui t'adore, et de guérir tout le mal dont je souffre, selon la foi que j'ai en toi. J'ai appris également que les Juifs murmurent contre toi et te persécutent, qu'ils cherchent à te crucifier, et songent [aux moyens] de te perdre. Je possède une seule ville petite, mais belle, suffisante pour tous deux, pour y habiter en paix.

Ici Eusèbe et la *Doctrine d'Addaï* deviennent inconciliables. Le premier parle d'une réponse écrite, l'autre d'une réponse orale transmise à Abgar par Hannan. Voici d'ailleurs les deux textes :

EUSÈBE	DOCTRINE D'ADDAÏ
Réponse de Jésus, par [l'intermédiaire du] courrier Ananias au toparque Abgar. Heureux [es-tu] d'avoir cru (Μακάριος ὁ πιστεύσας) [18] en moi sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui m'auront vu ne croiront point en moi, afin que (καὶ ἵνα) ceux qui ne m'auront point vu croient et vivent. Quant à ce que tu m'as écrit de venir à toi il faut que j'accomplisse [d'abord] ici tout ce pourquoi j'ai été envoyé, et après l'avoir accompli, que je remonte ainsi vers celui qui m'a envoyé. Et après y être remonté, je t'enverrai un de mes disciples, afin qu'il guérisse ton mal et te procure la vie à toi et aux tiens (σοὶ καὶ τοῖς σὺν σοὶ).	Et quand Jésus eut reçu la lettre chez le prince des prêtres des Juifs, il dit à Hannan le secrétaire : Va, et dis à ton maître qui t'a envoyé vers moi : Heureux es-tu d'avoir cru en moi sans m'avoir vu : car il est écrit de moi que ceux qui me verront ne croiront point en moi, et que ceux qui ne me verront point croiront en moi. Quant à ce que tu m'écris de venir à toi, [voilà que] tout ce pourquoi j'ai été envoyé ici est maintenant consommé et que je remonte à mon Père qui m'a envoyé ; et lorsque je serai remonté vers lui, je t'enverrai un de mes disciples qui guérira toutes tes souffrances et [te] rendra la santé et convertira tous ceux qui sont près de toi à la vie éternelle. Et ta ville sera bénie et l'ennemi ne s'en rendra plus maître jamais.

Hannan prend soin de transcrire les paroles de Jésus, et c'est là le détail qu'Eusèbe a légèrement altéré, en ima-

in-8°, Paris, 1884, t. I, p. 413, note 45) comme faisant partie du développement de la légende, et témoin de la tradition byzantine. La qualité d'apocryphe ne fait pas l'objet d'un doute. — [1] *P. L.*, t. XCVIII, col. 1256. — [2] Ed. Dobschütz, p. 201. — [3] *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 163, 690. — [4] Ed. Dobschütz, p. 237. — [5] In-8°, Leipzig, 1846, p. 39. — [6] W. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 154. — [7] J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et mss., maxime gallicanis et italicis collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus,* in-8°, Lipsiæ, 1832, t. I (seul paru), préf., p. CXXXIX. — [8] Voy. *Götting. Gel. Anz.*, 1863, part. 16, p. 718 ; R. Lipsius, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1880, p. 192, note ; Ernst von Dobschütz, *Christusbilder,* in-8°, Leipzig, 1899, p. 235*, 236*. — [9] Mai, *Scriptorum vet. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1830, t. IV, p. 82 ; L.-J. Tixeront, *loc. cit.*, p. 28, 197. — [10] Mai, *loc. cit.*, p. 313, n. 174 ; Assemani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 286. — [11] W. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 153. — [12] Ed. Ludov. de Dieu, *Historia Christi persice conscripta,* Lugd. Batav., 1649, p. 611. — [13] *Ibid.*, p. 354 sq. — [14] Saint-Martin, *Memoires hist. et geogr. sur l'Arménie,* in-8°, Paris, 1818-1819, t. II, p. 369. — [15] *Ibid.*, p. 406 sq., 431 sq. — [16] Nestle, *Theol. Literaturzeit.*, 1877, n. 4 ; Müller, *Collect. anglo-saxon.*, in-8°, Havniæ, 1835 ; G. Stephens, *Abgarus Legenden paa Old-Engelsk,* in-8°, Kjobenhavn, 1853. — [17] Talmud, Tr. *Bereschit rabba*, dit que Gamaliel entretenait avec les rois d'Abiadène des relations amicales. — [18] *Beatus es,* Rufin.

ginant une réponse écrite de la main de Jésus. Un autre trait identique a lieu à propos du portrait. Hannan était archiviste et peintre du roi; il en profita pour peindre un portrait de Jésus qui fut rapporté à Édesse et y devint un objet de vénération croissante jusqu'au temps où l'on imagina qu'il avait été l'ouvrage de Jésus lui-même [1].

La date à laquelle on rapporte cet épisode importe peu, si l'on fait attention à l'incertitude persistante de la chronologie de l'histoire de ces premiers temps. Eusèbe place les faits en l'année 340 (ère des Séleucides) = 29 de Jésus-Christ. Le *cod. medicæus* ajoute à la marge τρίτῳ, soit 343

III. Le développement de la légende. — Le succès inouï obtenu par le thème assez simple d'Eusèbe et d'Addaï a provoqué bientôt une végétation fantastique autour de chacun des détails de la légende.

Eusèbe et la *Doctrine d'Addai* sont les sources presque exclusives d'après lesquelles ont été faites les amplifications postérieures [2].

Eusèbe parle d'une maladie incurable, la *Doctrine d'Addaï* d'une maladie invétérée, Denys de Telmahar, le *cod. Paris.* des *Acta Thaddæi,* Théodore Studite, Hamartolus, Léon le diacre, Nicéphore Calliste, le comte Darius, le pseudo-Abdias n'en disent pas plus. Le *ms. arabe 51* suppose plusieurs maladies. Cinq siècles après l'événement, Moyse de Khorène découvre, on ne sait où, que la maladie durait depuis sept ans et qu'elle avait été contractée en Perse. Procope, au VIe siècle, les *Actes* de Mares et Hierôme Xavier en font la goutte dont ils délivrent Abdon pour la rejeter sur Abgar. Amrus parle de la lèpre, et observe que le surnom du roi, *Ouchamâ, le Noir,* doit lui être venu de sa maladie, il a donc la lèpre noire, mais Bar-Hebræus remarque que le surnom de *Noir* est ici par antiphrase, la lèpre était donc la lèpre blanche. Enfin Pseudo-Constantin, Cedrenus et Mares Salomonis déclarent que le roi avait la lèpre et la goutte, le *codex Vindob. XLV* n'en doute pas : ἀρθρίτης χρονία, ἕτερα τε δὲ μέλαινα [λέπρα]. On voit, d'après ces fantaisies, que nous sommes passés de l'histoire au folk-lore, nous ne pouvons donc nous attacher qu'à ce qui concerne les trois documents qui font l'objet de cette recherche.

1° *Lettre d'Abgar à Jésus.* — Deux variantes seulement à retenir. Les *Acta Thaddæi* ont supprimé ce qui concerne la divinité de Jésus et la maladie du roi [3]. Hiérôme Xavier, dans son histoire, faite d'après les traditions locales, établit le texte suivant pour la lettre : « J'ai entendu parler de ta sainte vie et des miracles que tu opères, et [j'ai appris] de plus que les Juifs te persécutent et veulent te tuer. Tu répondras à mon désir, si tu te résous à venir dans mon pays. Et je promets de te donner la moitié de mon royaume, et de mener une vie digne de toi, si tu honores cette terre [de ta présence]. »

2° *Lettre de Jésus à Abgar.* — La *Doctrine d'Addaï* parle d'une pièce écrite, mais elle ne dit pas où et quand elle fut écrite par Hannan. Eusèbe laisse entrevoir, sans s'expliquer assez clairement, que Jésus écrivit ou dicta sa réponse.

Les *Acta Thaddæi* ont adopté, sur ce point, le récit de la *Doctrine* [4], mais la plupart des auteurs ont suivi le récit d'Eusèbe : Jacques de Sarug, les Actes de Mares, Procope, Évagrius, Théodore Studite, le Métaphraste, Hamartolus, Sylvie (?), le comte Darius, le pseudo-Gélase et le pseudo-Abdias.

Ici recommencent les imaginations et si on les transcrit à cette place c'est que nul exemple n'est plus propre à mettre en garde les esprits contre un certain genre de compositions historiques, basé sur de prétendues traditions. En histoire, pour les esprits qui comptent, il y a deux sources : les faits connus et les faits conclus, en dehors desquels il n'y a rien qui mérite d'être employé. Moyse de Khorène sait que ce fut saint Thomas qui tint la plume pour Jésus; d'après lui, Mares Salomonis et Amrus n'en doutent pas, ce dernier et Jean Bar-Saïd ajoutent que les deux lettres furent écrites en syriaque, sur parchemin disent Jean et Amrus, sur papyrus dit Mares, au moins pour celle de Jésus. Un autre courant fait écrire Jésus lui-même; chez les Grecs : pseudo-Grégoire (II), pseudo-Constantin, Nicétas Choniata et Nicéphore Calliste l'affirment; chez les Latins le très ancien ms. du British Museum et Ordéric Vital. Cedrenus et le second ms. grec bodléien [5] tiennent que la lettre fut écrite par Jésus qui y apposa son sceau. Ce sceau portait sept lettres hébraïques qu'ils traduisent : θεοῦ θεαθὲν θαῦμα θεῖον. Le *cod. Vindob. 315* fait un pas de plus, il fait interpréter le sceau par Jésus : †̄.Ψ̄.X̄.Ē.Ῡ.P.A. « La †, dit Jésus, montre que j'ai été volontairement attaché à la croix. Le Ψ, que je ne suis pas un homme [en apparence] simplement (ψιλὸς ἄνθρωπος), mais homme en vérité (κατὰ ἀλήθ[ειαν]). Le X, que je me suis reposé sur les Chérubins (χερουβίμ). Le E : Je (ἐγὼ) suis Dieu. Le Υ : Roi grand (ὑψηλὸς), et Dieu des dieux. Le P : Je suis Sauveur (ῥύστης) du genre humain. Le A : Partout et continuellement et toujours je vis, et je persévère éternellement (εἰς τοὺς αἰῶνας). »

Le contenu de la lettre a subi diverses manipulations, mais on peut réserver les observations à faire sur ce point pour une étude critique développée; telles quelles, elles n'apportent aucune particularité notable à l'histoire du texte. Il n'en est pas de même de quelques additions manifestement tendancieuses. Nous voulons parler de la sauvegarde donnée par Jésus à cette ville « petite, mais belle », dont Abgar lui offrait la moitié. Elle constituait, pour la cité bénéficiaire, un gage de prospérité générale, une sorte de plus-value mobilière et immobilière que l'on dut exploiter consciencieusement. Aussi cette addition, qui paraît d'abord dans la *Doctrine d'Addaï,* envahit très vite tous les textes. Chez les Syriens, Jacques de Sarug, Josué le Stylite, les *Actes* de Mares et, peut-être, le *Testament* de saint Éphrem; chez les Grecs, malgré le silence d'Eusèbe et les protestations de Procope, d'Évagrius et de Nicéphore Calliste, la mention de la sauvegarde se retrouve dans les deux mss. de Vienne *XLV* et *315;* les deux mss. bodléiens, pseudo-Constantin, le Métaphraste, Cédrénus; chez les Latins, Sylvie (?), le comte Darius, le ms. du British Museum; chez les Arabes, le ms. *51* et celui d'Eligmann.

3° *Le portrait de Jésus.* — La *Doctrine d'Addaï* dit que Hannan ne quitta Jésus qu'après avoir peint le portrait du Sauveur avec des couleurs choisies. Ce détail est omis par Eusèbe, par les Syriens (sauf Bar-Hebræus et l'auteur des *Actes* de Mares), par Procope, Sylvie (?), Darius et pseudo-Abdias. Tous les autres écrivains l'ont connu et transmis avec quelques agréments. La *Géographie* de Moyse de Khorène dit que la ville d'Édesse possède une image du Sauveur qui n'a pas été faite de main humaine. Évagrius, Georges le Syncelle, pseudo-Grégoire, Léon le diacre et Léon le lecteur disent que l'image eut *Dieu* pour auteur (θεότευκτος εἰκὼν, ἀχειροποίητος). Saint Jean Damascène, Hamartolus et Nicéphore Calliste ajoutent que Hannan avait entrepris le portrait, mais l'éclat surnaturel de la figure de Jésus rendait la pose impossible; Cedrenus et Xavier assurent que c'était la mobilité continuelle des traits qui rendait toute ressemblance illusoire. Le *cod. Vindob. XLV* réunit les deux raisons pour expliquer l'échec de Hannan à qui les *Actes* de Mares donnent plusieurs collègues,

[1] Pianello, *Portrait de Jésus-Christ, fait par lui-même, âgé de 32 ans et envoyé à Abagare, roi d'Édesse; histoire et dissertation,* in-12, Lyon, 1691. — [2] Matthes, *Die edess. Abgarsage,* in-8°, Leipzig, 1882; L.-J. Tixeront, *loc. cit.*, c. II, § 3, p. 45-81. — [3] *Codd. Paris. 548* et *Vindob. XLV.* — [4] *Ibid.* — [5] *Cod. Vindob. 315,* second *cod. Bodleian,* Cedrenus, *ms. arabe 51*, et ms. d'Eligmann.

Alors Jésus se fait donner la toile réfractaire au pinceau, et, se l'appliquant sur le visage, y laisse l'empreinte de ses traits. Suivant le *cod. Vindob. 315,* Jésus procède un peu différemment. Il demande de l'eau, se lave la figure, s'essuie avec la toile de Hannan (ou même avec une serviette [1]) et y imprime son visage [2].

On pressent ici une bifurcation avec la légende de Véronique [3]. L'auteur de l'*Épître à Théophile* [4] dit que Jésus essuya non de l'eau mais sa propre sueur; sueur de sang de Gethsémani, ajoute pseudo-Constantin. Enfin le vartabied Vartan et Ibn-El-Athir font aboutir au même fait les deux légendes : « Édesse, dit la *Géographie* de Vartan, est Ourrha où l'on apporta l'image de Jésus-Christ qui n'a pas été faite par une main humaine, et qui est de sainte Véronique. » On sait qu'au début du v[e] siècle Macarius Magnès faisait de Véronique (Bérénice) une princesse d'Édesse [5] et, en outre, cette Bérénice devient l'hémoroïsse de l'Évangile [6] qui éleva une statue de bronze à Jésus [7].

D'autres légendes font tomber cette image entre les mains d'une chrétienne nommée Hipathia [8]. On suit son histoire jusqu'à nos jours où nous la retrouvons en même temps à Rome et à Gênes. Voyez le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 71.

L'Ἑορτολόγιον des Grecs porte au 16 août la mention : Ἡ ἐξ Ἐδέσσης ἀνακομιδὴ τῆς ἀχειροποιήτου εἰκόνος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἤτοι τοῦ ἁγίου μανδελίου, Translation d'Édesse de l'image de Jésus-Christ qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire le saint suaire. C'est la même mention que l'on retrouve au deuxième concile d'Éphèse, action 5[e] [9] : τὴν θεότευκτον εἰκόνα, ἣν ἀνθρώπων χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο, *divinitus imaginem fabricatam, quam hominum manus non effinxerunt.* On a une histoire de cette translation de 944 [10] qui est annoncée aujourd'hui sous ce titre : τοῦ ἁγίου μαντελίου ou μανδελίου, le *saint suaire* ou le *saint manteau* qui est devenu saint Madelius et dont Ferrari fait même un martyr d'Asie.

La légende d'Abgar a subi un dédoublement. En Orient l'épisode capital demeure le fait de la correspondance; dans le monde byzantin, c'est la sainte image qui devient le centre de la légende [11].

A la correspondance d'Abgar avec Jésus on a rattaché un événement qui a probablement quelque fondement historique, l'apostolat de l'Osrhoène par un homme de l'une des premières générations apostoliques, puisque dès ce temps un trafic actif de soieries se faisait entre les comptoirs juifs d'Antioche et l'Osrhoène, par la route d'Édesse et Biédjick. On a fait plus. On a composé une correspondance entre Abgar et Tibère César, une autre entre Abgar et un roi d'Assyrie, Nersai; enfin il existe une dernière lettre d'Abgar à un roi de Perse, Ardaschès. On a jugé, non sans fondement, que ces pièces étaient de Moyse de Khorène.

Cette question des apocryphes primitifs recèle des notions historiques qui ne se dévoilent que lentement à nous. Il existe en effet entre un très grand nombre de ces pièces qui nous sont parvenues, pour la plupart, *sans lieu, ni date,* des attaches certaines, mais les intermédiaires sont à peine saisissables. En voici un exemple : Un petit écrit latin intitulé *Mors Pilati* contient le récit suivant : Tibère, gravement malade, envoie en Judée un augustan nommé Volusianus qui doit en ramener Jésus près de l'empereur. A l'arrivée de Volusianus, Jésus vient d'être mis à mort, alors il ramène Véronique avec le saint suaire. Tibère reçoit cette relique avec de grands honneurs et il est guéri en la regardant.

Enfin, la légende d'Abgar paraît avoir inspiré la légende de Tiridate, roi d'Arménie [12], et celle de Constantin. « Le parallélisme des trois légendes est on ne peut plus exact. Il s'agit toujours de la conversion d'un royaume; elle se produit invariablement dans les mêmes circonstances. Le roi païen (Abgar) ou même persécuteur (Tiridate, Constantin), est atteint d'une maladie honteuse, la lèpre ou la folie, que la médecine et la magie sont impuissantes à guérir. Il faut avoir recours à l'apôtre de Dieu (Addaï, Grégoire, Silvestre), qui guérit le malade en le baptisant et convertit du même coup tout le royaume [13]. »

IV. Valeur historique de la légende. — Il est possible d'assigner à la lettre d'Abgar une limite chronologique *maximum.* La lettre contient le passage suivant : « ...1° tu fais voir les aveugles, marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, 2° tu chasses les esprits impurs et les démons, tu guéris les maladies invétérées, 3° et tu ressuscites les morts. »

Le premier passage cité est un emprunt fait à l'Évangile [14], le second passage est un autre emprunt [15], le troisième enfin reprend la suite du premier interrompu. Le fait suffit pour faire rejeter l'authenticité de la lettre. Il y a plus. Les Églises syriaques faisaient usage officiellement d'une version des Évangiles connue sous le nom de *Diatessaron,* dans laquelle, son auteur, Tatien, avait combiné les quatre textes dans un seul récit. Or, Abgar, dans sa lettre, cite les évangiles d'après la version diatessarique telle que, d'après le commentaire de saint Éphrem et diverses collations, nous pouvons la reconstituer [16].

Enfin Abgar a pu emprunter à la *version curetonienne.* Il est remarquable, en effet, que dans cette version, Matth., XI, 5, ne suit pas notre texte grec qui porte : « les sourds entendent, les morts ressuscitent; les pauvres sont évangélisés, » mais elle dit : « les sourds entendent, les pauvres sont évangélisés, les morts ressuscitent. » Le faussaire a supprimé : « les pauvres sont évangélisés, » et il a rempli le vide à l'aide d'un verset emprunté à saint Luc : « et à cette heure même (Jésus) en guérit plusieurs de maladies, de plaies et d'esprits mauvais. »

La réponse de Jésus devient apocryphe par le fait. Elle contient, elle aussi, une allusion à un verset de saint Jean [17].

[1] *Acta Thaddæi* (*Codd. Paris. 548* et *Vindob. XLV*), ps.-Constantin, Nicéphore, Cedrenus, Calliste. — [2] Matthes, *Die Edess. Abgars. auf ihre Fortbild. unters.*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 42 sq. — [3] Tischendorf, *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus græcis et latinis, maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus,* in-8°, Lipsiæ, 1853, 1re édit., *Mors Pilati,* p. 433; 2e éd., p. 456. Cf. *Cura sanitatis Tiberii,* dans Schœnbach, *Anzeiger für das deutsche Alterthum,* t. II, p. 173 sq.; Tischendorf, *Vindicta Salvatoris,* p. 471 sq. — [4] De même Orderic Vital. — [5] *Jahrbuch für protestant. Theol.*, 1882, p. 192. — [6] Μακαρίου Μάγνητος ἀποκριτικός ἢ μονογενής. *Macarii Magnetis quæ supersunt, ex inedito codice,* éd. C. Blondel, in-4°, 1876, p. 1. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.,* VII, XVIII, *P. G.,* t. XX, col. 680. — [8] Land, *Anecdota Syriaca,* t. III, 324; cf. Noeldeke, dans le *Jahrbuch für protestant. Theologie,* 1881, p. 189 sq.; Giachetti, *Iconologia Salvatoris. De imagine Christi ad Abgarum missa,* in-8°, Rome, 1628; F. Reiske, *Exercit. historica de imaginibus Jesu Christi,* in-8°, Iéna, 1685; W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder,* in-8°, Berlin, 1842; *Philol. und histor. Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1844, p. 121-175; J. Chifflet, *De linteis sepulcralibus Christi,* Antwerp., 1624; Jibben, *De imagine Christi Jesu Abgarena s. Edessena,* Ienæ, 1671. — [9] Évagrius, *Hist. eccl.,* l. IV, c. XXVII, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2745-2750. — [10] *P. G.,* t. CXIII, col. 421-454. Cf. Baronius, *Annal.,* ann. 31, n. 5-16; J. Gretser, *De imaginibus non manu factis,* dans J. Hardouin, *Conc.,* t. IV, p. 674 sq.; Nilles, dans la *Zeitschrift f. k. Theologie,* 1893, p. 135-136. — [11] L.-J. Tixeront, *loc. cit.,* p. 54 sq. — [12] Agathange, *Hist. du règne de Tiridate,* dans V. Langlois, *Coll. des hist. de l'Arménie,* t. I, p. 125 sq. — [13] L. Duchesne, *Le Liber pontificalis. Texte, introd. et commentaire,* in-4°, Paris, 1884-1886, t. I, introd., p. CXVIII. — [14] Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. — [15] Luc., VII, 21. — [16] Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron,* texte § 26 et note 2, p. 145, 146, dans les *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur,* Erlangen, 1881-1884. Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta liturgica,* t. I, dissert. prélim. — [17] Joa., XX, 29.

« Heureux [es-tu] d'avoir cru en moi sans m'avoir vu » et semble ne pouvoir être inspiré que par : Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες.

Les données de l'histoire paraissent donc favoriser l'opinion qui place la formation de la légende vers le milieu du IIIe siècle. Voy. ÉDESSE.

V. LITURGIE. — La lettre de Jésus fut reçue par quelques églises parmi les lectures liturgiques [1].

Ce fut probablement une intrusion liturgique que combattait le décret du pseudo-Gélase, reléguant cette lettre parmi les apocryphes [2].

Les liturgies syriennes font commémoraison de la correspondance à l'*Office du carême* (*haš*), ms. non paginé. D. Parisot, dans le *Dict. de théol. cath.* au mot *Abgar*. Un usage moins officiel en fut fait encore. Cette lettre fut considérée comme un talisman, une sorte d'amulette, et cette superstition est assez ancienne. La tradition persane (ms. d'Eligmann) disait que Jésus avait promis à Abgar de le protéger en tous lieux où il placerait la lettre; le ms. latin du British Museum fait l'énumération des circonstances dans lesquelles la lettre gardera le roi et il conclut : *Si quis hanc epistolam secum habuerit, securus ambulet in pace*. Le ms. arabe *51* et le ms. de Vienne *315* vont plus loin, la lettre devient un électuaire à l'usage de tous ceux qui la porteront avec eux. Cureton raconte qu'en Angleterre, jusqu'au siècle dernier, on avait coutume de placarder cette lettre dans les maisons particulières comme préservatif [3]. Cet usage qui n'a pas encore disparu de quelques comtés paraît avoir laissé une trace dans la liturgie celtique. Le *Liber hymnorum*, conservé en ms. à Trinity college de Dublin (*E, 4, 2*), XIe-XIIe siècle, donne deux collectes à la suite d'une copie de la lettre à Abgar, fol. 15 : *Domine domine, defende nos a malis, et custodi nos in bonis, ut simus filii tui, hic et in futuro : salvator omnium, christe, respice in nos, ihesu, et miserere nobis.*

Evangelium Domini nostri ihesu christi, liberet nos, protegat nos, custodiat nos, defendat nos, ab omni malo, ab omni periculo, ab omni languore, ab omni dolore, ab omni plaga, ab omni invidia, ab omnibus insidiis diaboli, et malorum hominum hic et in futuro. Amen [4].

C'était une opinion répandue parmi les Pères que Jésus n'avait laissé aucune pièce écrite de sa main [5].

Il n'y a pas lieu de rapporter ici les noms des auteurs anciens qui ont pris parti en faveur de l'authenticité de cette correspondance. Jusqu'à la publication intégrale de la *Doctrine d'Addaï*, tous les jugements portés s'appuyaient sur une enquête insuffisante [6].

La légende d'Abgar a été récemment étudiée par MM. Grimm [7], Matthes [8], Bonnet-Maury [9], Tixeront [10], Rubens Duval [11], Carrière [12], Dobschütz [13], R. Pietschmann [14].

H. LECLERCQ.

[1] Bibl. nationale, *fonds syriaque, n. 56*. Lectionnaire. — [2] *P. L.*, t. LIX, col. 164. Cf. Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, in-8°, Vienne, 1867, t. II, p. 306; *Libri Carolini*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1202, 1203. Cf. C. A. Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, gr. in-8°, Halle, 1847, p. 223. — [3] Jeremiah Jones, *New and full method*, Oxford, 1798, t. II, p. 6; cf. W. Cureton, *Anc. syr. doc.*, p. 155. — [4] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, in-8°, Oxford-London, 1881, p. 196. — [5] S. Augustin, *Contra Faustum manichæum*, XXVIII, 4, *P. L.*, t. XLII, col. 436-487; S. Jérôme, *In Ezech.*, XLIV, 29, *P. L.*, t. XXV, col. 443. — [6] Voy. Richardson, *Bibliographical synopsis*, in-8°, 1887, p. 105; M. T. Albinus, *De epistola Christi ad Abgarum*, in-4°, Wittembergæ, 1694; Frauendorf, *De epist. Christi ad Abgarum, speciatim contra G. Cave*, Lipsiæ, 1698; Heine, *De Christi ad Abgarum epist.*, 2e éd., Halæ, 1768; Roni, *Se Gesù Cristo scrivene ad Abgaro principe di Edessa e se gl' inviasse la propria imagine*, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertaz. stor. eccles.*, 1792, t. II, p. 116-154; Serpos, *Sulle lettere del re Abgaro a Gesù Cristo e di questo a quel re*, dans *Racc. di dissert.*, p. 155-166; Rinck, *Zeitschr. f. d. hist. Theol.*, 1843, fasc. 2, p. 3 sq. — [7] Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder*, in-8°, Berlin, 1842. — [8] Matthes, *Die edessenische Abgarsage auflhre Fortbildung untersucht*, in-8°, Leipzig, 1882. — [9] Bonnet-Maury, *La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Édesse*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 269-283. — [10] L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, in-8°, Paris, 1888. — [11] Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse*, c. V: La légende d'Abgar et les légendes qui y ont été rattachées, in-8°, Paris, 1891. — [12] Carrière, *La légende d'Abgar dans l'histoire de Moyse de Khorène*, dans *Centenaire de l'École des langues orientales vivantes*, in-4°, Paris, 1895, p. 357-414. — [13] E. von Dobschütz, *Christusbilder Untersuchungen zur christlischen Legende*, c. V, Das Christusbild von Edessa, dans Gebhardt et Harnack, *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1899, nouvelle série, t. III, p. 102-196. Cf. p. 158*-249*, 281-294. — [14] *Les inscriptions coptes de Faras*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1898, t. XX, p. 175-176; 1899, t. XXI, p. 133-136.

ABJURATION. — I. Signification. II. Qualités. III. Applications. IV. Peines. V. Rites dans l'ancienne Église. VI. Note sur l'abjuration dans la liturgie mozarabe.

I. SIGNIFICATION. — Ce mot a été pris dans différentes significations. Dans l'acception la plus générale on appelle ainsi toute rétractation, tout renoncement à des personnes, à des idées ou à des choses que l'on abandonne. C'est ainsi que l'on dit : « Abjurer ses idées, ses opinions, ses sentiments, sa patrie. » Dans une acception moins générale, c'est une expression juridique, employée autrefois par les jurisconsultes, qui signifie : « refuser par un parjure une chose confiée, » ou : « refus d'une chose prêtée, » selon l'explication de saint Isidore de Séville : *Abjuratio, id est rei creditæ abnegatio* [15]. Dans sa stricte acception, l'abjuration est une rétractation externe d'erreurs contraires à la foi (hérésie, apostasie) ou à l'unité hiérarchique (schisme). Celui qui veut rentrer dans le sein de l'Église ne doit pas seulement rejeter ses erreurs, mais il doit aussi s'engager par serment à persévérer dans la foi catholique. Tous les exemples d'abjuration dont l'histoire a conservé le souvenir suivent cette marche.

II. QUALITÉS. — Une ancienne formule d'abjuration, concernant l'hérésie athingienne [= paulicienne], nous indique toutes les qualités de cette importante action. L'abjuration ne doit pas être violente, οὐ διά τινα βίαν, ni nécessitée, ἢ ἀνάγκην; elle ne doit pas être inspirée par la crainte, ἢ φόβον, ni par les menaces, ἢ ἐπήρειαν; on ne doit pas non plus abjurer ses erreurs pour sortir de la pauvreté, ἢ πενίαν, ni pour se délivrer de ses dettes, ἢ διὰ χρέως, ni pour échapper à une accusation, ἢ ἔγκλημα κατ'ἐμοῦ κινούμενον, ni pour quelque autre motif illicite, ἢ διὰ ἕτερον τινα τρόπον ἀπηγορευμένον. L'abjuration doit être spontanée et libre; elle doit partir d'une âme et d'un cœur pénétrés de l'amour du Christ et de sa foi. ἀλλ'ὡς ἐξ ὅλης ψυχῆς, καὶ καρδίας τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης, καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν [16]. Ces conditions sont en définitive, quant à la substance, les mêmes que celles du droit moderne; l'abjuration : 1° doit se faire sur-le-champ; 2° elle doit être libre; 3° elle doit être publique; 4° elle doit être suivie d'une pénitence, en guise de satisfaction [17]. Comme on le voit, la qualité fondamentale d'une bonne abjuration c'est la spontanéité, qui seule est la marque d'une vraie et sincère conversion.

III. APPLICATIONS. — 1° En principe tous les hérétiques, quels qu'ils soient, sont tenus à l'abjuration; sans cette formalité, ils ne pourraient pas être réconciliés avec l'Église [18]. — 2° En pratique on distingue surtout trois cas : 1. Si l'on confère le baptême, comme c'est le cas pour ceux qui n'ont jamais été baptisés, aucune abjuration n'est exigée de la part du néo-converti; on ne lui donne pas non plus l'absolution, car le baptême par lui-même efface tous les péchés. 2. Si l'on réitère le bap-

[15] *Etymol.*, l. V, c. XXVI, n. 21, *P. L.*, t. LXXXII, col. 210; cf. aussi Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, in-fol., Rome, 1844, t. I, p. 33. — [16] *P. G.*, t. CVI, col. 1333. — [17] Ferraris, *ibid.*, t. I, p. 33. — [18] Ferraris, *ibid.*

tême sous condition, comme c'est le cas pour ceux dont le baptême est douteux, premièrement, le néo-converti abjure son hérésie et émet la profession de foi, deuxièmement, on lui confère le baptême sous condition, troisièmement enfin, on l'absout de l'excommunication et des censures, mais aussi sous condition. 3. Si le baptême est valide, et si on le regarde comme tel, le néo-converti abjure son hérésie et récite la profession de foi; ensuite on l'absout des censures. Pour les jeunes personnes au-dessous de quatorze ans, il n'y a ni abjuration, ni absolution des censures, mais seulement profession de foi [1]. La pratique des différents cas d'abjuration est encore plus détaillée, mais il n'est pas nécessaire que nous insistions davantage [2].

IV. Peines. — La discipline de l'Église sur ce point n'a pas été toujours la même; avec les circonstances et dans le cours des temps elle a reçu des mitigations. Les dispositions pénales de l'ancienne Église ont été promulguées dans plusieurs conciles. Le concile d'Elvire (305 ou 306), can. 22, impose à ceux qui abjurent l'hérésie dix ans de pénitence, à l'exception des enfants qui sont dispensés de toute peine : *Qui etiam decem annis agat pœnitentiam. Cui post decem annos præstari communio debet. Si vero infantes transducti, quod non suo vitio peccaverint, incunctanter recipi debent* [3]. Le concile de Nicée (325), can. 11, se montra très sévère pour ceux qui étaient tombés pendant la tyrannie de Licinius; il leur imposa trois ans de pénitence avec les *audientes* et sept ans avec les *substrati;* pendant les deux années suivantes ils pouvaient assister avec le peuple au saint sacrifice, mais sans prendre part à l'offrande :... τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῳ λαῳ τῶν προσευχῶν [4]. Dans le canon 8, le concile s'occupe de prêtres qui s'appellent eux-mêmes *cathares;* s'ils retournent à l'Église, on leur imposera les mains, mais ils resteront dans le clergé : Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαροὺς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ [5]. Le concile d'Agde (506), can. 60, réduit à trois ans la durée de la pénitence : deux ans de pénitence proprement dite, et un an de jeûne continuel : *...annorum multitudine breviata. Pœnitentiam biennii conditione infra scriptæ observationis imponimus ut præscripto biennio, tertio* [*anno*] *sine relaxatione jejunent, et Ecclesiam studeant frequentare* [6]. Enfin le concile d'Epaone (517), can. 29, ramène la pénitence à une durée de deux ans : *...ut præscripto biennio tertia die* [*hebdomadis*] *sine relaxatione jejunent* [7].

La pénitence était plus ou moins sévère selon la condition des personnes. Le troisième concile de Carthage (397), can. 48, permet d'admettre à la cléricature les enfants baptisés dans le donatisme, après leur conversion, parce qu'ils ne doivent pas être victimes de l'erreur de leurs parents : *De donatistis placuit ut consulamus fratres et consacerdotes nostros Siricium et Simplicium de solis infantibus qui baptizantur penes eosdem, ne, quod suo non fecerint judicio, cum ad Ecclesiam Dei salubri proposito fuerint conversi, parentum illos error impediat ne provehantur sacri altaris ministri* [8]. Le troisième concile de Rome (487) distingue trois catégories : évêques, prêtres et diacres; clercs, moines et laïques, enfants et jeunes filles. Il décrète qu'aucun de ceux qui sont tombés ne peut être admis à la cléricature : *De episcopis, presbyteris et diaconis constitutum est, ut quantumvis pœnis coacti misere lapsi fuerint, exclusi ab omni cœtu fidelium atque catechumenorum usque ad finem vitæ laica tantum communicatione impertirentur. — Reliqui inferioris ordinis clerici, monachi vel laici triennio inter audientes perseverarent, inter pœnitentes peregrinæ tantum communicationis participes effecti, dum cum sæcularibus sine perceptione Eucharistiæ orare permitterentur. — Additum neque pueros aut puellas, quas ætas excusat, sine pænitentia ad Ecclesiam admittendos, sed inter pœnitentes sub manus impositione retineri debere, ut tandem communicationis participes esse possint. — Denique constitutum fuit ut ejusmodi lapsis ad clericatum nullus unquam aditus pateret; sed inter laicos catholicos tantummodo usque ad exitum vitæ connumerari deberent* [9]. Saint Augustin distingue entre les hérétiques qui ont appartenu à l'Église et ceux qui n'en ont jamais fait partie; il est plus sévère pour les premiers que pour les seconds; on ne peut pas les admettre à la cléricature : *Nec illud sine distinctione præterimus, ut humiliorem agant pœnitentiam, qui jam fideles Ecclesiam deseruerunt, quam qui in illa nondum fuerunt. Nec ad clericatum admittuntur, sive ab hæreticis rebaptizati sint, sive prius suscepti ad illos redierint, sive apud illos clerici sive laici fuerint* [10].

V. Rites dans l'ancienne Église. — Une lettre de saint Grégoire le Grand nous servira de point de départ pour nous orienter dans l'antiquité chrétienne [11]. Cette lettre est adressée à Quiricus et aux évêques d'Hibérie, et traite de la réconciliation des hérétiques. Le saint commence par rappeler les coutumes anciennes : *Ab antiqua Patrum institutione didicimus.* Ensuite il divise en trois classes les hérétiques : 1° *Ceux qui ont été baptisés au nom de la Trinité* (baptême valide). Lorsque ces hérétiques se convertissent, on doit se contenter de l'onction du saint chrême, ou de l'imposition des mains, ou de la profession de foi : *aut unctione chrismatis, aut impositione manus aut professione fidei ad sinum matris Ecclesiæ revocentur.* De là deux applications : 1. Les ariens sont réconciliés en Occident par l'imposition des mains : *per impositionem manus,* en Orient par l'onction du saint chrême : *per unctionem chrismatis.* 2. Les monophysites et autres sont réconciliés par la seule profession de foi : *sola vera confessione recipit* [*Ecclesia*]. — 2° *Ceux qui n'ont pas été baptisés au nom de la Trinité* (baptême invalide); tels sont les bonosiens, les cataphrygiens et autres; ils ne peuvent entrer dans l'Église que par la réception du baptême : *cum ad sanctam Ecclesiam veniunt baptizantur.* — 3° *Les nestoriens.* Ils doivent être instruits dans la vraie foi : *ad sanctam Ecclesiam catholicam venientes de veræ fidei firmitate et confessione docendi sunt.* En écartant ceux qui étaient obligés de recevoir le baptême, et qui ne rentrent pas directement dans la question qui nous occupe, pour ceux qui avaient été validement baptisés, les rites de la réconciliation se réduisaient à trois :

I. La simple imposition des mains. — On l'employait à l'égard de trois catégories d'hérétiques : — 1° *Ceux qui avaient été baptisés dans l'Église et étaient tombés dans l'hérésie.* — Saint Cyprien, dans sa lettre à Quin-

[1] Ærtnys, *Theologia pastoralis*, in-8°, Tournai, 1892, p. 107, 108 — [2] Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction de Vacant, in-4°, Paris, 1899, t. I, col. 75; Maurel, *Guide pratique de la liturgie romaine*, part. I, sect. II, c. IV, art. 6, Paris, 1878, p. 716; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tract. V, sect. I, n. 149, Prato, 1890, t. III, p. 65; Moroni, *Dizionario d'erudizione ecclesiastica*, Venise, 1840, t. I, p. 33; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, V, II, 9, 10; IX, IV, 3, *Opera omnia*, Prato, 1845, t. XI, p. 117, 298. — [3] Labbe, *Concilia*, in-fol., Paris, 1671, t. I, col. 973. — [4] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 33. — [5] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 32. — [6] Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1392. — [7] Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1579. — [8] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 1177. — [9] *Notæ ad capit. I*, Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1050. — [10] *De unico baptismate contra Petilianum*, c. XII, *P. L.*, t. XLIII, col. 605. Pour les peines infligées dans les temps modernes, on peut voir Devoti, *Institutiones canonicæ*, XII, 2 in-8°, Anvers, 1836, t. II, p. 260. — [11] *Epistolæ*, l. XI, epist. LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1204-1208.

tus, à laquelle nous avons déjà renvoyé [1], dit que de son temps on ne soumettait cette catégorie d'hérétiques qu'à la simple imposition des mains : *quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad hæreticos transiisse, si postmodum, peccato suo cognito et errore digesto, ad veritatem et matricem redeant, satis sit in pœnitentiam manum imponere* [2]; saint Augustin nous est un sûr garant de saint Cyprien : *Hoc enim ipse etiam Cyprianus cum cæteris statuit, ut si ab hæresibus redirent ad Ecclesiam, quicumque fuerant in ea baptizati, non jam per baptismum, sed per pœnitentiam reciperentur* [3]; le même saint Augustin nous rapporte l'opinion de Crescens de Cirta : *Censeo ego omnes hæreticos sive schismaticos, qui ad catholicam Ecclesiam venire voluerint, non ante ingredi nisi exorcisati et baptizati fuerint; exceptis his sane qui in Ecclesia catholica fuerint baptizati, ita tamen ut per manus impositionem in pœnitentiam Ecclesiæ reconcilientur* [4]. Eusèbe, rappelant la lettre de Denis au pape saint Étienne touchant la controverse sur le baptême à conférer aux hérétiques qui se convertissaient, observe que, d'après l'ancienne coutume, les hérétiques étaient réconciliés par la seule imposition des mains accompagnée de prières : παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ [5].

2° *Ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie.* — On connait la règle imposée par saint Étienne aux Africains. Un concile tenu (entre 218 et 222) par Agrippinus de Carthage, et trois autres conciles carthaginois, célébrés sous saint Cyprien, prescrivirent formellement de rebaptiser les hérétiques convertis. Saint Étienne se prononça contre cette décision, en déclarant qu'il ne fallait faire aucune innovation, mais se contenter de l'imposition des mains : *Si quis a quacumque hæresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam* [6]. Le premier concile d'Arles (314), can. 8, énonça la même prescription : *De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad Ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur* [7]. Le pape Sirice, dans sa lettre à Himérius, évêque de Tarragone, n'exige pas davantage : ...*Quos* (baptisés par les ariens) *nos cum novatianis aliisque hæreticis, sicut est in Synodo constitutum, per invocationem solam Septiformis Spiritus, episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus* [8]. Enfin le pape Vigile, dans sa lettre à Euthérius, rappelle et inculque la même prescription : *Quorum* (baptisés par les ariens) *tamen reconciliatio non per illam impositionem manus, quæ per invocationem Sancti Spiritus fit, operatur, sed per illam qua pœnitentiæ fructus acquiritur, et sanctæ communionis restitutio perficitur* [9].

3° *Ceux qui à l'hérésie joignaient un autre crime.* — A l'imposition des mains on joignait une dure pénitence. Comme nous l'apprend saint Augustin, c'était le cas des clercs devenus donatistes (hérétiques et apostats) Leur réconciliation était un peu plus difficile : *Etenim ego, si Domino placet, istum modum servo, ut quisquis apud eos propter disciplinam degradatus ad catholicam transire voluerit, in* HUMILIATIONE PŒNITENTIÆ, *recipiatur, quo et ipsi forsitan cogerent, si apud eos manere voluisset* [10]. La réconciliation des simples hérétiques était au contraire plus facile. C'est encore saint Augustin qui nous l'apprend : *Sed nimis impudens error est, hinc velle calumniari Ecclesiam... quod aliter tractat illos qui eam deserunt, si hoc ipso pœnitendo corrigant, aliter illos qui in ea nondum fuerunt, et tunc primum ejus pacem accipiunt; illos* AMPLIUS HUMILIANDO, *istos* LENIUS SUSCIPIENDO, *utrosque diligendo, utrisque sanandis materna charitate serviendo* [11].

II. L'ONCTION DU CHRÊME. — Après l'arianisme on emploie généralement l'onction du chrême, soit seule, soit accompagnée de l'imposition des mains. Le concile de Laodicée, can. 7, atteste cet usage, à propos de la réconciliation des novatiens, des photiniens et des tessaredecatiens (quartodécimans) : καὶ πότε λοιπὸν τοῖς λεγομένοις πρὸς αὐτοῖς πιστοὶς, ἐκμανθάνοντες τὰ τῆς πίστεως σύμβολα, χρισθέντας τε τῷ ἁγίῳ χρίσματι, οὕτω κοινωνεῖν τῳ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ [12]. Le 2e concile d'Arles (452) porta, can. 17, la même prescription à propos des Bonosiens, adversaires de la virginité de Marie : *Bonosianos autem ex eodem errore venientes... si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in Ecclesia recipi sufficit* [13]. Le concile d'Épaone, can. 16, permet le même rite : *Presbyteros, propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus hæreticis, si conversionem subitam petant, chrismate subvenire permittimus* [14]. De ce mode de réconciliation l'histoire nous offre plusieurs exemples célèbres; qu'il nous suffise d'en rappeler quelques-uns : abjuration de Clovis, roi des Francs, entre les mains de saint Rémi [15]; abjuration de Gondebaud, roi des Burgondes [16]; abjuration de la reine Brunehild, arienne [17]; abjuration de Récharède, roi d'Espagne [18]. Le Ier concile de Constantinople (381), can. 7, indiqua même la manière dont devait se faire cette onction; il prescrivit d'oindre le front, les yeux, les narines, la bouche et les oreilles [19].

III. LA PROFESSION DE FOI. — Ce procédé fut surtout employé après l'hérésie de Nestorius et d'Eutychès. C'est par la profession de foi que furent réconciliés les évêques qui au IIe concile d'Éphèse avaient adhéré à Eutychès et à Dioscore. C'est par la profession de foi (*dato libello :* εἰ μὴ βιβλίον δοὺς) que Cyrille d'Alexandrie admit à sa communion Paul d'Émèse, partisan du nestorianisme [20]. Saint Léon ne demande pour la réconciliation des pélagiens que la profession de foi [21]. Remarquons pourtant que le concile d'Alexandrie (362) dans sa lettre synodale avait exigé la profession de foi [22]. Il en fut de même au concile de Rome (799), sous Léon III, pour la réconciliation de Félix d'Urgel [23].

D'après tous les types qui nous restent dans les documents, cette cérémonie embrassait comme deux parties; premièrement on anathématisait toutes les hérésies en général, et surtout celle à laquelle on avait adhéré;

[1] Cf. aussi saint Cyprien, *Epist.*, LXXI, *P. L.*, t. IV, col. 408-411. — [2] *P. L.*, t. IV, col. 411. — [3] *De baptismo contra donatistas*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. XLIII, col. 145. — [4] *Ibid.*, l. VI, c. XV, *P. L.*, t. XLIII, col. 208. — [5] *H. E.*, VII, II, *P. G.*, t. XX, col. 640, 641. — [6] Sur cette décision, cf. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. IV, col. 412, 413; Eusèbe, *H. E.*, VII, III, *P. G.*, t. XX, col. 641; S. Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. V, c. XXIII, XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 192, 194. — [7] Labbe, *ibid.*, t. I, col. 1428; Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. franç. par Goschler et Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 184. — [8] *Epist.*, I, c. I, *P. L.*, t. XIII, col. 1133, 1134. — [9] *Epist.*, II, c. III, *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [10] *Epist.*, XXXV, *Ad Euseb.*, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 135. — [11] *Epist.*, XCIII, *Ad Vincent.*, n. 53, *P. L.*, t. XXXIII, col. 347. — [12] Labbe, *ibid.*, t. I, col. 1497. — [13] Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1013. — [14] Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1578. — [15] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. II, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 227. — [16] Grégoire de Tours, *op. cit.*, l. II, c. XXXIV, *ibid.*, col. 230. — [17] Grégoire de Tours, *op. cit.*, l. IV, c. XXVII, *ibid.*, col. 291. — [18] Grégoire de Tours, *op. cit.*, l. IX, c. XV, *ibid.*, col. 493. Cf. aussi S. Hildephonse, *De cognitione baptismi*, c. CXXI, : *chrismate solo et manus impositione purgandi* [*hæretici*] *P. L.*, t. XCVI, col. 161 — [19] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 951. De même le concile Quinisexte, can. 95; Labbe, *ibid.*, t. VI, col. 1323, 1324. — [20] *Epist.*, XLVIII, *Ad. Donat. episc. Nicopol.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 252. — [21] *Epist.*, I, *Ad. episc. Aquilens.*, c. II. *P. L.*, t. LIV; col. 594. Cf. aussi *Epist.*, II, c. I, *ibid.*, col. 598; *Epist.* XVIII, *ibid.*, col. 707. — [22] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 811. — [23] Actio II, Labbe, *ibid.*, t. VII, col. 1150, 1151.

secondement on affirmait sa foi aux vérités enseignées par l'Église. Il nous suffira de rapporter quelques détails de la formule d'abjuration des athinganes, dont nous avons déjà parlé, pour donner une juste idée de toutes les autres. Le néo-converti anathématise (ἀναθεματίζω) de nombreuses hérésies et tous ceux qui avaient suivi les docteurs athinganes, qui ont existé dans le passé (ὅσοι κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἄχρι τοῦ νῦν γεγόνασι), qui existent présentement (καὶ ὅσοι σήμερόν εἰσι), et qui pourront exister à l'avenir (καὶ γίνεσθαι μέλλουσιν). Ensuite il reprend successivement chaque hérésie, erreur ou fausse pratique et répète le mot : *j'anathématise* (ἀναθεματίζω); de plus. il anathématise toute coutume (ἔθος), toute pratique (ἐπιτήδευμα) et toute action (πᾶσαν πρᾶξιν), manifeste ou cachée (φανερῶς ἢ λαθραίως) des athinganes. Enfin il termine en prenant l'engagement de s'attacher au Christ (συντάσσομαι τῷ Χριστῷ), et de croire en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre : καὶ πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα, παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς [1]. Toutes les autres formules ne présentent que des variantes accidentelles [2].

VI. Abjuration dans la liturgie mozarabe. — La liturgie mozarabe du VII[e] siècle nous a conservé plusieurs formules d'abjuration, pour l'admission d'un arien, d'un donatiste et d'un juif dans l'Église catholique. Ces formules sont extrêmement intéressantes. Voici le commencement du rit consacré à la réconciliation d'un arien : *In primis interrogat eum [episcopus] nomen suum et dicit ei : Abrenuntias heresim Arrianorum, in qua te hucusque fuisse penitet? — Abrenuntio. — Abrenuntias his qui Filium Dei dicunt minorem esse Patri? — Abrenuntio. — Abrenuntias his qui Spiritum Sanctum Deum esse non credunt, vel minorem Patri aut Filio dicunt? — Abrenuntio. — Iterum interrogat eum nomen suum et dicit ei : Credis in Deum Patrem omnipotentem? — Credo. — Credis in Ihesum Christum Filium eius? — Credo. — Credis et in Spiritum Sanctum, Deum individue Trinitatis unius essentie, virtutis atque potentie? — Credo. — Et ego te crismo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in remissione omnium peccatorum, ut habeas vitam eternam. Amen* [3]. Voyez aussi au mot Absolution. V. Ermoni.

ABLUTIONS. — I. Divers sens du mot. II. Capitilavium. III. Ablutions de la messe chez les latins. IV. Ablutions dans l'Église grecque.

I. Divers sens du mot. — Nous ne parlerons pas ici des bains, ni des ablutions du baptême, ni du lavement des pieds, chacun de ces sujets demandant un article à part. Voir Bains, Baptême, Lavement des pieds. Il y avait d'autres ablutions dans l'antiquité qui ont un caractère liturgique, et qui seront l'objet de cet article; telles sont les ablutions de la tête, en dehors du rite du baptême, et les ablutions de la messe.

II. Capitilavium. — Il était d'usage chez les chrétiens, dans l'antiquité, de se préparer aux grandes fêtes par un bain, comme le prouve Paciaudi [4] et comme on pourrait du reste le conclure, en l'absence de tout témoignage, des coutumes générales de l'époque. Cette pratique était d'autant plus nécessaire que durant les temps de jeûne et de pénitence, qui précèdent les grandes solennités, le bain était généralement prohibé. Les catéchumènes se préparaient, eux aussi, au baptême par un bain. Comme le baptême avait lieu généralement la nuit pascale et qu'on s'était abstenu du bain par mortification durant le carême, comme, par ailleurs, les catéchumènes recevaient tous le baptême dans la même piscine, cette mesure de propreté s'imposait naturellement. L'usage en est attesté d'ailleurs par saint Zénon de Vérone [5] et par saint Augustin; ce dernier nous dit que ce bain avait lieu le jeudi saint, et qu'un certain nombre de fidèles profitaient de cette licence donnée aux catéchumènes, pour reprendre l'usage du bain, *si autem quæris*, écrit-il à son correspondant, *cur etiam lavandi mos ortus sit : nihil mihi de hac re cogitanti probabilius occurrit, nisi quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimæ sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur* [6].

C'est probablement cet usage qui a donné naissance à l'ablution semi-liturgique de la tête ou *capitilavium*. Elle avait lieu dans certaines églises le dimanche des Rameaux, qui de là a quelquefois pris le nom de dimanche du *capitilavium*. Cette coutume liturgique est constatée en Espagne par saint Isidore [7], dans l'église gallicane par Rhaban Maur [8] et à Rome même par un *Ordo romanus* publié par Cassandre [9]. On ne voit pas pourquoi certains liturgistes, malgré ce témoignage, se refusent à l'admettre pour Rome, car elle était, comme nous l'avons dit, imposée par les circonstances; de plus, pour l'Afrique, le témoignage de saint Augustin est une preuve sans réplique, et on sait quelles étaient les affinités entre les liturgies de Rome et d'Afrique. Visconti pense que ce rite, qui ne paraît jamais du reste avoir eu une grande importance, ni joui d'une grande faveur, fut supprimé par le concile de Mayence en 813 [10], du moins quant à son caractère liturgique. Il en est un peu de cette cérémonie comme de celle du lavement des pieds; la crainte que des populations ignorantes n'y vissent un complément nécessaire du baptême hâta sans doute la suppression. Nous ne croyons pas que cet usage ait laissé aucune trace dans les formules liturgiques.

III. Ablutions de la messe chez les latins. — Il faut distinguer : 1° l'ablution des mains avant la messe; 2° l'ablution ou lavement des mains après l'offertoire; 3° la purification de vin et d'eau que le prêtre prend après la communion, ou celle que le diacre donne aux fidèles également après la communion.

1° *Ablution des mains avant la messe.* — Wichmannshausen a écrit une longue dissertation pour démontrer que le lavement des mains, avec un caractère rituel de purification, existait chez les Hébreux aussi bien que chez les païens. Nous renvoyons à son étude pour les textes qui y sont diligemment réunis [11]. Nous voyons aussi par des témoignages très anciens que le même usage existait chez les chrétiens, et nous constatons en même temps que leurs pasteurs ne manquaient pas de leur enseigner que cette ablution ne les lavait que matériellement s'ils n'avaient soin de purifier leur conscience : *Cæterum quæ ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire? quando et ipsis manibus spiritales munditiæ sint necessariæ, ut a falso... cæterisque maculis quæ spiritu conceptæ manuum opera transiguntur, puræ alleventur* [12]. Quelques-uns même y voient une coutume d'origine apostolique et rappellent à ce propos le texte de saint Paul : χεῖρας ὁσίους ἐπαίρειν [13]. Les plus anciennes églises avaient dans l'atrium une fontaine où les fidèles se lavaient les mains avant les offices. Paulin, évêque de Tyr, commen-

[1] *P. G.*, t. CVI, col. 1333-1336. — [2] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. III, c. VI, 2 in-fol., Antuerp., 1736, t. II, p. 917-926; J. Bingham, *The antiquities of the christian Church*, l. XVI, c. VI, 2 in-4°, Londres, 1878, t. II, p. 949-968; W. Smith S. Cheetham, *A dictionary of christian antiquities*, 2 in-8°, Londres, 1880, t. I, p. 8, 9. — [3] D'après le *Liber ordinum* mozarabe inédit du VII[e] siècle, dont l'édition est en préparation. (Note de dom Férotin.) — [4] *De sacris christianorum balneis*, c. II. in-4°, Rome, 1758. — [5] *Tract.*, XXXV, *P. L.*, t. XI, col. 481. — [6] *Epist.*, CXVIII, *Ad Januar.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204; cf. *Epist.*, CXIX, n. 33, *ibid.*, col. 220. — [7] *De ecclesiast. officiis*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 763. — [8] *De instit. clericor.*, l. II, c. XXXV, *P. L.*, t. CVII, col. 347. — [9] Cassander, *Opera*, Paris, 1616, p. 89. — [10] Vicecomes, *De antiquis baptismi ritibus*, l. III, c. XV, Rome, 1615, — [11] J. Chr. Wichmannshausen, *De lotione manuum*, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, Leipzig, 1847, t. I, n. XXVI. — [12] Tertullien, *De oratione*, c. XIII, *P. L.*, t. I, col. 1271. — [13] I Tim., II.

cement du IVe siècle, en fait construire une devant l'église qu'il bâtit [1]. Saint Paulin de Nole, au même siècle, nous décrit le bassin, *cantharus,* dans la cour de l'église qu'il a fait construire, avec les eaux jaillissantes pour laver les mains de ceux qui entrent [2]. Il nous parle de celui qui existait dans la basilique de Saint-Pierre à Rome où les fidèles lavaient leurs mains et leur visage [3]. Saint Jean Chrysostome témoigne en faveur du même usage : *Ut in atriis domini in quibus oratur sint fontes constitutum est, ut qui orare volunt, prius abluant manus et tunc demum eas ad preces attollant* [4]. Dans un autre passage, il se moque agréablement, après Tertullien, de ceux qui se lavent les mains sans purifier l'intérieur de leur cœur [5].

Ces fontaines portaient en grec le nom de λουτήρ ou de κρήνη ou de φρεάτιον [6], etc. Voir IV. ABLUTIONS DANS L'ÉGLISE GRECQUE, col. 109.

Mais ce qui dut rendre cet usage du lavement des mains plus nécessaire encore, c'était l'habitude de recevoir la sainte eucharistie dans les mains : « Voudrais-tu, dit saint Jean Chrysostome, voudrais-tu venir au sacrifice sans laver tes mains ? Non, n'est-ce pas ? Tu aimerais mieux ne pas venir que venir avec des mains sales. Mais si tu es si soigneux pour de petites choses, comment t'approcherais-tu avec une âme impure [7] ? » Saint Césaire d'Arles fait le même raisonnement en Gaule : « Tous les hommes, quand ils approchent de l'autel, lavent leurs mains, et toutes les femmes apportent des linges fins sur lesquels elles reçoivent le corps du Christ... qu'ils lavent donc leurs âmes avec l'aumône, etc. [8]. » Il ne reste d'autre vestige de cette coutume dans la liturgie occidentale que la coutume des prêtres de se laver les mains avant la messe, avec une prière adaptée à la circonstance.

2° *Le lavement des mains après l'offertoire.* — Dans la liturgie actuelle, le prêtre se lave les mains après l'offertoire et l'encensement (aux grand'messes), en récitant le psaume XXV : *Lavabo inter innocentes manus meas,* qui fait allusion au rite usité chez les Hébreux. Cf. le psaume XXXII, *Ergo sine causa justificavi cor meum et lavi inter innocentes manus meas.* En dehors de sa signification symbolique par laquelle le prêtre se purifie avant de procéder au sacrifice proprement dit, ce rite est rendu presque nécessaire ici par les circonstances. Après l'encensement et surtout après avoir reçu dans ses mains, d'après la coutume antique, le pain et les autres offrandes des fidèles, il était décent que le pontife se lavât les mains, *ut qui cælestem panem accepturus est,* comme dit un des *ordo* publié par Mabillon, *a terreno pane, quem jam a laicis accepit, manus lavando expurget* [9]. Dom de Vert, avec l'esprit de système qu'il apporte dans ses études sur la liturgie, voit même dans cette nécessité la seule raison du rite, sans aucun caractère de symbolisme ; mais Le Brun, qui affecte de prendre en tout l'opinion contraire, lui fait remarquer avec raison que le lavement des mains est antérieur à la coutume de recevoir les offrandes, et que les Pères n'en donnent qu'une raison mystique de purification [10]. Cependant la vérité semble entre les deux, et ce rite, comme il arrive pour plusieurs, a en même temps un but mystique et un but pratique ; l'éditeur de Bona rappelle à cet effet que, même avant que la coutume se fût établie de recevoir les dons, le pontife et les prêtres, après la messe des catéchumènes, imposaient les mains sur la tête des catéchumènes et des pénitents, avant de les renvoyer, et cette seule raison eût suffi pour obliger pontife et prêtres à se laver les mains [11]. Aussi saint Cyrille de Jérusalem ne parle-t-il pas seulement du lavement des mains de l'évêque, mais encore de celui des prêtres [12].

Dans certaines églises on eut la coutume de se laver une première fois les mains après les oblations des fidèles, et une autre fois après l'encensement. Le Brun a été encore témoin de cette pratique [13]. Il faut rappeler aussi qu'aux messes pontificales le prélat se lave les mains au moment de l'offertoire, avant de quitter son trône, sans préjudice du lavement des mains après l'encensement, au *Lavabo.*

Dans tous les cas, on le voit, l'origine en est fort ancienne. Sans parler de saint Cyrille de Jérusalem que nous avons cité et qui fait même allusion au psaume *Lavabo inter innocentes manus meas,* l'auteur de la hiérarchie ecclésiastique, qui, à tout le moins, n'est pas d'époque bien postérieure, en parle aussi [14]. Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, ce rite a lieu avant le sacrifice, dès que le prêtre et le diacre sont revêtus de leurs ornements ; c'est à la prothèse qu'ils se lavent les mains avec le psaume *Lavabo inter innocentes.* Voir IV. ABLUTIONS DANS L'ÉGLISE GRECQUE.

La liturgie mozarabe ne fait pas mention de l'ablution des mains après l'offrande des fidèles ; mais il y est question de celle qui avait lieu avant que le prêtre revêtît l'amict et l'aube. On peut avoir des doutes sur l'antiquité de la formule imprimée dans le *Missale mixtum* de Ximénès. Un manuscrit de 1039 nous donne celle-ci : *Lavabo inter innocentes,* etc. *Versus : Adsperges me ysopo* [15].

Les évêques et les prélats qui ont l'usage des pontificaux ont, en outre, un autre lavement des mains, à la fin de la messe après les ablutions. Cet usage est déjà en vigueur au XIe siècle, comme on le voit par le IVe ordo romain [16] ; à ce moment il n'était pas réservé aux prélats et les simples prêtres le pratiquaient [17].

3° *La purification de vin et d'eau que prend le prêtre après la communion, ou celle que le diacre présente aux fidèles dans certaines circonstances.* — Ce rite est ainsi réglé dans la liturgie actuelle : après avoir communié et donné, si c'est le cas, la communion aux fidèles, le prêtre présente le calice au ministre, qui y verse un peu de vin, et il récite ces paroles : *Quod ore sumpsimus,* etc. Après quoi, il prend le vin, *quo se purificat,* d'où le nom de *purification* donné plus spécialement à cette partie du rite. Le prêtre dit ensuite ces paroles : *Corpus tuum, Domine,* etc., et en les prononçant il se lave les doigs, les essuie, et prend cette ablution, *sumit ablutionem.* Ainsi la première ablution a pour objet de purifier le calice et la bouche du prêtre, la seconde de purifier les doigts qui ont touché l'hostie.

Avant le XIIe siècle ce rite ne se célébrait pas sous la même forme ni avec la même solennité. Il semble qu'à mesure que la foi diminuait chez les fidèles l'Église ait eu à cœur d'entourer d'un respect et d'une solennité plus grande tout ce qui touchait à l'eucharistie, afin de frapper l'esprit du peuple. Ainsi, avant cette époque, le prêtre se lavait les mains seulement, et l'eau était jetée dans la piscine. A partir du XIe siècle et surtout du XIIIe, le rite prend les caractères qui se rapprochent du cérémonial actuel. Saint Pierre Damien indique la purification du calice [18]. Innocent III écrit en 1212 à l'évêque de

[1] Eusebe, *H. E.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 865. — [2] *Epist.*, XXXII, 15 *Ad Sever. ep.*, *P. L.*, t. LXI, col. 337. — [3] *Epist.*, XIII, 13 *Ad Pammach.*, *P. L.*, t. LXI, col. 215. — [4] *Hom. in II Cor.*, *IV, 13*, *P. G.*, t. LI, col. 300. — [5] *Hom.*, XV, *In S. Matth.*, *XV, 17-20*, *P. G.*, t. LVIII, col. 516. — [6] Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, 2e éd., Amsterdam, 1728, t. I, p. 1276, au mot εὐχή et au mot λουτήρ. — [7] *Hom.*, III, *Ad Eph.*, c. I, 20-23, *P. G.*, t. LXII, p. 29. — [8] *Serm.*, CCXXIX, § 5, dans l'app. IV aux œuvres de S. August., cf. *Serm.*, CCXCII, § 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2168, 2300. — [9] *Ordo*, n. VI, p. 74. Cf. Amalaire, *De eccl. offic.*, l. III, c. XIX, *P. L.*, t. CV, col. 1130. — [10] *Explication de la messe*, Liège, 1781, t. II, p. 343 sq. — [11] Bona, *Rer. liturgicarum*, l. II, c. IX, éd. Sala, t. III, p. 223. — [12] *Catech., mystag.*, V, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1109. — [13] *Loc. cit.*, t. II, p. 345-346. — [14] *De hierarchia eccles.*, c. III, *P. G.*, t. III, col. 425. — [15] Note de dom Férotin. — [16] *Ordines romani*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 994. — [17] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. II, c. IV, § 3, n. 15, et les autres textes cités dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 91. — [18] *Epist.*, XVIII, *Ad Ubertum*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 370.

Maguelone que le prêtre doit faire l'ablution avec du vin et la prendre, à moins qu'il ne dise une autre messe ce même jour [1]. D'autres cérémoniaux, vers la même époque (ceux de Cluny et de saint Bénigne de Dijon), prescrivent un rite plus compliqué : le prêtre absorbe le vin avec lequel il purifie le calice, il lave ses doigts dans un autre calice et après avoir pris cette ablution, il purifie encore ce calice avec du vin, qu'il prend aussi [2]. Il y eut quelques autres divergences qui ne nous paraissent pas d'un grand intérêt et dont on pourra trouver le détail dans les auteurs cités.

Ce rite de l'ablution n'a pas été réservé au prêtre qui dit la messe. Quand on eut cessé de donner la communion sous les deux espèces aux fidèles, on leur présenta du vin non consacré pour les aider à avaler l'hostie. Alexandre de Halès, au XIIIe siècle, dit que cet usage est général de son temps dans l'Église latine [3]. Cette pratique fut usitée longtemps, et au siècle dernier de Moléon et surtout Le Brun citent un grand nombre d'églises où elle était encore en vigueur de leur temps [4]. De nos jours, elle n'est plus conservée qu'aux messes d'ordination, où le calice est présenté aux ordinands, à la consécration des vierges, et dans quelques congrégations pour certains cas particuliers. Dom de Vert, toujours en quête d'opinions singulières, a cherché à cette coutume une autre origine beaucoup plus ancienne. Selon lui, la prière qui se dit après la fraction : *Hæc commixtio et consecratio*, etc., au moment où le prêtre vient de déposer une partie de l'hostie dans le précieux sang, aurait été instituée autrefois pour sanctifier par le mélange de l'hostie ou du précieux sang le vin non consacré. En effet, quand les fidèles communiaient sous les deux espèces, l'espèce du vin leur était offerte ordinairement dans un grand calice différent de celui du prêtre et appelé *calice ministériel*. Voir CALICE. Comme il était difficile de prévoir quelle quantité de vin il fallait consacrer pour la communion des fidèles, surtout aux grandes fêtes, on en consacrait moins, et on ajoutait au précieux sang, dans le calice ministériel, du vin non consacré, de telle sorte que ce dernier était, en quelque façon, sanctifié et consacré par ce mélange. D'autres fois on sanctifiait ce vin en y mélangeant une parcelle de la sainte hostie, comme cela a lieu encore à la messe des présanctifiés, le vendredi saint. Selon dom de Vert, la coutume de présenter le calice aux fidèles, que nous avons appelée ablution ou purification, ne serait qu'un souvenir de l'ancienne communion sous les deux espèces [5].

Les faits cités par cet auteur, et, selon sa coutume, très ingénieusement réunis, sont exacts, mais les conséquences qu'il en tire ne sont pas fondées. Il ne donne aucune preuve qu'il y ait connexion entre les faits qu'il cite et le rite du mélange de l'hostie au précieux sang. La prière *Hæc commixtio* a une autre origine et les termes mêmes dont elle est composée excluent l'application qu'on en fait : *Hæc commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. fiat accipientibus*, etc. L'exemple tiré de la messe des présanctifiés prouverait le contraire, puisque ce jour-là on a précisément retranché partout cette prière, et, dans les rares cas où on ne l'a pas fait, c'est simplement une preuve d'inintelligence liturgique [6]. Voir PRÉSANCTIFIÉS (MESSE DES). Enfin l'origine des ablutions, telle que nous l'avons exposée, est trop claire et trop bien connue pour qu'on la confonde avec le rite de la communion sous les deux espèces.

Aujourd'hui, du reste, après les études si pénétrantes poursuivies sur la liturgie pontificale, il nous semble qu'il ne peut plus y avoir de doute sur ce sujet. Le rite du mélange de l'hostie consacrée au précieux sang, qu'il faut bien distinguer du rite de la fraction, a une tout autre portée que celle imaginée par de Vert. Il était double en quelque sorte : d'abord le pape mêlait au précieux sang une parcelle de l'hostie consacrée au sacrifice précédent et qui était soigneusement conservée *fortasse*, dit Mabillon, *ut sacrificii unitas et perpetuitas hoc ritu inculcaretur* [7], et Mgr Duchesne : « C'est toujours, dans toutes les assemblées liturgiques, celle d'aujourd'hui comme celle d'hier, le même sacrifice, la même eucharistie, la même communion [8]. » Puis, par un nouveau mélange, le pontife déposait dans le même calice une parcelle de l'hostie qu'il venait de consacrer [9]. Enfin, pour montrer d'une façon plus expressive l'unité et l'égalité que la communion établissait entre le pontife, les ministres et les fidèles, pour témoigner qu'ils communiaient bien tous au même calice et au même corps du Christ, les évêques et les ministres les plus élevés recevaient une parcelle de l'hostie du pape et buvaient le précieux sang dans son calice; quant aux ministres inférieurs et aux fidèles, pour les faire participer dans la mesure possible à cette *communion*, on avait soin de verser quelques gouttes du précieux sang du calice du pape dans le calice ou les calices destinés à l'usage du peuple. Enfin, et toujours pour souligner la signification d'unité, d'autres parcelles de pain consacré (*fermentum*) étaient envoyées aux prêtres qui célébraient à Rome dans les *tituli* [10]. Et le moyen le plus significatif de montrer qu'on était en *communion* avec un autre évêque consistait à lui envoyer aussi une parcelle de l'eucharistie [11]. Dans les rites gallicans, la commixtion, tout en étant moins compliquée et moins solennelle, a pourtant la même signification. L'officiant trempe dans le calice une ou plusieurs des parcelles consacrées, puis les laisse tomber dans le calice en disant : *Sancta sanctis. Et conjunctio corporis D. N. J. C. sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam, et defunctis fidelibus præstetur ad requiem* [12]. On aura du reste à revenir sur tous ces rites au sujet de la messe. Voir FRACTION et COMMUNION.

Mais il est un autre texte, trop oublié des liturgistes, qui donne pour le rite de l'ablution un témoignage de quatre ou cinq siècles antérieur à ceux que l'on cite d'ordinaire. Ce sont ces paroles de la *Règle* de saint Benoît (VIe siècle) : *Frater hebdomadarius accipiat* MIXTUM *priusquam incipiat legere* PROPTER COMMUNIONEM SANCTAM. Après toutes les discussions auxquelles ce texte a donné lieu parmi les commentateurs de la *Règle*, il paraît certain qu'il faut entendre ces paroles d'une sorte de rite d'ablution après la messe et avant le repas [13].

Les formules que le prêtre prononce au moment des ablutions sont les deux oraisons : *Quod ore sumpsimus*,

[1] Cf. Le Brun, *Explication de la messe*, 4 in-8°, Liège, 1781, t. II, p. 619. — [2] Martène, *De ritibus monach.*, p. 189 sq. Cf. aussi Le Brun, *loc. cit.*, p. 619; Bona, l. II, c. XX, éd. Sala, t. III, p. 427. — [3] Dans Le Brun, *loc. cit.*, p. 634, et Bona-Sala, *loc. cit.*, p. 428. — [4] De Moléon, *Voyages liturgiques*, in-8°, Paris, 1718, p. 127, 246, et Le Brun, *loc. cit.*, 635-636. — [5] Dom Claude de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*, Paris, 1713, t. IV, p. 268 sq. — [6] Cf. Le Brun, *loc. cit.*, p. 566, 635, et Bona-Sala, *loc. cit.*, p. 333 sq. — [7] Mabillon, *In ordinem romanum commentarius prævius, P. L.*, t. LXXVIII, col. 870. — [8] *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 177. — [9] Ce double mélange est constaté au moins jusqu'au IXe siècle, par le Ier ordo romain, n. 18, 19, 22, et par le II, n. 12, 13, et aussi par Amalaire : *Bis positus panis in calicem*, dit-il; *De officiis Eccles.*, l. III, c. XXXI, *P. L.*, t. CV, col. 1152. — [10] Duchesne, *loc. cit.*, p. 176 sq., et *Liber pontificalis*, t. I, p. 169, note 4. — [11] Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 403-404. — [12] Cf. Duchesne, *Orig. du culte chrét.* : La messe gallicane, p. 211-212. — [13] Mabillon, *Traité où l'on réfute la nouvelle explication que quelques auteurs donnent aux mots de messe et de communion dans la Règle de S. Benoît*, in-12, Paris, 1689. Cf. dom Martène, *Commentarius in Regulam S. B.*, in-4°, Paris, 1690, p. 495 sq., et *Explication ascétique et historique de la Règle de S. Benoît*, Paris, 1901, t. II, p. 59.

Domine, pura mente capiamus; et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum, et : *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi et sanguis quem potavi*, etc. On y a joint quelquefois une troisième oraison qui a été bientôt abandonnée. Les deux oraisons que nous venons de citer sont indépendantes du rite, en ce sens qu'elles sont beaucoup plus anciennes et n'ont pas été composées pour la circonstance, encore qu'elles s'y adaptent bien. La première est une prière d'action de grâces ou post-communion; elle est antique et d'un excellent style liturgique; la phrase unique est bien cadencée, toutes les parties se répondent, sans qu'il y ait dans les deux antithèses rien de forcé ni de recherché. La pensée théologique, tout en étant très simple, est profonde et très juste. Cette formule pourrait être classée dans une catégorie d'oraisons qui ont la même touche de simplicité, de sobriété, de brièveté, et sont composées cependant avec beaucoup d'art et de science liturgique; elles doivent remonter à une bonne époque classique, le IVe siècle peut-être, et faire partie d'une même collection. Dans tous les cas, et ce qui ne contribue pas peu à confirmer cette preuve d'antiquité, elle apparaît en même temps dans les plus anciens sacramentaires, le léonien, le gélasien, le *Missale gothicum*, le grégorien [1], l'ambrosien, et dans quelques autres livres liturgiques fort anciens [2]. On y relève les cadences du cursus trispondaïque (*ménte capiámus* '. ..'.) et du cursus velox *médium sempitérnum* '.. ..'.) [3].

La seconde est une oraison de même nature, employée très anciennement aussi comme post-communion, mais moins caractéristique, liturgiquement parlant, que la précédente, encore que le style et le rythme soient de la bonne époque. Elle fut moins usitée aussi que la précédente, aussi ne la trouve-t-on pas dans Wilson, elle est donc absente des documents qu'il a dépouillés; elle est cependant au *Missale gothicum*, dans la *Missa latina* de Flaccus Illyricus [4], et dans le missel de Hereford [5]. Dans le premier de ces sacramentaires elle se présente sous une forme antique que nous croyons utile de donner ici : *Corpus tuum, Domine, quod accepimus et calicem tuum, quem potavimus, hæreat in visceribus nostris; præsta, Deus omnipotens, ut non remaneat macula, ubi pura et sancta intraverunt sacramenta* [6].

F. CABROL.

IV. ABLUTIONS DANS L'ÉGLISE GRECQUE. — Nous ne parlerons ici que des ablutions 1° avant la messe, 2° après la communion.

1° Dès le IVe siècle, le peuple se lavait les mains avant de pénétrer dans l'église, à une fontaine placée dans l'atrium, κρῆναι, χέρνιβον, plus tard φιάλη [7]. Cet usage a disparu, sans doute d'assez bonne heure, même là où la φιάλη subsiste encore. Il est probable que le clergé agissait comme le peuple. En outre les prêtres se lavaient les mains dans le sanctuaire au commencement de l'ἀναφορά [8]. La διάταξις de la messe, du patriarche de Constantinople Philothée, du XIVe siècle, ne dit rien de ces ablutions; mais la première est indiquée par les euchologes pour le prêtre et le diacre. Elle a lieu au χωνευτήριον placé près de la prothèse [9], après que les ministres ont revêtu les ornements sacrés; ils récitent en y procédant les versets 6-12 du psaume XXV. Quelques prêtres se lavent aussi les mains avant de prendre les ornements. Seuls les évêques ont gardé l'usage ancien de l'ablution des mains avant la grande entrée des oblats, c'est-à-dire avant l'offertoire; un sous-diacre, ou en pratique tout autre clerc, leur apporte alors pour cela le γεονιβόξεστον. Dans certaines églises, les simples prêtres pratiquent aussi à ce moment une nouvelle ablution, non seulement des mains, mais aussi des yeux.

2° Les ablutions après la communion sont peut-être moins anciennes que les précédentes. Un canon attribué au patriarche de Constantinople saint Nicéphore, IXe siècle, dit aux prêtres à leur sujet : Après avoir communié (aux saintes espèces restant après la communion du peuple), faites l'ablution deux fois avec du vin et une fois avec de l'eau [10]. La διάταξις de Philothée est conforme à ce canon : le diacre lave trois fois le calice avec du vin et de l'eau, l'essuie avec l'éponge, et se lave les mains et les lèvres en disant le *Nunc dimittis*, le trisagion, la petite doxologie, une triple invocation à la Trinité, trois fois *Kyrie eleison*, de nouveau la petite doxologie, l'oraison dominicale et sa conclusion ordinaire, l'ἀπολυτίκιον et le κοντάκιον du jour, enfin l'ἀπόλυσις. Pour le prêtre, la διάταξις dit simplement : ἀπονίπτεται [11].

De ce texte, fort précis, on rapprochera un autre publié par Goar [12], qui ordonne au diacre de laver trois fois le calice, puis de se laver les mains au lieu ordinaire. Les éditions usuelles de l'euchologe sont moins explicites; elles se contentent de dire que le diacre se lave les mains après avoir consommé les saints dons [13]. On sait d'ailleurs combien les rubriques sont vagues et incomplètes dans les manuscrits, et avec quel peu de soin ont été faites les éditions imprimées. Telle est sans doute la raison pour laquelle, à Constantinople du moins, la pratique est loin de se conformer aux prescriptions détaillées que nous avons citées. Les diacres se contentent de faire avec le vin une seule ablution du calice, puis se lavent les mains; le prêtre se lave simplement les mains : quelques-uns boivent, après avoir mangé le pain bénit, un peu de vin versé dans le calice. Cette dernière coutume est générale en Russie pour l'évêque : le vin lui est porté à son trône dans le vase qui sert à verser l'eau bouillante dans le calice. Une ancienne διάταξις τῆς τοῦ πατριάρχου λειτουργίας, publiée de nouveau par A. Papadopoulos-Kerameus [14], dit, p. 30, qu'après le transfert des saintes espèces à la table de la prothèse les sous-diacres entrent dans le sanctuaire et présentent l'aiguière au patriarche; de même tous ceux qui ont communié vont au lieu habituel et y lavent leurs mains et leurs lèvres, en disant : *Nunc dimittis*, etc. Il nous reste à observer qu'en l'absence de diacre le prêtre remplit bien entendu la fonction de celui-ci. Signalons enfin une prescription du Ἱερατικὸν déjà cité, p. 150 : dans le cas de concélébration, chaque prêtre se lave les mains, lit l'action de grâces, et, après avoir pris le pain bénit, se lave la bouche avec du vin et de l'eau.

L'usage de prendre un peu de vin non consacré après la communion s'est conservé plus fidèlement qu'en Occident en ce qui regarde les laïques. Ceux-ci se contentent souvent du pain bénit; mais, en Russie par exemple, on place au fond de l'église un vase de vin où ils vont boire; à Constantinople, les jours de communion générale, on sert dans les écoles du pain et du vin à tous les enfants qui y ont participé, etc. L'ablution est de règle pour les communiants dans les monastères, d'après

[1] Cf. H. A. Wilson, *A classified index to the leonine, gelasian, gregorian sacramentaries*, in-8°, Cambridge, 1892, p. 76. — [2] Cf. Le Brun, *loc. cit.*, p. 620-621; dom V. Maurice, dans le *Diction. de théologie catholique*, t. I, col. 92. — [3] *Paléographie musicale*, in-4°, 1894, t. IV, p. 36 sq. — [4] *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1333. — [5] W. Maskell, *The ancient liturgy of the Church of England*, in-8°, Oxford, 1882, p. 195; dom Maurice, *loc. cit.*, p. 93. — [6] Thomasi, t. VI, p. 335. Cf. quelques autres variantes dans Bona-Sala, *loc. cit.*, p. 428-429. — [7] Eusèbe, *H. E.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 865; S. Jean Chrys., *De verbis* · *habentes eumdem spiritum*, III, 11, *P. G.*, t. LI, col. 300; Synesius, *Epist.*, CXXI, *P. G.*, t. LXVI, col. 1501, etc. — [8] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, *mystagog.*, V, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1109. — [9] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 38; Venise, 1851, p. 37, etc. — [10] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum histor. et monum.*, t. II, p. 341. — [11] Voir ce document dans l'édition de P. Sirkov, *Histoire de la correction des livres en Bulgarie au XIVe siècle* (en russe), Pétersbourg, t. I, 1890, p. 172. — [12] *Euchologium*, Paris, 1647, p. 86. — [13] Rome, 1873, p. 77. De même Ἱερατικόν Constantinople, 1895, p. 87, etc. — [14] Athènes, 1890.

le *Typikon* de Saint-Sabbas, au moins à certains jours [1]. Cf. mon article : *Les ablutions chez les grecs,* dans *Echos d'Orient,* t. III, p. 106-108. S. PÉTRIDÈS.

ABLUTORIUM. Voir SACRISTIE.

ABRAHAM. — I. LE SACRIFICE D'ABRAHAM. — I. Symbolisme; II. Interprétation écrite; III. Interprétation monumentale, fresques, mosaïques, sarcophages, etc.

L'interprétation symbolique du sacrifice d'Abraham remonte à l'époque apostolique. Elle a été consignée dans des écrits et figurée sur des monuments; il y a lieu de rappeler les uns et les autres.

I. SYMBOLISME. — Dégagé de tous les raffinements d'école, le sacrifice d'Abraham, tel que le récit en est donné par le livre de la Genèse, apparaît comme réunissant plusieurs circonstances figuratives de la passion du Christ. Le Père consent au sacrifice et le Fils n'y oppose pas de résistance; ce Fils porte lui-même le bois qui doit servir à son immolation; enfin, le sacrifice d'Isaac et celui de Jésus s'accomplissent chacun sur une colline.

II. INTERPRÉTATION ÉCRITE. — 1° *Pères.* — L'auteur de l'Épître aux Hébreux nous dit [2] : ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐκ παραβολῇ ἐκομίσατο, « [Isaac] fut rendu [à Abraham] comme une figure mystérieuse. » Cette indication a déterminé la plupart des Pères dans leur exégèse de ce passage, saint Irénée [3], Tertullien [4], Méliton [5], Origène [6], saint Ambroise [7], saint Augustin [8], saint Chrysostome [9], saint Cyrille d'Alexandrie [10], Théodoret [11], Théophylacte [12], saint Éphrem [13], saint Maxime de Turin [14], saint Paulin de Nole [15], saint Isidore de Séville [16], Rhaban Maur [17]. Basile de Séleucie écrit : Ὅρα τὸ πρόβατον ὡς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ φυτοῦ κρεμάμενον, « vois le bélier suspendu à la plante comme le Christ le fut à la croix [18]. » De même les épines de la couronne de Jésus étaient figurées par celles du buisson [19].

2° *Liturgies orientales et occidentales.* — La question d'Abraham dans la liturgie sera étudiée dans l'article suivant; nous ne donnerons ici que trois textes qui viennent à notre sujet et l'éclairent. On lit dans la liturgie de saint Cyrille d'Alexandrie [20] : *Suscipe ea super altare tuum spirituale, cæleste cum odore thuris, ad majestatem tuam cælestem, per ministerium Angelorum et Archangelorum tuorum sanctorum, sicut ad te suscepisti munera iusti Abel et sacrificium patris nostri Abrahami, et minuta duo viduæ;* formule apparentée d'assez près à la formule romaine. L'*Ordo communis* de la liturgie des Syriens jacobites fait réciter par le prêtre la prière suivante au moment où il prend en mains l'oblation qui vient d'être déposée sur l'autel [21] : *Deus qui sacrificium Abel in campo suscepisti, Noe in arca, Abrahæ in montis cacumine, Davidis in area Doran Jebusæi, Eliæ in monte Carmelo, et minuta viduæ in Gazophylacio.* L'anaphore de Nestorius, qui ne s'emploie qu'à cinq fêtes chaque année, contient une oraison dont le début rappelle l'*oblation* d'Abraham, ce qui pourrait être une allusion au sacrifice d'animaux décrit au chapitre XV de la Genèse : *Domine Deus fortis, suscipiatur hæc oblatio, ut ea Abel et Noë beati : Abrahamque et Job justi : Isaac filii promissionis* [22].

III. INTERPRÉTATION MONUMENTALE. — Le sacrifice d'Abraham ne fait partie de la symbolique monumentale qu'à partir de la seconde phase qui s'étend entre l'année 150 et l'année 258 [23]. Ce sujet n'obtint jamais la vogue de plusieurs autres, tels que Jonas ou la multiplication des pains, néanmoins il fut assez employé pour retenir un nombre moyen, 9 (11), dans la statistique d'ensemble des autres sujets qui s'échelonnent de 1 à 16 (1-23).

Le sujet est représenté avec une grande variété de composition, néanmoins nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de soupçonner telle ou telle allusion dogmatique. Il faut faire la part assez large à la fantaisie de l'artiste ou à sa maladresse et rien n'autorise à épiloguer sur tel détail insignifiant auquel on prête toutes les intentions qu'il a pour nous seuls. La présence ou l'absence de l'autel ou du bélier, la nudité complète ou partielle d'Isaac, la forme du coutelas d'Abraham peuvent servir de thème à des rêveries symboliques qui n'ont rien de commun avec la science. Ce qui est possible et même probable, c'est que le sujet lui-même tirait parfois sa signification de son rapport avec l'ensemble dont il faisait partie.

1° *Fresques.* — La représentation la plus remarquable, peut-être aussi la plus antique, qui existe, et celle dont la portée symbolique est la plus évidente, fait partie des *chambres des sacrements* exécutées entre 198 et 222 [24]; elle se trouve faire vis-à-vis à la scène de la consécration; entre ces deux fresques est représenté le repas eucharistique de sept fidèles [25]. Cette peinture ne paraît pas souffrir d'autre interprétation [26] et, ainsi dégagée des raffinements, le symbolisme y apparaît néanmoins assez clair pour être reconnaissable et instructif.

Plusieurs autres ouvrages méritent d'être rappelés comme n'étant pas indignes de tenir une place dans l'histoire de l'art. Les divers moments de l'épisode ont été reproduits, mais plus généralement on a choisi l'acte même du sacrifice. Bosio [27] a vu un morceau qui s'était inspiré du premier moment marqué par ce texte : *Dixit Isaac patri suo : Pater mi. At ille respondit : Quid vis, fili? Ecce, inquit, ignis et ligna : ubi est victima holocausti* [28]*?*

Le deuxième moment, celui du sacrifice, pourrait bien n'avoir eu d'autre signification, aux yeux d'un certain nombre de fidèles, que l'intervention providentielle de Dieu dans le péril du corps ou de l'âme. Abraham imberbe ou barbu, vêtu de la tunique à l'exomide ou du pallium, va frapper Isaac agenouillé, à terre ou sur un autel, sur un fagot ou sur un rocher. Parfois une main déchire la nuée précisant le sens de la scène [29]. Les variations sur ce thème sont indéfinies : Isaac agenouillé à deux genoux [30], sur un seul genou [31], les mains

[1] Τυπικόν, Venise, H. Saros, 1691, p. 137 (μετὰ ὕδατος). — [2] Hebr., XI, 19. — [3] *Contr. hær.*, IV, 5, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 986. — [4] *Adv. Judæos*, 10, *P. L.*, t. II, col. 626. — [5] *P. G.*, t. V, col. 1216-1217; J. Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, in-8°, Ienæ, 1872, t. IX, p. 419. — [6] *In Genesim*, hom. VIII, 8, *P. G.*, t. XII, col. 208. — [7] *De Cain et Abel*, I, 8; *P. L.*, t. XIV, col. 331 sq.; *De Abraham*, I, 8, *ibid.*, col. 447, 449; *In ps. XXXIX enarr.*, n. 12, *ibid.*, col. 1061; *Epist.*, LXXII, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1244; *De excessu Satyri*, II, 98; *ibid.*, col. 1343. — [8] *Serm.*, II, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 27; XIX, *ibid.*, col. 133. — [9] *In Genes.*, hom. XLVII, 3, *P. G.*, t. LIV, col. 432-433. — [10] *Glaphyr. in Genes.*, III, *P. G.*, t. LXIX, col. 140-144. — [11] *Quæst. in Genes.*, q. LXXIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 181-184. — [12] *Enarr. in evang. Joannis*, VIII, *P. G.*, t. CXXIV, col. 37. — [13] *In Genes.*, *Opera*, Romæ, 1737, t. I, p. 77. — [14] *Homil.*, LV, *P. L.*, t. LVII, col. 356. — [15] *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. LXI, col. 318. — [16] *Allegoriæ*, n. 20, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 104. — [17] *Comm. in Genes.*, III, *P. L.*, t. CVII, col. 568 sq. — [18] *Oratio* VII à la suite S. Grég. le Thaumat., éd. de 1622, p. 43. — [19] Mabillon, *De liturgia gallicana*, in-4°, Parisiis, 1865, p. 255. — [20] Renaudot, *Liturg. orient. coll.*, in-4°, Francofurti, 1847, t. I, p. 42. — [21] Renaudot, *ibid.*, t. II, p. 3. — [22] Renaudot, *ibid.*, t. II, p. 631. — [23] Desbassyns de Richemont, *L'art chrétien pendant les trois premiers siècles*, dans la *Rev. des questions hist.*, 15 janv. 1870, p. 30. Cf. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes*, in-12, Paris, 1885, et P. Allard, dans les *Lettres chrétiennes*, 1881-1882, p. 278. — [24] *Philosophumena*, IX, 11; cf. De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1866, *passim*, et *Roma sotterr.*, t. II, p. 245, 249, 328, 345, 347, 372, 373, pl. XI, XIII, n. 3; XVI, n. 3. — [25] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, pl. XVI, 1, 2, 3 et p. 342-343. — [26] Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866, p. 118. — [27] L. Perret, *Catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. III, pl. XX. — [28] Gen., XXII, 7. — [29] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 231. — [30] G. Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, in-fol., Roma, 1737, pl. LXXIX. — [31] Voy. Bosio, *loc. cit.*, et De Rossi, *Rom. sott.*, t. III, pl. XVII, 5.

liées [1], les mains libres [2]. On pourrait aisément multiplier ces observations. Notons deux pièces, un médaillon de bronze et un fond de coupe, qui représentent Isaac les yeux bandés [3], détail aussi fréquent dans les écrits qu'il est rare sur les monuments figurés [4]. Dans la catacombe de Generosa, il existe une représentation de la scène avec cette inscription : [*abr*]AHAM [5]. Saint Grégoire de Nysse [6] a décrit un tableau représentant le sacrifice d'Abraham. Ses paroles furent citées au second concile de Nicée [7] comme réfutation de la doctrine iconoclaste : Εἶδον πολλάκις ἐπὶ γραφῆς εἰκόνα τοῦ πάθους, καὶ οὐκ ἀδακρυτὶ τὴν θέαν παρῆλθον, ἐναργῶς τῆς τέχνης ὑπ' ὄψιν ἀγούσης τὴν ἱστορίαν. Πρόκειται ὁ Ἰσαὰκ τῷ πατρὶ παρ' αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ ὀκλάσας ἐπὶ γόνυ, καὶ περιηγμένας ἔχων εἰς τοὐπίσω τὰς χεῖρας· ὁ δὲ ἐπιβεβηκὼς κατόπιν τὼ πόδε τῆς ἀγκύλης, καὶ τῇ λαιᾷ χειρὶ τὴν κόμην τοῦ παιδὸς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακλάσας, ἐπικύπτει τῷ προσώπῳ, ἐλεεινῶς πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντι, καὶ τὴν δεξιὰν καθωπλισμένην τῷ ξίφει πρὸς τὴν σφαγὴν κατευθύνει, καὶ ἅπτεται ἤδη τοῦ σώματος ἡ τοῦ ξίφους ἀκμή, καὶ τότε αὐτῷ γίνεται θεόθεν φωνὴ τὸ ἔργον κωλύουσα.

Mgr Wilpert a signalé dans le cimetière de Domitille une fresque dans laquelle Abraham est coiffé d'un bonnet à la juive, en outre la main divine qui perce la nue est accompagnée d'une colombe qui représenterait, croit-il, l'âme délivrée du corps [8]. L'antique *Biblia pauperum* (fin du VIIe siècle) qui présente une *concordia veteris et novi testamenti* offre en vis-à-vis le Sauveur portant sa croix et Isaac portant le bois de son sacrifice [9]. Bède fait allusion à cette gravure quand il écrit : *Isaac ligna, quibus immolaretur, portantem et Dominum crucem, in qua pateretur, æque portantem* [10]. Le personnage d'Abraham est vêtu le plus souvent du *pallium* [11]; néanmoins, on le voit portant la *penula* avec le laticlave de pourpre ou bien vêtu comme le grand-prêtre des Juifs [12]; ces deux derniers types n'existent qu'à un seul exemplaire. On trouve encore Abraham avec la tunique ceinte aux reins et fort courte [13] ou bien descendant jusque sur les pieds [14]. Une pierre gnostique représente Abraham tout nu [15]. On ne saurait entrer ici dans un plus grand détail sans entamer un catalogue qui n'est pas l'objet de ce travail. On ne peut rien dire du bélier sinon qu'il est traité avec l'ignorance ordinaire aux dessinateurs depuis la décadence du IIe siècle de notre ère jusqu'aux *quatrocentisti*. Néanmoins il a dû bénéficier dans une certaine mesure de la signification symbolique de l'agneau dont la fréquente représentation imposait, sinon l'étude anatomique, du moins l'observation des formes. L'autel se compose tantôt d'un autel profane avec patère et *simpulum* sculptés sur les flancs [16], ou bien d'un bloc équarri [17], ou encore de trois pierres, l'une posée en travers sur les deux autres, comme on en voit à cette époque chez les chrétiens. Voyez le mot AUTEL. On ne rencontre pas de cas d'*aræ cespiticiæ*, c'est-à-dire l'autel composé de mottes de gazon. Une analogie de forme, fournie par un marbre de Rodez, laisse soupçonner que l'édicule où apparaît la victime représente le saint sépulcre [18].

On a représenté enfin le troisième moment de l'épisode. C'est un ouvrage un peu tardif sur lequel on voit Abraham tenant par le bras son fils debout, le glaive menace maintenant le bélier placé devant l'autel [19].

Un hypogée découvert à Reims en 1738, à la suite des fouilles pratiquées sous la tour du clocher de Saint-Martin au bord de la voie nommée, dans le testament interpolé de saint Remi, la *via Cæsarea* [20], offrait sur ses parois une décoration à fresques dont un des sujets était le sacrifice d'Abraham; un contemporain en a gardé le dessin [21], malheureusement peu fidèle à cause d'une restauration maladroite de l'original [22]. Ce qui paraît assuré, c'est le personnage principal, Abraham, debout devant un autel où brûle le feu du sacrifice [23].

2° *Mosaïques.* — Dans la rotonde de Saint-Vital à Ravenne, une mosaïque — terminée sous Justinien — représente dans un même cadre Abraham recevant les trois anges et se préparant à immoler Isaac [24].

3° *Sarcophages.* — Ici, l'inhabileté des artisans a quelquefois tronqué la composition; nous assistons aux débuts d'un style nouveau qui compensera l'impuissance



27. — Le sacrifice d'Abraham.
D'après un sarcophage du musée d'Aix.

à exprimer les objets réels par l'emploi de symboles ou même de banderolles portant une légende. A Arles, sur une tombe à sept arcades, la niche placée à l'extrémité

[1] Voy. Bottari, *loc. cit.*, et De Rossi, *loc. cit.*; Mansi, *Concil. ampl. coll.*, in-fol., Florentiis, 1776, t. XIII, p. 10. — [2] Bosio, *loc. cit.* — [3] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, pl. I, n. 13; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pl. II, 8. — [4] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 286 sq. — [5] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 669; *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 74, fig. 88. Voy. en outre *ibid.*, 1883, p. 73. — [6] *De deitate Filii et Spiritus sancti, P. G.*, t. XLVI, col. 572. — [7] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1767, t. XIII, p. 10. — [8] Wilpert, dans la *Römische Quartalschrift*, 1887, pl. V-VI, p. 126 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 46. — [9] Laib et Schwarz, *Biblia pauperum nach dem Original zu Constanzt*; cf. de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 56 sq.; Heider, *Beiträge zur christliche Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters*, in-8°, 1861. — [10] Bède, *Opera, P. L.*, t. XCIV, col. 720. — [11] G. Bottari, *loc. cit.*, pl. CLIX. — [12] *Ibid.*, pl. CLVI. — [13] *Ibid.*, pl. XLIX. — [14] *Ibid*, pl. LIX. — [15] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1724, Suppl., t. II, pl. LV, n. 6. — [16] Bosio, *Roma sott.*, p. 231. — [17] G. Bottari, *loc. cit.*, pl. CI, n. 5. — [18] E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 101. — [19] G. Bottari, *ibid.*, pl. CLXIX, 2. — [20] Frodoard, l. I, c. VIII *P. L.*, t. CXXXV, col. 60 sq.; cf. Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 84. — [21] De Pouilly, *Description d'un monument découvert dans la ville de Reims en 1738*, pl. I et II, à la fin des *Théorie des sentiments agréables*, 5e édition, in-8°, Paris, 1774; cf. E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 448. — [22] Liénard, dans Gérusez, *Description historique et statistique de Reims*, p. 707, 708, cf. E. Le Blant, *loc. cit.* — [23] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 448 sq. — [24] Ciampini, *Vetera monimenta in quibus præcipue musiva opera sacrorum profanarumque ædium structura... illustrantur*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, pl. XX.

gauche renferme Abraham caractérisé par un glaive et par un autel [1]. Le sacrifice d'Abraham présentait du reste un détail qui provoquait la représentation du sujet, c'était le cas des *imagines clypeatæ,* c'est-à-dire lorsque le sarcophage offrait le buste du défunt se détachant dans un médaillon de forme circulaire aux côtés duquel se développait la série des petits sujets. Au point où le bandeau supérieur du sarcophage affleure le sommet du médaillon, il se produit à droite et à gauche un angle aigu; pour remplir le vide on chercha un objet de faible volume qui occupât le haut de la scène. La main de Dieu sortant d'un nuage pour retenir le bras d'Abraham et pour remettre à Moïse les tables de la loi remplissait la condition; aussi, dit Le Blant, c'est par exception seulement que cette main ne se rencontre point dans ces angles [2]. Cette remarque montre qu'il faut réduire notablement l'opinion qui voulait voir dans le choix des groupes et leur agencement une intention symbolique et un enseignement dogmatique. La précieuse série des sarcophages chrétiens d'Arles fournit un type resté sans explication satisfaisante. Abraham est accompagné de deux assistants [3]. Dans les sarcophages, comme dans les fresques, le patriarche est le plus souvent figuré avec le *pallium* [4]; cependant à Arles, à Clermont et à Lucq de Béarn, on lui voit la tunique à l'exomide [5].

Parmi les sarcophages d'Italie, on rencontre notre sujet au musée de Latran, n. 174; sur le sarcophage de Junius Bassus, au Vatican; sur celui d'Adelfia, à Syracuse [6]; aux n. 178 et 222 du musée de Latran [7]. Un très curieux sarcophage de Sainte-Marie Majeure, publié par Bottari [8], représente le Christ devant Pilate à l'instant du lavement des mains, mais l'artiste, avec une intention symbolique, a remplacé le Christ par Isaac maintenu à genoux par son père dont une main céleste arrête le bras prêt à frapper. Le sarcophage du Mas-d'Aire [9], du Ve siècle, a été commenté par Minasi [10], et après lui, Martigny [11] a reconnu dans les oliviers chargés de fruits qui encadrent la scène du sacrifice une allusion à la promesse de multiplication presque infinie de la race d'Abraham. C'est en effet le symbole qui s'attache à l'olivier dans l'Écriture [12].

Un sarcophage dans l'église de *Santa-Maria dell'Anima* [13] montre plusieurs moments de l'épisode réunis dans la même scène. On voit Isaac gravir une pente sous le poids d'un faisceau de branches, il touche déjà Abraham, vêtu de l'exomide, qui, le bras tendu, va sacrifier le même Isaac accroupi et garrotté. Ce sarcophage est du IVe siècle, il a été découvert sur la *via Marforio.*

Un sarcophage d'Espagne, à Ecija, signalé par Ficker, aujourd'hui au musée de Séville, du IVe ou Ve siècle (Hübner), du VIIe ou VIIIe siècle (Ficker), représente dans le même panneau et sans aucune séparation trois scènes : le sacrifice d'Abraham, le bon pasteur, Daniel au milieu des lions [14]. Chaque sujet porte une inscription.

ABRAA	ЄICAK	ΠΥΜΗ	N	Δ ANI	HΛ

'Αβραά, Εἰσάκ, πυμήν (*i. e.* ποιμήν) Δανιήλ

4° *Graffites.* — Une série de dessins trouvés dans un cubicule de la *via Salaria vetus* paraît avoir eu pour auteur quelque écolier ou un fossoyeur à la main tremblante (fig. 28). Ces essais informes représentent neuf épisodes bibliques. Le sacrifice d'Abraham s'y trouve deux fois. Ces curieux griffonnages sont certainement postérieurs à la paix de l'Église [15].



28. — Graffites représentant le sacrifice d'Abraham. D'après le *Bullett. di archeol. crist.*, 186, pl. III et IV.

5° *Plafond.* — Voûte peinte d'un cubicule du cimetière d'Hermès [16].

6° *Ivoire.* — Une cassette d'ivoire de Brescia [17]. La pixide du VIe siècle trouvée à Vocera Umbra et conservée au musée des Thermes de Dioclétien, à Rome [18].

7° *Noix.* — Quelques écrivains attachaient à la noix un symbolisme assez compliqué (voir SYMBOLISME) et qui lui valait d'être enfermée quelquefois dans les tombeaux. Boldetti vit un de ces objets en marbre jaune (Martigny écrit par erreur *ambre*) fixé à l'extérieur d'un *loculus* des catacombes. Il en donna le dessin [19], mais, depuis, on croyait ce petit bijou perdu. Il a été retrouvé par Edmond Le Blant dans la collection de M. Maxwell Sommerville. Cette noix représente sur une section, faite suivant l'axe, le sacrifice d'Abraham, dans un style identique à celui des sarcophages du Ve siècle. Le patriarche, vêtu du pallium, brandit un couteau et tient par les cheveux Isaac accroupi à ses pieds [20].

8° *Orfèvrerie.* — Le P. Mozzoni a publié trois exemplaires de cuillers d'argent antiques, trouvées en 1792 près d'Aquilée, sur l'une desquelles est figuré le sacrifice d'Abraham, les autres représentaient l'adoration des mages et le baptême du Christ (?) [21]. Ces sujets sont niellés et datent

[1] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la ville d'Arles,* in-fol., Paris, 1878, p. 20, pl. X. — [2] *Ibid.*, p. XV. Voyez pl. VI et VIII; Buonarotti, *Vetri,* p. 1; Bottari, *loc. cit.*, pl. XLIX; *Rev. archéologique,* déc. 1877, pl. XXIII, et trois sarcophages du musée de Latran, photogr. Parker, n. 2911, 2914, 2923. — [3] E. Le Blant, *loc. cit.*, pl. III, VI. — [4] E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles,* pl. VI, VIII, X, et *Sarcoph. de la Gaule,* n. 64, 206. — [5] *Sarcoph. d'Arles,* pl. III, et *Sarcoph. de la Gaule,* n. 75, 121. — [6] Abraham vêtu à l'exomide. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 81 sq. — [7] Voy. Venturi, *Storia dell'arte italiana,* in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 194 sq. — [8] G. Bottari, *loc. cit.*, pl. XLVIII; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* p. 280; Fontana, *Chiese di Roma,* t. III, pl. XLI; Bosio, *Roma sott.*, p. 155, et la dissertation de N. Ratti, dans les *Atti della rom. acad. di arch.*, t. IV, p. 51; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, pl. 358, n. 3. Cf. Bosio, *Roma sott.*, p. 87; Garrucci, *loc. cit.*, pl. 323; De Rossi, *Bull.*, 1884-85, p. 93. — [9] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1892, fig. 216; E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule,* pl. XXVI. — [10] *Études religieuses publiées par les RR. PP. jésuites,* 1872, t. II, p. 506 sq.; E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule,* p. 99. — [11] Martigny, *Dictionnaire,* au mot *Abraham.* — [12] Ps. CXXVII, 4; Jerem., XI, 16. Cf. Osée, XIV, 6. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 87. — [14] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-89, p. 87 sq.; I. Ficker, dans les *Mittheilungen des römischen Instituts,* 1899, p. 77 sq.; *Die altchristliche Bildwerke in Museum des Laterans,* Leipzig, 1890, p. 148; Sales et Ferrer, dans la *Revista de España,* 1886, p. 486; Fita, dans le *Bolet. de la Acad.*, 1887, t. X, p. 267; cf. 1887, t. VIII, p. 425; Hübner, *Inscr. Hisp. christ., Supplem.*, in-4°, Berolini, 1900, n. 370. — [15] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 3, 4. — [16] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 73, pl. V-VI. — [17] Molinier, *Hist. gén. des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle,* t. I. Ivoires, in-4°, Paris, 1876, p. 60; Victor Schulze, *Archäologie das altchristlichen Kunst,* gr. in-8°, Wien, 1875, p. 278 sq. — [18] Venturi, *Storia dell'arte italiana,* in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 534, fig. 406. — [19] Boldetti, *Osservaz. sopra i cimiteri,* in-fol., Roma, 1720, p. 298, pl. I, n. 10. — [20] E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule,* p. 144, note 3. Cf. Martigny, *Dictionnaire,* au mot *Noix.* — [21] Mozzoni, *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale,* secolo IV, Venezia, 1857, p. 47; et avant lui le P. Cortenevis, *Sopra una iscrizione greca d'Aquileja, con i disegni di alcune altre antichità,* in-8°, Bassano, 1792; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* t. II, p. 370; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 81.

probablement de la moitié du IVe siècle. La cuiller représentant le sacrifice d'Abraham est de plus petit module que les autres.

9° *Fonds de coupe.* — Un verre doré orbiculaire représente le sacrifice d'Abraham [1]. L'attitude du patriarche est celle qu'on lui retrouve presque toujours, la tête rejetée en arrière à l'instant où la main divine arrête son bras tendu, mais à la place de la main divine on voit un ciste renfermant des fruits et un cordeau roulé, symbole de l'hérédité. Le double symbole dessiné ici paraît donc avoir pour signification la transmission de l'héritage de Chanaan et la multiplication de sa postérité presque à l'infini, comme les fruits. Cette coupe porte la devise suivante: SPES HILARIS ZESES CVM TVIS.

Un autre verre, peu différent de celui-ci, se voit à Florence chez le comte Gherardesco, provenant de la collection du cardinal Guadagni [2]. Une patène de verre, trouvée à Cologne en 1864, est conservée dans les galeries du Vatican [3]. Un bol de verre blanc a été trouvé à Boulogne-sur-Mer et remonte au Ve siècle; sur la partie convexe est gravé le sacrifice d'Abraham. Celui-ci debout, vêtu de l'exomide, tient le couteau, à ses pieds le bélier, à côté de lui l'autel où brûle une flamme et Isaac debout, entièrement nu, les mains liées derrière le dos et parvenu à l'âge d'homme, à en juger par la taille. Une main sort de la nuée. La légende porte : VIVAS IN ETERNO Z [*eses*] pour ζήσαις ou *vivas*.

Le monogramme du Christ est accosté du soleil, de la lune et des étoiles; ce qui fait de ce barbare travail un des prototypes de la représentation du soleil et de la lune joints, dans la plupart des monuments du moyen âge, à l'image du Christ en croix [4].

A Trèves [5], une tasse de verre blanc du Ve siècle, dont la composition rappelle certains traits du bol de Boulogne, mériterait une confrontation attentive avec la pièce précédente. Abraham est vêtu de la chlamyde, Isaac, absolument nu et adulte, porte aussi une chlamyde seulement indiquée sur l'épaule. L'autel est surmonté d'un édicule, et ici encore peut-être sommes-nous en présence d'une allusion au saint sépulcre. La légende porte : VIVAS IN DEO Z [*eses*].

Dans les deux tasses le Z est suivi d'un signe d'abréviation identique. On a déjà noté que, conformément au récit de Flavius Josèphe, Isaac est représenté à l'âge adulte [6]. Le verre de Trèves fait le jeune homme asexuel; l'estampe donnée par E. Le Blant du verre de Boulogne laisse soupçonner le même détail, que les chrétiens des temps primitifs adoptèrent souvent pour Jonas et Daniel. Ce monument est du Ve siècle et paraît être un produit de l'industrie locale, peut-être de l'officine de la région du Rhin dont on a depuis plusieurs années reconnu l'existence [7].

Sur une tasse de verre blanc trouvée à Podgoritza, l'ancienne Doclea, dans l'Illyricum oriental [8], un cycle biblique se développe sur le bandeau extérieur encadrant un médaillon central qui représente le sacrifice d'Abraham, gravé au trait. C'est un ouvrage du IVe ou du Ve siècle, d'une étrange grossièreté.

Un fond de tasse en verre, avec lettres et sujets dorés se détachant sur la teinte verdâtre, représente Isaac nu, asexuel et garrotté. Au-dessus de sa tête on lit : IZAC; la partie inférieure du corps du patriarche reste visible; la légende porte : [*anima*] ΔΟΥΛΚΙϹ ΗΙΕ ΖΗϹΗ [ς] (*anima dulcis pie vivas*). La lettre H est une faute pour Π. Découvert en 1880 près de *Castiglione della Pescaia,* il est conservé au musée de Grosseto [9].

Sur un verre quasi cylindrique, trouvé en 1884 sur l'Esquilin, Isaac est vêtu de l'exomide près d'un autel carré [10].

10° *Métal coulé.* — Une soucoupe en plomb du IIIe siècle acquise à Rome par Dressel porte sur un bandeau étroit le cycle biblique; la partie centrale de la concavité représente dans un médaillon orbiculaire le sacrifice d'Abraham. Le patriarche détourne le regard vers le bélier, tandis que la main divine va saisir son bras, qui n'est qu'à quelques lignes de la tête de l'enfant complètement nu et garrotté, mais non pas derrière le dos [11].

11° *Terre cuite.* — Un carreau, trouvé, en 1893, dans les ruines d'une basilique à Haad'jeb-el-Aïsun, paraît d'une époque assez rapprochée du VIe siècle [12].

12° *Moule.* — Un disque, travaillé en creux, du IVe siècle, ayant servi à faire une empreinte, représente le sacrifice d'Abraham (trouvé près du cimetière de Sainte-Sotère [13]).

13° *Gravure sur métaux.* — Le chaton d'un anneau de la collection Drury Fortnum [14], gravé en creux dans le bronze, ouvrage du IVe siècle, trouvé à Viterbe [15].

14° *Médailles de dévotion.* — La composition diffère de tout ce que nous avons rencontré. Cette médaille de bronze est un ouvrage fort soigné. Le sujet, encadré par un filet de perles, représente sur un monticule Abraham levant le couteau sur un enfant nu et debout. Abraham



29. — Médaille de dévotion.
D'après le *Bullet. d'archéol. chrétienne,* 1869, pl. II, n. 3.

détourne la tête vers un bélier, alors que, devant lui, la nuée laisse passer le buste entier d'un homme, le bras tendu vers le couteau. Au pied du monticule croît une vigne qui encadre le côté gauche du médaillon, le côté droit montre quelques branchages, dont l'un porte certainement une olive, comme sur le sarcophage du Mas-d'Aire [16].

Une autre médaille de bronze porte en légende : VRBICVS////N et en exergue : OV//// [17].

15° *Vitraux.* — Quoique dépassant ici la limite chronologique de nos recherches, nous devons noter un des vitraux de la cathédrale de Bourges, sur lequel Isaac

[1] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi de vetro,* in-fol., Firenze, 1716, pl. II, n. 1; Garrucci, *Vetri ornati di fig. in oro,* pl. II, 8; *Storia dell'arte cristiana,* pl. 172, n. 8; Martigny, *Dict.,* au mot *Abraham;* E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* p. 287. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1868, p. 32. — [3] P. Allard, *Rome souterraine,* p. 422; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1864, p. 89 sq. — [4] Vaillant, *Épigraphie de la Morinie,* p. 210; cf. E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét.,* in-4°, Paris, 1892, p. 58. — [5] Wilmowsky, *Archäologische Funden inTrier und Umgegend,* in-8°, Trier, 1873, p. 40-43; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1873, p. 141; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét.,* n. 43. — [6] *Ant. jud.,* I, XIII. — [7] Fr. Lenormant, dans la *Revue archéologique,* 1865, p. 308. — [8] A. Dumont, *Bull. de la société des antiquaires de France,* 1873, p. 71; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1874, p. 154 sq., pl. XI; *ibid.,* 1877, p. 77 sq., pl. V-VI. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1882, p. 135, pl. VIII. — [10] R. Lanciani, dans les *Notizie degli scavi di antichità del comm. Fiorelli,* juin 1884, p. 220, 221; *Bull. arch. comunale,* 1884, p. 272; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1884-85, p. 86 sq., pl. V-VI. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1879, p. 133, pl. XIV, 4. — [12] *Bulletin critique,* 1893, t. XIV, p. 399. — [13] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. III, p. 346, pl. XVII, n. 5. — [14] Martigny, *Dict.,* au mot *Abraham,* donne une empreinte. — [15] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1870, pl. VII, n. 3; 1871, p. 35. — [16] De Rossi, *Bull. d'arch. chrét.,* 1869, p. 40, pl. III, n. 3. — [17] *Ibid.,* p. 40, 49, pl. III, n. 5.

porte, non plus un fardeau de branchages, mais la croix elle-même [1].

16° *Intaille.* — Une pierre de travail et de style oriental, antérieure à la persécution de Sapor II, l'an 340 de notre ère, faisant partie du cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale, n° 1330. « Le patriarche est représenté le couteau à la main et s'apprêtant à immoler son fils couché sur un autel en forme de pyrée. Abraham se retourne et aperçoit l'ange qui lui montre le bélier qu'il retient par une de ses cornes. » Sardonyx rubanée, diamètre 19 mill. [2].

17° *Cornaline* (du cabinet de la Bibl. nationale) : BPAM BAPOYXABPAM = ברם ברוך אברם, « béni soit Abram [3]. »

18° *Pierre gnostique.* — Le « patriarche tient par les cheveux Isaac, qui est à genoux, et lève l'autre bras pour le frapper de son poignard. De l'autre côté de l'image un ange lui présente un bélier et lui fait signe de la main pour l'empêcher d'achever. Aux quatre coins de la pierre sont quatre autres anges, qui ont les ailes étendues et qui semblent voler. Il y a par-ci par-là des caractères grecs inexplicables [4] ».

On ne sera pas surpris du développement donné à cette étude si l'on observe l'importance du sacrifice d'Abraham aux yeux des anciens. « Il a été répété dans toutes les langues, dit saint Augustin, représenté partout, afin que toutes les oreilles, tous les yeux en fussent frappés [5]. » Il va sans dire qu'une telle vogue s'accommodait peu à l'adoption d'un type unique. Si réduit que fût le thème, on trouvait le moyen de ne pas s'y tenir. Le texte de la Genèse disait qu'Abraham, après avoir lié son fils, le mit sur l'autel par-dessus le fagot de bois; or parmi tant de monuments antiques, un seul, entre ceux qui nous restent, s'est conformé aux données du programme, c'est une fresque des catacombes de Rome qui montre un autel formé de deux pierres plates placées de champ et surmontées par une troisième [6]. C'était bien là le commentaire du texte : *et venerunt ad locum quem ostenderat Deus, in quo ædificavit altare* [7]. Peut-être la médaille de dévotion du v° siècle est-elle plus près encore de la vérité historique lorsqu'elle représente Isaac debout sur un tas de pierres [8], à moins que ce ne soit ici la montagne même qu'on ait voulu figurer [9]. Un autre monument du même temps, le sarcophage de *Santa-Maria dell' anima* à Rome [10], représente derrière Isaac un autel fait de pierres brutes superposées, ce que nous appelons aujourd'hui une construction en « pierres sèches ».

II. ABRAHAM (LITTÉRATURE SUR). — Il existe, sous le nom d'Abraham, une *Apocalypse*. C'est un ouvrage fort méchant, dit saint Épiphane [11] : ἄλλην ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ Ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι, πάσης κακίας ἔμπλεων. Il accuse les Séthiens d'en être auteurs ainsi que de plusieurs autres pièces qui ne valent pas mieux. C'est peut-être au même morceau qu'Origène fait allusion lorsqu'il parle d'un écrit où l'on voyait une dispute entre les anges et les démons au sujet de la revendication d'Abraham par les deux camps [12].

En Occident on trouve cette allusion de Priscillien [13] : *Quando in canone profetæ Noe liber lectus est? quis inter profetas dispositi canonis Abrahæ librum legit? quis quod aliquando Isac profetasset edocuit?*

Il existe un *Testament* d'Abraham dont on a publié deux recensions grecques : A. Διαθήκη Ἀβραάμ. Ἔζησεν Ἀβραὰμ τὸ μέτρον. A la fin : Καὶ ζωὴ ἀτέλευτος. Resp. ὅπως ἀξιωθῶμεν τῆς αἰωνίου ζωῆς et la doxologie. B. Διαθήκη τοῦ πατριάρχου Ἀβραάμ. Ἐγένετο ἡνίκα ἤγγισαν. A la fin : Σάρρας δοξάζων καὶ αἰνῶν τὸν θεόν et la doxologie. Pour les versions et l'histoire littéraire de ces écrits nous ne pouvons entrer dans le détail, il suffira de se reporter aux ouvrages spéciaux [14], principalement à Fabricius [15] et à l'introduction de M. R. James [16]. La recension A se termine par la formule suivante qui appelle quelques rapprochements.

Ἄρατε οὖν τὸν φίλον μου τὸν Ἀβραὰμ εἰς τὸν παράδεισον, ἔνθα εἰσὶν αἱ σκηναὶ τῶν δικαίων μου καὶ μοναὶ τῶν ἁγίων μου Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ, ἔνθα οὐκ ἔστιν πόνος, οὐ λύπη, οὐ στεναγμός, ἀλλ' εἰρήνη καὶ ἀγαλλίασις καὶ ζωὴ ἀτελεύτητος. [Μεθ' οὗ καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ τὴν φιλοξενίαν μιμησώμεθα καὶ τὴν ἐνάρετον αὐτοῦ κτησώμεθα πολιτείαν, ὅπως ἀξιωθῶμεν τῆς αἰωνίου ζωῆς, δοξάζοντες τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.]	...*eiusque animam suscipi iubeas per manus sanctorum angelorum tuorum deducendam in sinum patriarcharum tuorum, Abrahæ scilicet amici tui, et Isaac electi tui, atque Jacob dilecti tui, quo aufugit dolor et tristitia atque suspirium, fidelium quoque animæ felici iocunditate lætantur.*	...εἰς κόλπον Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. ...ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, καὶ λύπη, καὶ στεναγμός.
R. James, *The testament of Abraham*, p. 103-104.	*Manuale Sarum* dans Maskell, *Monumenta*, t. I, p. 116.	*Const. Apost.* VIII, 41.

On ne peut que signaler ici sans plus de détails l'intime connexion qui existe entre le *Testament d'Abraham* et le Κανὼν εἰς Ψυχορραγοῦντα contenu dans l'*Euchologion*, en particulier dans les passages qui parlent de la résistance à la mort des anges qui châtient, et qui pèsent les péchés et les bonnes actions, et des terribles esprits qui se réunissent autour du lit du moribond [17].

Les *Extraits des testaments d'Abraham, d'Isaac et*

[1] A. Martin et C. Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, in-fol., Paris, 1841-44, p. 3, pl. I. — [2] Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées*, in-8°, Paris, 1858, p. 191. — [3] *Ibid.*, n. 2224. — [4] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1724, suppl., t. II, p. 213, pl. LV, n. 6. — [5] S. Augustin, *Contr. Faustum*, XXII, 73, *P. L.*, t. XLII, col. 446. — [6] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 339. — [7] Gen., XXII, 7. — [8] Voyez fig. 29. Cf. E. Le Blant, *De quelques représentations du sacrifice d'Abraham*, dans la *Rev. archéol.*, 1896, série III, t. XXVIII, p. 154-159, p. 157, note 1. « Par trois fois dans les *Argonautiques*, Apollonius de Rhodes mentionne des autels faits de pierres brutes simplement entassées, alors que les héros s'arrêtent sur quelque plage déserte pour offrir un sacrifice aux dieux (l. I, v. 402, 403, 1123; l. II, v. 694, 695). De ces textes peuvent être rapprochés des monuments dont quelques-uns ont été figurés par Zoëga, *Bassirilievi*, pl. XX; Millingen, *Peintures de vases*, pl. LI, et dans l'*Archaeologische Zeitung*, 1853, pl. LIX. » — [9] Comme dans la coupe de Potgoritza. — [10] E. Le Blant, *loc. cit.*, pl. VI. — [11] *Hæres.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 669. — [12] *Homil.*, XXXV, *In Luc.*, et condamné aussi probablement par Nicéphore, *P. G.*, t. XIII, col. 1889. Cf. Credner, *Zur Geschichte der Kanons*, gr. in-8°, Halle, 1847, p. 121, 145. — [13] Tract. IV, éd. Schepss., p. 46. — [14] Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1893, t. I, part. 2, p. 857 sq.; *Dictionnaire des apocryphes* publié par Migne, t. II, au mot *Abraham*. — [15] Fabricius, *Cod. apocr. Vet. Test.*, p. 417 sq. — [16] *The Testament of Abraham... by* M. R. James, *with an Appendix containing extracts from the arabic version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob by* W. E. Barnes, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1892, t. II, part. 2. — [17] *Ibid.*, p. 128-130.

de Jacob d'après la version arabe contiennent cette formule [1] qui est exactement la même que celle de la liturgie de saint Marc.

And when He had finished this discourse the Heavenly Ones began to cry out, saying, Holy, Holy, Holy is the Lord Sabaoth, the Heaven and the Earth are full of thy hallowed Glory.	Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης.

Il y a lieu de noter l'emploi de *cælum et terra* comme dans les liturgies et le *Te Deum*, ce qui diffère de la source probable où on lit : *omnis terra* [2]: et l'addition de ἁγίας qui paraît spéciale à l'usage d'Alexandrie.

Il importe de relever une expression que l'on a jugée un moment tout à fait insolite, unique même [3] et qui se retrouve dans le Testament, à la suite du passage cité : *The Father who holdeth all answered from His hallowed place and said : O Michael my faithful servant, call together all the Angels and all the Saints,* AND RIDE UPON THE CHARIOT OF THE SERAPHIM *and command the cherubim to go before.* On le voit, la formule *sedere super Seraphim* a des ramifications plus étendues qu'on ne l'avait tout d'abord un peu hâtivement décidé.

Citons pour mémoire une *Apocalypse* dont la place est incertaine dans la littérature chrétienne. Elle se compose de deux parties ; l'une (1-8) est haggadique et présente une refonte des éléments dispersés dans les littératures juive, chrétienne et musulmane; l'autre (9-32) est apocalyptique [4]. H. LECLERCQ.

III. ABRAHAM DANS LA LITURGIE. — 1° La formule *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob.* 2° Autres mentions et culte d'Abraham.

1° La formule *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob,* ou celle-ci : *Deus Abraham et Deus Israel,* ou simplement *Deus Abraham* ou *Deus Israel,* sont des formules scripturaires employées comme des invocations ou des prières. On en trouve des exemples dans la Genèse, dans l'Exode et dans d'autres livres sacrés [5]. Les chrétiens continuent à invoquer Dieu sous ce titre : *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, Deus patrum nostrorum* [6]. *Ego sum Deus patrum tuorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob* [7]. La formule est restée dans quelques documents liturgiques. On ne saurait affirmer que sa présence dans une pièce est, absolument parlant, un signe d'antiquité et témoigne d'une origine apostolique, car on a pu l'introduire dans des formules d'époque postérieure par esprit d'imitation. Cependant en général, et en dehors de ce cas, elle peut être considérée comme un vestige ancien et une rareté liturgique. Elle apparaît plus d'une fois dans les formules d'exorcismes, qui d'ordinaire remontent très haut.

Les textes suivants d'Origène sont à noter au premier rang. Les païens eux-mêmes, d'après un passage d'Origène, usaient de ces noms : *Multis etiam eorum qui incantant dæmonia, usurpatur illud :* DEUS ABRAHAMI; *hincque indicant, qua cum Deo vir ille justus familiaritate conjunctus. Quocirca* DEUM ABRAHAMI *invocant etiamsi nesciant qui ille fuerit Abrahamus. Quod idem de* ISAAC, *de* JACOB, *de* ISRAEL *dicendum : quæ nomina licet, ut in confesso est, Hebraica sint, in suis tamen ritibus adhibent Ægyptii, cum aliquid mirabile pollicentur* [8].

Abraham, Isaac et Jacob, quorum nomina, si cum Dei nomine coniunguntur, tamen uim habent, ut non solum Iudaica gens in suis ad Deum precibus et in excantandis dæmoniis usurpet istud : DEUS ABRAHAM ET DEUS ISAAC ET DEUS JACOB, *sed etiam quotquot fere incantationibus et magicis artibus operantur* [9].

Τοῦ Ἀβραάμ, καὶ τοῦ Ἰσαάκ, καὶ τοῦ Ἰακώβ, ὧν τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς, καὶ ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας, τὸ « ὁ θεὸς Ἀβραάμ, καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ, καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ », ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους.

Sæpe etiam contra dæmones aliasque noxias potestates in usu est ista formula : DEUS ISRAEL, DEUS HEBRÆORUM, DEUS QUI ÆGYPTIORUM REGEM ÆGYPTIOSQUE SUBMERSISTI IN MARI RUBRO [10].

Qui aut in incantando aut in iurando nominaverit DEUM ABRAHAM, ET DEUM ISAAC, ET DEUM JACOB, *quædam per naturam uel potestatem illorum nominum efficiet, adeo ut etiam victi ipsius jussis obtemperent* [11].

Nomina ABRAHAM, ISAAC ET JACOB *in græcum conversa aliquid significant... et qui nominaverit* DEUM ABRAHAM, DEUM ISAAC, DEUM JACOB... *dæmones victi ipsius jussis obtemperent... Item nomen* ISRAEL *si in Græcam aliamve linguam convertatur, nullius roboris erit : servatum vero et conjunctum cum iis quibuscum periti coniungere solent, efficiet id quod incantatores ex quarumdam vocum pronuntiatione sperandum esse prædicant. Idem dicendum et de voce* SABAOTH *in incantationibus frequenter usurpata. Nam si pro ea dicatur, Dominus virtutum, aut Dominus exercituum, aut omnipotens (diverse enim illam interpretes explicant), nihil proficitur : quod secus adcidet, ut adfirmant harum artium consulti, si propria sua lingua pronuntietur. De* ADONAI *idem quoque dicere licet. Iam si neque Sabaoth, neque Adonai translata in eam significationem, quam Græce habere videntur, nihil efficiunt; quanto minus efficient, quanto minori virtute erunt apud eos qui nihil interesse autument, Iovem aut Excelsum, aut Zenem, aut Adonæum, aut Sabaoth appellari* [12] *?*

A ces textes saint Justin fait écho par les paroles suivantes adressées aux juifs : *Sin vos per nomen quodvis qui vobis fuere, regum, aut virorum justorum, aut prophetarum, aut patriarcharum adjuratis, non subjicietur vobis dæmonium aliquid : cæterum si quis vestrum adjuret per* DEUM ABRAHÆ ET DEUM ISAAC ET DEUM JACOB, *forte subjicietur* [13].

Une adjuration découverte à Hadrumète contient la formule τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραὰν [14].

De ces textes il faut rapprocher les suivants, qui sont tirés de liturgies occidentales, mais qui paraissent dérivés des premiers : DEUS ABRAHAM, DEUS ISAAC, DEUS JACOB, *Deus qui tribus Israel de Ægyptia servitute librasti, et per Moysen famulum tuum de custodia mandatorum tuorum in deserto monuisti et Susanam de falso crimine liberasti, te supplex deprecor, Domine, ut liberes hanc famulam tuam et perducere eam digneris ad gratiam baptismi tui* [15]. Le suivant est tiré du Gélasien : DEUS ABRAHAM, DEUS ISAAC, DEUS JACOB *qui tribus Israel monuisti, et Suzannam de falso crimine liberasti, Te deprecor ut liberes et has famulas tuas et perducere eas digneris ad gratiam baptismi tui* [16].

Le mozarabe nous fournit ce texte : *Domine Deus*

[1] *Ibid.*, p. 149 et 160. — [2] Isaïe, VI, 3. — [3] Voy. au mot ACATHISTUS. — [4] Bonwestch, *Die Apokalypse Abrahams*, dans les *Studien zur Geschichte des Theologie und d. Kirche*, 1897. — [5] Gen., XXVIII, 13; XXXII, 9; XLVIII, 15, 16; Ex., III, 6, 15, 16; IV, 5; Tobie, VII, 15, etc. — [6] Act., III, 13. — [7] Act., VII, 32. — [8] *Contra Cels.*, I, 22, *P. G.*, t. XI, col. 698. — [9] *Ibid.*, t. IV, col. 33. — [10] *Ibid.*, t. IV, col. 34. — [11] *Ibid.*, t. V, col. 45. — [12] *Ibid.*, t. V, col. 45-46. — [13] *Dialog. cum Thryphone*, 85, *P. G.*, t. VI, col. 676. — [14] R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui*, 1890, p. 103, lig. 38. — [15] D'après un manuscrit de l'église de Tours, Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Bassano, 1788, t. I, p. 16. — [16] Gélasien, Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venise, 1748, t. I, p. 536; Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia*, Rome, 1751, t. VI, p. 40.

Patris nostri Abraham et Deus Isaac, *qui dixisti ut benefaceres nobis, erue nos de manu iniquitatis nostræ*[1].

Et le suivant est tiré de la liturgie grecque, dans l'*euchologe : Domine Sabaoth, Deus Israel, qui omnem languorem sanas* [2].

La formule insérée au Gélasien et prononcée au baptême est très caractéristique : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus qui Moysi famulo tuo in monte Sinai apparuisti; et filios Israel de terra Ægypti eduxisti, deputans eis angelum pietatis tuæ qui custodiret eos die ac nocte : Te quæsumus, Domine, ut mittere digneris sanctum angelum tuum; ut similiter custodiat et hos famulos tuos, et perducat eos ad gratiam baptismi tui. Ergo maledicte diabole,* etc. [3]. Elle est restée au formulaire romain actuel pour le baptême des adultes, liée aussi à l'exorcisme : *Ergo maledicte diabole,* etc.

Les liturgies funéraires ont gardé la formule *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob,* dans cette oraison : Oratio. *Deus cui omnia vivunt et cui non pereunt moriendo corpora nostra... eamque* (*scil. animam famuli tui*) *suscipi jubeas per manus sanctorum angelorum tuorum,* Abraham *scilicet amici tui, et* Isaac *electi tui, atque* Jacob *dilecti tui : quo aufugit dolor et tristitia atque supirium, fidelium quoque animæ felici jocunditate lætentur et in novissimo magni judicii die inter sanctos et electos tuos eam facias perpetuæ gloriæ percipere portionem,* etc. [4].

L'office de la *commendatio animæ* au romain contient les mentions suivantes qui sont apparentées à d'autres formules liturgiques fort anciennes aussi :

Libera, Domine, animam servi tui sicut liberasti Abraham *de Ur Chaldæorum. Amen.*	*Deus qui Abraham puerum tuum de Ur Chaldæorum eductum per omnes suæ peregrinationis vias illæsum custodisti* (*benedictio peregrinorum,* au rituel romain).
Libera, domine, animam servi tui sicut liberasti Suzannam de falso crimine. Amen.	Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob... *qui Suzannam de falso crimine liberasti* [5].

Nous laissons de côté les expressions comme celles-ci : *in sinu Abraham,* ou *in sinibus patriarcharum nostrorum, id est Abraham, Isaac et Jacob, collocare digneris,* ou *in sinum amici tui Patriarchæ Abrahæ* [6] et d'autres analogues, dont on s'occupera au mot : Liturgies funéraires.

De même dans la liturgie romaine du mariage on lit la formule : *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob sit vobiscum et ipse adimpleat benedictionem suam in vobis* (bénédiction donnée aux époux après la messe au missel romain). L'introït de la même messe débute ainsi : *Deus Israel conjungat vos.* Tob., vii, viii.

Nous citerons quelques autres cas où la formule se trouve employée. La bénédiction suivante de l'encens au samedi saint est presque un exorcisme : *Deus omnipotens, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob : immitte in hanc creaturam incensi vim odoris tui, ut sit servulis vel ancillis tuis munimentum tutelaque defensionis : ne intret hostis in viscera eorum,* etc. [7].

Le sacramentaire gallican (Bobbio) en contient un grand nombre : *Missa dominicalis* (*post nomina*) : *Dne Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus patriarcharum, Deus Prophetarum, Apostolorum et Martyrum, omniumque sanctorum sicut pro piissima misericordia tua dedisti eis voluntatem veniendi ad te; ita, clementissime Pater, da servis tuis intellectum, virtutem,* etc. [8]. *Contestatio missæ dominicalis : Vere dignum et justum est omnipotens Deus, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob : cujus verbo universa creata sunt; cujus spiritu omnia nunciantur* (*muniantur?*), etc. [9]. *Contestatio de Abraham : Vere d. et j. e. omnipotens Deus qui Abrahæ famulo tuo unicum filium quem ipse dederas in sacrificium tibi victimam esse jussisti. O Domine in promittendo fidelis... Consulit victima sacerdotem, et percussorem suum moriturus interrogat : Ecce adest ignis et ligna, ubi est ovis quæ est ad victimam,* etc. [10]. *Benedictio super puteum : Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, qui Abraham, Isaac et Jacob, patres nostros puteos fœderis fodere, atque ex his aquam bibere propicia divinitate docuisti, te supplices deprecamur; ut aquam putei hujus,* etc. [11]. *Contestatio dominicalis : Vere dignum et justum est... Tu in Noe rector arcæ... in Abraham fidelissimus patriarcha, in Isaac gloriosissima hostia patris, in Jacob summæ potentiæ magister, in Joseph misericordiæ prædicator,* etc. [12]. Cette préface est à rapprocher pour le sens de la suivante : *Vere dignum et justum est, omnipotens Deus per Christum Dominum nostrum cujus vocem Adam audivit... Abel quæsivit... cujus benedictionem Abraham vocatus accepit : ipsius caritatem Isaac probatus agnovit. Cujus sanctificationem Jacob electus emeruit...* etc. [13].

Missa pro principe : Regem regum atque cunctorum regnantium dominum Deum omnipotentem... deprecamur... qui Melchisedech et Abraham æterno tempore feliciter regnare [*fecit*] *in mundum. Per Dominum* [14].

Le Léonien contient pour le baptême, en revenant des fonts, cette formule : *Benedic, domine, has tuas creaturas fontis, mellis et lactis; et pota famulos tuos ex hoc fonte aquæ vitæ perennis, qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle, quemadmodum Patribus nostris* Abraham, Isaac et Jacob... *introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte* [15].

Ipse est (sc. Christus) *vitulus saginatus qui in tabernaculo patris nostræ Abrahæ propter hospites est victimatus* [16].

Dans les litanies la mention d'Abraham et des patriarches est moins significative. Nous avons déjà cité cette formule à propos d'Abel : *Abel, Noe, Abraham, Isaac, Jacob, Melchisedech, intercedant pro me* [17], et, dans un manuscrit Harléien : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, miserere* [18].

En dehors de cette formule où le nom d'Abraham se trouve associé à ceux d'Isaac et de Jacob, on le rencontre seul aussi. Nous lisons parfois ces invocations dans l'Ancien Testament : *Domine Deus Abraham, Deus Abraham, ego sum Deus Abraham, Abraham Pater noster, Pater Abraham, miserere, Abraham et semini ejus* [19]. Ce dernier passage a donné naissance à une antienne du *Magnificat : Abraham et semen ejus, usque in æternum magnificat dominum* [20].

[1] *Breviarium gothicum, P. L.,* t. lxxxvi, col. 328, vêpres du IIe dimanche de carême. — [2] Martène, *loc. cit.,* t. i, p. 20. — [3] Thomasi, *loc. cit.,* p. 39. Cf. aussi la même formule dans deux anciens manuscrits de l'Église des Gaules, Martène, *loc. cit.,* t. i, p. 16-19. — [4] *Ex manuscr. monasterii sancti Benedicti floriacensis annorum circiter 900,* dans Martène, *loc. cit.,* t. ii, p. 382. — [5] Martène, *loc. cit.,* t. i, p. 16; Muratori, t. i, *loc. cit.,* p. 536. — [6] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.,* t. vi, p. 216, 217, 218, 219. — [7] Martène, *loc. cit.,* t. vi, p. 145. — [8] *Sacrament. gallicanum,* dans Muratori, *loc. cit.,* t. ii, p. 920. — [9] *Ibid.,* p. 935. — [10] *Ibid.,* p. 936. — [11] *Ibid.,* p. 958. — [12] *Sacram. gallic.,* dans Muratori, *loc. cit.,* t. ii, p. 938. — [13] *Ibid.,* p. 924. — [14] *Ibid.,* p. 939. — [15] *Ibid.,* t. i, p. 318, *Contestatio missæ dominicalis sacram. gallic.,* Muratori, t. ii, p. 924. — [16] *Gallic. vetus,* dans Thomasi, t. vi, p. 406 — [17] *Antiphonary of Bangor,* éd. Warren, t. ii, p 91. Cf. aussi Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church,* 1881, p. 222, pour la mention d'Abraham au missel de Stowe, et Abel dans la liturgie, col. 62. — [18] *Ibid.,* p. 84. — [19] I Par., xxix, 18; Esth., xiii, 15, xiv, 18; Matth., xxii, 32; Mach., xii, 26; Jac., ii, 21; Luc., i, 55, 73, etc. — [20] *Antiphonæ de cantico S. Mariæ,* dans *Paléographie musicale,* in-4°, Solesmes, 1900, 2e série monumentale, t. i, *Antiphonale du B. Hartker,* p. 425.

Trois grands faits liturgiques, en outre, assurent à Abraham une place à part :

a) Le premier est la mention du sacrifice d'Abraham au canon romain et dans d'autres canons latins, comme type du sacrifice de Notre-Seigneur. Ce symbole a une importance liturgique capitale dans la contexture du canon occidental, comme nous l'avons expliqué à propos d'Abel. (Voir ABEL DANS LA LITURGIE.) Il faut ajouter aux textes cités à cette occasion la formule suivante tirée du missel mozarabe : *Sacrificium. Edificavit Abraham altare in locum quem ostenderat ei Deus : et obtulit super illud Isaac filium suum : et elevans oculos vidit post tergum arietem quem accepit : et obtulit holocaustum pro filio, alleluia.* ℣. *Dixit dominus ad Abraham : tolle filium tuum unigenitum...* etc. [1]; l'allusion de la préface ambrosienne de Pâques : *quem* (*Christum in cruce*) *dudum Abraham præfigurabat in filio...* [2], et celle du *Gallicanum vetus,* sous une forme un peu différente dans l'*immolatio : ipse* (sc. *Christus*) *est aries in vertice montis excelsi de vepre prolatus, sacrificio destinatus* [3].

b) Le second fait est la lecture de l'épisode d'Abraham dans la Genèse. Tout nous porte à croire que la lecture de la Genèse commençait, dans bien des églises au moins, au premier jour du carême pour l'instruction des catéchumènes. La *Peregrinatio Silviæ* l'indique formellement, et peut-être en faut-il voir un autre indice dans le rite ambrosien et dans le rite mozarabe comme nous allons le dire. Quand aux dimanches de carême on ajouta la quinquagésime, la sexagésime et la septuagésime, la lecture de la Genèse dut rétrograder. On sait qu'aujourd'hui dans la liturgie romaine on commence la première lecture de ce livre au dimanche de la septuagésime. L'épisode d'Abraham tombe au dimanche de la quinquagésime et aux jours de cette semaine. Cette lecture a été l'origine d'une série de répons qui se trouvent dans les livres anciens et dans les livres récents à cette époque liturgique, et qui sont réunis parfois sous ce titre : *Responsoria de Abraham :*

Locutus est Dominus ad Abraham... Egredere.

Temptavit Deus Abraham.

Deus Domini mei Abraham.

Veni hodie ad fontem aquæ et oravi dominum dicens : Domine Deus Abraham tu prosperum fecisti desiderium meum.

Dum staret Abraham ad radicem Membre.

Dixit Dominus ad Abraham : Ecce Sara uxor tua [4].

Dixit Dominus ad Abraham : Egredere de terra. Feria V, hebd. I quadrag [5].

Factus sermo Dei ad Abraham dicens : Noli timere Abram. Ibid., feria VI [6].

Mais à l'ambrosien, comme vestige peut-être de cette coutume de commencer la Genèse au premier dimanche de carême, l'épisode d'Abraham, au lieu de tomber au dimanche de la quinquagésime, fut lu au deuxième dimanche de carême. Et ce fait est devenu si caractéristique que dans les documents ambrosiens ce dimanche est appelé couramment *de Abraham* [7]. On trouve par suite de ce fait un confractorium à ce second dimanche : *Abraham Pater vester exsultavit ut videret diem meum, et vidit et gavisus est dicit Dñus* [8]. Et au même dimanche le Psalmellus : *Abraham Pater vester vidit diem meum, et gravisus est dicit Dñus* [9]. Dans la liturgie romaine le confractorium : *Abraham Pater vester exsultavit* est devenu antienne du *Magnificat* au dimanche de la Passion [10].

Mais plus tard (voyez, par exemple, le missel ambrosien, éd. 1712), c'est le IIIe dimanche de carême qui est devenu le dimanche d'Abraham. Le patriarche a été supplanté au IIe dimanche par la Samaritaine et n'a conservé qu'une mention dans l'offertoire, si tant est qu'il y faille voir un reste de l'usage antique : *Precatus est Moyses... Memento Abraham, Isaac et Jacob quibus jurasti dare terram fluentem lac et mel.*

La lecture d'Abraham a entraîné avec elle au troisième dimanche le confractorium et la préface conçue en ces termes : *Vere dignum... Domine... qui ante multa tempora Abrahæ in semine Christi tui, Deique, natique adventum clamasti. Jam jamque tenemus quod olim Patribus promittebas. Nam quod Abrahæ sancto gentium populus pollicetur; verissime ex omni gente, tribu et lingua, Christiana religio congregatur. O quam perfida et pertinax gens judæorum iniqua,* etc. [11]. L'Évangile du même dimanche a été choisi à cause de ces paroles : *Responderunt ei* (*Jesu*) *: semen Abrahæ sumus... Pater noster Abraham est. Dicit eis Jesus : si filii Abrahæ estis, opera Abrahæ facite,* etc. [12].

Le troisième fait qui a donné une si grande importance liturgique à ce patriarche, c'est qu'une des leçons du samedi saint lui est consacrée. Ces leçons, on le sait, étaient quelques-uns des épisodes les plus célèbres et les plus frappants de l'Ancien Testament, qu'on lisait pour l'instruction des catéchumènes, et chacune de ces pages, en vertu de ce fait, a joui d'une grande popularité. Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, c'est sans doute par la même raison qu'elles ont été si souvent reproduites sur les murs des catacombes et sur les sarcophages.

La liturgie mozarabe, autant qu'on peut en juger par les documents incomplets que nous avons, semble commencer aussi la lecture de la Genèse au commencement du carême. L'histoire d'Abraham est lue la première semaine aux féries troisième, quatrième, cinquième [13].

Quoi qu'il en soit, l'épisode d'Abraham est lu au samedi saint dans la liturgie romaine et dans d'autres liturgies : ainsi dans la liturgie mozarabe [14], dans la liturgie ambrosienne [15], dans la liturgie gallicane [16], au Gélasien [17], au Grégorien. Et cette lecture a inspiré une oraison, qui la résume. Elle est actuellement conçue en ces termes au romain et ne présente que peu de variantes avec les anciens textes, notamment le gélasien et l'ambrosien [18] : *Deus fidelium Pater summe, qui in toto orbe terrarum, promissionis tuæ* [19] *filios diffusa adoptionis gratia* [20] *multiplicas ; et per* [21] *paschale sacramentum Abraham puerum tuum universarum, sicut jurasti, gentium efficis patrem; da populis tuis digne ad gratiam tuæ vocationis introire* [22]. *Per Dominum.* L'oraison même de la leçon suivante conserve encore le souvenir d'Abraham : *Deus cujus antiqua miracula etiam nostris sæculis coruscare sentimus : dum quod uni populo a persecutione ægyptiaca liberando, dexteræ tuæ potentia contulisti id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris : præsta ut in Abrahæ filios, et in israeliticam dignitatem, totius mundi transeat plenitudo. Per Dominum.*

[1] *Missale mixtum* (*tertio dominico post octavas Epiphanie*), *P. L.*, t. LXXXV, col. 254. — [2] *Missale ambrosianum*, éd. 1712, p. 163. — [3] Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 406. — [4] Thomasi, *Responsorialia et antiphonaria Romanæ Ecclesiæ*, petit in-4°, Rome, 1686, p. LXXXIII-LXXXIV, CCLXXVI, CCLXXVII, et Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. IV, 70, 220, et aussi dans Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 749. — [5] *Antiphonarium ambrosianum, Paléogr. musicale*, t. VI, p. 185. — [6] *Ibid.*, p. 187. — [7] *Auctarium solesmense*, Solesmes, 1900, t. I, p. 43, 180. — [8] *Paléographie musicale*, t. VI, p. 215. — [9] *Ibid.*, p. 216. — [10] *Paléographie musicale*, in-4°, Solesmes, 1900, 2e série monumentale, t. I, *Antiphonale du B. Hartker*, p. 167. — [11] *Missale ambrosianum*, édition 1782, p. 90, 93. — [12] Joa., VIII, 31. — [13] *Breviarium gothicum, P. L.*, t. LXXXVI, col. 281 sq. — [14] Dans G. Morin, *Liber comicus*, p. 186, et *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXX, col. 449. — [15] *Auctarium solesmense*, 66. — [16] *Lectionarium gallicanum, P. L.*, t. LXXII, col. 194. — [17] Muratori, *loc. cit.*, t. I, p. 566. — [18] Gélasien, Muratori, t. I, p. 56; Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 71. — [19] Ambr., *promissioni.* — [20] Gél. et ambr., *diffusa adoptione.* — [21] Gél. omis. — [22] Gél. et ambr. : *Intrare.*

Les autres mentions liturgiques d'Abraham sont de moindre importance : Lecture du passage de l'Épître de saint Jacques : *Abraham Pater noster*[1]. Lecture de l'Évangile : *Numquid tu major es Abraham,* Joa., VII, 50-53; VIII, 58-59[2], et de saint Paul : *Quoniam Abraham duos filios habuit,* Gal., IV (*dom. in vicesima*), et dans la liturgie romaine au IVe dimanche de carême. Lecture de saint Paul : *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus.* Gal., III[3]. Quelques-unes au pontifical romain dans la *Benedictio et coronatio regis,* dans la consécration des autels, dans la bénédiction des cimetières.

Orationes ad missam pro sterilitate mulierum : Deus qui emortuam vulvam Sarræ ita per Abrahæ semen fæcundare dignatus es; ut ei etiam contra spem soboles nasceretur; preces famulæ tuæ ILLIUS *pro sua sterilitate deprecantis propitius respice : et ei juxta tenorem præcedentium Patrum et fæcunditatem tribuas; et filium, quem donaveris benedicas. Per*[4].

Il faut rappeler pour mémoire la mention d'Abraham à l'offertoire de la messe romaine des morts : *Dñe J. C., rex gloriæ... sed signifer S. Michael repræsentet eas (animas) in lucem sanctam quam olim Abrahæ promisisti et semini ejus.* Enfin les liturgies pour la recommandation de l'âme contiennent aussi Abraham à côté d'Abel, comme seuls représentants des justes de l'Ancien Testament.

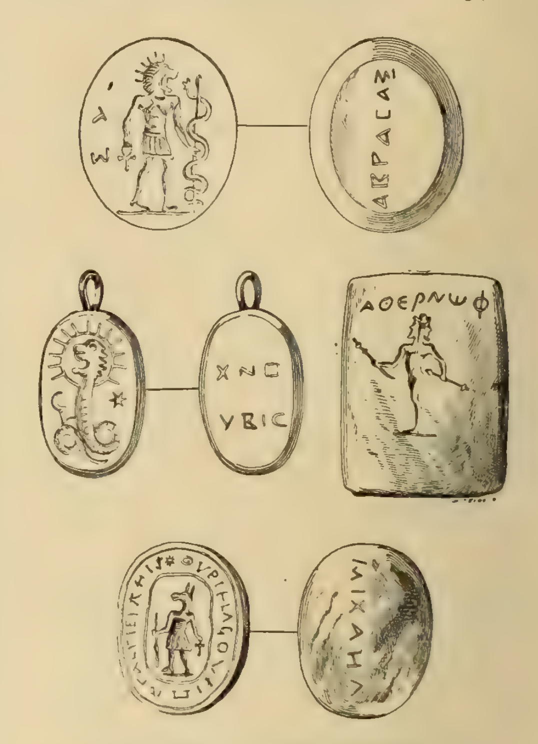
Les liturgies orientales ont aussi quelques allusions au patriarche, mais la plupart du temps c'est à l'occasion des morts, pour demander à Dieu de les placer dans le sein d'Abraham, ou dans le sein d'Isaac, de Jacob[5].

On rendit aussi à une époque fort ancienne un vrai culte au saint patriarche : on croit posséder à Jérusalem, encore au VIIe siècle, l'autel où Abraham devait sacrifier Isaac et celui où Melchisédech offrit son sacrifice dans l'église du Golgotha[6]. Silvia dans sa *Peregrinatio* nous parle d'une église qu'elle trouva à Carrhes dédiée à saint Abraham, au IVe siècle[7]. Eusèbe et Sozomène parlent d'un autre pèlerinage en l'honneur d'Abraham, dans le val de Mambré, qui existait au commencement du IVe siècle, et attirait juifs, chrétiens et païens[8]. Chez les latins, sa fête se trouve dans certains martyrologes à partir du IXe siècle, par exemple dans Adon et Usuard, et au romain au 9 octobre. Les ordres de Fontevrault et de l'Oratoire avaient une fête en son honneur. Les orientaux font sa fête le 9 octobre[9]. A la feria IIIa de l'*ebdomas in albis,* ils font mémoire d'Abraham, Isaac, Jacob, Adam, Ève, Seth, et autres patriarches. Ils appellent le troisième dimanche de l'Avent le κυρίακη τῶν ἁγίων προπατόρων, *propatrum Abraham, Isaac, Jacob*[10]. Dans les Ménées, leur office se présente avec deux canons, un synaxaire et huit θεοτόκια[11]. Dans l'église arménienne le samedi de la semaine après la Transfiguration est consacré à la fête des patriarches Adam et Abraham. Le 2 septembre dans l'église copte est la fête d'Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que le 18 août. Dans l'église syriaque, c'est le 20 janvier. F. CABROL.

IV. ABRAHAM (SEIN D'). Voir LITURGIES FUNÉRAIRES.

ABRASAX. — I. Orthographe. II. Étymologie. III. Témoignages. IV. Bibliographie. V. Signification. VI. Autres légendes lapidaires. VII. Sens. VIII. Distribution. IX. Gnose et kabbale. X. Vocabulaire.

C'est moins au point de vue de l'art qu'au point de vue philosophique que les *Abrasax* méritent d'être étudiés. Ils sont, en effet, les témoins d'un système de *gnose* que l'on prétendit opposer au magnifique ensemble de croyances qu'offrait le christianisme. On a justement observé les conditions défavorables dans lesquelles cette classe de monuments se trouve par rapport à nous. Ils traduisent l'expression souvent mystérieuse d'une pensée encore incertaine à l'aide de représentations exiguës et



30. — Abrasax. D'après les originaux. Cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale.

de procédés techniques insuffisants. Les tentatives d'explication faites jusqu'ici ont eu le tort de préjuger sur les classements archéologiques au bénéfice d'une synthèse hâtive et incomplète.

Les *Abrasax* sont, jusqu'à ce jour, les seules productions artistiques subsistantes du gnosticisme (fig. 30). Leur nombre considérable permet une investigation étendue et des comparaisons multiples. Les autres monuments figurés qui nous restent de ces sectes ne sont trop souvent que des unités et offrent matière plutôt à la curiosité qu'à la science. Il faut peut-être une rare sagacité pour entendre les signes gravés sur ces gemmes, il faut, croyons-nous, plus encore de prudence. L'immense majorité de ces amulettes n'admet probablement aucune explication. C'est là un jugement auquel se rangeront sans doute ceux qui auront lu les fragments intelligibles de

[1] *Liber comicus, loc. cit.*, p. 73. — [2] *Ibid.*, p. 119. — [3] Liturgie romaine, *Dom. XIII post Pentec.* — [4] Gélasien, Muratori, *loc. cit.*, t. I, p. 725. — [5] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* in-4°, Francofurti-sur-le-Mein, 1847, t. II, p. 181, 292, 327, 376, etc., et article LITURGIES FUNÉRAIRES. — [6] *P. L.*, t. LXXII, col. 906. — [7] P. Geyer, *Itinera hierosolymitana,* dans *Corpus ecclesiast. latinorum,* Vienne, 1888, t. XXXVIIII, p. 65. Voyez aussi Riant, *Invention des sépulcres des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, 25 juin 1119,* dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres,* 1883-1884, t. XI, p. 26-35; et *Archives de la Société de l'Orient latin,* in-8°, Gènes, 1883, t. I, p. 13; 1884, t. II, p. 411-421, 512-513. — [8] Sozom., *Hist. ecclés.*, II, IV ; *P. G.*, t. LXVII, col. 944, cf. Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, c. LI, *P. G.*, t. XX, col. 1111 sq.; *Acta sanctor.*, oct. t. IV, p. 688, cf. Ludolf, *Ad historiam Œthiopicam comment.*, 1691, p. 389-437; Cornwallis Harris, *Highlands of Œthiopia* ; Neale, *Eastern Church,* introd., p. 805-815. — [9] *Acta sanctorum,* oct. t. IV, p. 571 sq. — [10] Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, Innsbruck, 1896, t. II, p. 539. — [11] Cf. *P. G.*, t. CV, col. 1259-1262. Le titre tautit d'Adam et Ève donné à cet endroit est une erreur de Maracci.

la littérature gnostique. « Les débris des anciennes religions, le naturalisme sensuel, le mysticisme exalté, le panthéisme profond, les textes de la Bible, les évangiles apocryphes, les dogmes des philosophes, les interprétations symboliques, les rêveries astrologiques, dit Taine, [s'y] fondaient en doctrines incohérentes, abîme mouvant de disputes et d'extases, prodigieux chaos où fermentaient confondus le divin et l'humain, la matière et l'esprit, le surnaturel et la nature, parmi les ténèbres et les éclairs. Quiconque lit les dogmes des gnostiques, des valentiniens, des ophites, des esséniens, des carpocratiens, respire l'odeur de la fièvre et se croit dans un hôpital, parmi des hallucinés qui contemplent leur pensée fourmillante et fixent sur le vide leurs yeux brillants [1]. » Tout ce qu'on peut accorder à ces représentations sur le vu d'une fresque et de quelques pierres, ce serait d'être la parodie, dans différentes sectes gnostiques, des cérémonies du christianisme. Une phrase de Tertullien [2] favoriserait assez cette manière de juger, si elle ne s'appliquait directement aux mithriaques et, peut-être, à des groupes marcionites et autres plutôt qu'aux gnostiques. Voir le mot GNOSE.

I. ORTHOGRAPHE. — L'orthographe du nom ne fait aucun doute. Deux pierres données par King se lisent : ABPACAƸ [3] et ABPACAƎ [4]. Les Pères grecs qui se sont occupés de ce nom et dont nous avons les écrits dans le texte original l'écrivent toujours 'Αβρασὰξ [5]. La substitution du mot *Abraxas* chez les Latins s'explique par la confusion entre le Σ et le Ξ. Elle aura dû se faire avant que la forme lunaire du *sigma* (C) se fût répandue. On trouve une fois ABPACAPEI [6], ABPAΘAI [7], ABPAΞAC [8].

II. ÉTYMOLOGIE. — Rabbi Abraham Geiger voit dans Abrasax une forme grécisée de *Ha Brachah*, « la bénédiction. » Bellermann a proposé une étymologie copto-égyptienne tout à fait insoutenable [*ab* ou *of*, *Rah*, *Say* pour *Sadsh*]. M. Schwab le fait dériver peut-être de אב, « père, » et de ברא, « créer [9], » Beausobre propose 'Αβρός, beau, Σάω, sauver, le magnifique sauveur [10].

III. TÉMOIGNAGES. — Plusieurs Pères se sont occupés de ce nom : saint Irénée [11], Tertullien [12], Épiphane [13], saint Jérôme [14], saint Augustin [15].

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Antoine Le Pois, *Discours sur les médailles et gravures*, in-4°, Paris, 1579, 143 p., 8 fig. — Baronius, *Annales eccl.*, in-fol., Coloniæ, 1624, t. II, p. 72. — Cl. Salmasius, *De annis climatericis et antiqua astrologia diatribe*, in-8°, Lugd. Batav., 1640. — Athan. Kircher, *Œdipus ægyptiacus*, Romæ, 1653, t. II, p. 2, p. 461, 462, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 14. — Io. Macarios (L'Heureux), *Abraxas seu apistopistus, quæ est antiquaria de gemmis Basilidianis disquisitio*, in-4°, Antuerpiæ, 1657. — J. Chifflet, *Abraxas proteus*, in-4°, Antuerpiæ, 1657. — Laur. Pignorii, *Mensa Isiaca*, gr. in-4°, Amstelodami, 1669, pl. III, fig. 3, 4, 5, 6, 9, et pl. V, fig. 7. — Jac. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, in-12, Lyon, 1678, t. III, p. 157 sq. *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni Gallorum, 1679. — M. A. Causei (de la Chausse), *Romanum museum, sive thesaurus eruditæ antiquitatis, in quo gemmæ, idola, etc. 170 tabb. referuntur*, in-fol., Romæ, 1690. — Du Molinet, *Le cabinet de la Bibliothèque de Sainte-Geneviève*, in-fol., Paris, 1692, pl. XXIX, fig. 7, 8, 12, 14; pl. XXX, fig. 13, 15, 17, etc. — J. Gronovius, *Gemmæ et sculpturæ antiquæ depictæ a Leonardo Augustino, Senensi*, in-4°, Francqueræ, 1694, part. 1 et 2. — Abr. Gorlæi, *Dactyliotheca, seu gemmarum annulorumque sculpturæ*, in-4°, Lugd. Batav., 1695, part. 1 et 2, 682 fig. — L. Begero *Thesaurus electoralis Brandeburgicus selectus a L Begero*, -fol., Coloniæ Marchicæ [Berlin], 1696, p. 85. — R. Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædibus paternis asservantur*, in-fol., Romæ, 1699. — ***, *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani, amuletici atq. talismanici generis ex museo Ant. Capelli*, in-fol., Venetiis, 1702, 272 pierres gravées. — De Wilde, *Signa antiqua e museo Jacobi de Wilde per Mariam filiam æri inscripta*, in-4°, Amstelodami, 1700; *Gemmæ antiquæ e musæo de Wilde*, etc., in-4°, Amstelodami, 1703. — De Rossi, *Gemme antiche figurate da Domenico de Rossi, colle sposizioni di Paolo Alessandro Maffei*, 4 in-4°, Romæ, 1707-1709, t. II, n. 20, 21, 22. — De Montfaucon, *Palæographia græca*, in-fol., Parisiis, 1708, p. 180. — Baier, *Gemmarum thesaurus, quem collegit Jo. Mart. ab Ebermayer, Norimbergensis, recensuit Io. Iac. Baier*, in-fol., Norimb., 1720. — *Capita Deorum et illustrium hominum, hieroglifica, abraxea et amuleta, collegit J. M. ab Ebermayer, enarravit Erhard Reusch*, in-fol., Francofurti et Lipsiæ, 1721, p. 199 sq. — De Montfaucon, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, 2e édit., gr. in-fol., Paris, 1722, t. II, part. 2 : Les abraxas, p. 353 sq.; Suppl. 1724, t. II, p. 209 sq. — Bernard Picard, *Gemmæ antiquæ cælatæ per Bern. Picard, e museis selegit, etc., Ph. Stosch.*, in-fol., Amstelodami, 1724. — Conyers Middleton, *Germana antiquitatis monumenta*, in-4°, London 1745, p. 73. — Passeri-Gori, *Thesaurus gemmarum antiq. astriferarum interprete J.-B. Passerio, cura et stud. Ant. Franc. Gorii*, 3 in-4°, Florentiæ, 1750 t. I, pl. 189-193; les abrasax y sont appelés *gemmæ magicæ*, pl. 186, 189, 199. — Marette, *Traité des pierres gravées*, in-8°, 1750, p. 68-73. — Bartolo, *Museum Odescalchum sive thesaurus antiquarum gemmarum a Petro Sancte Bartolo*, in-fol., Romæ, 1751, t. I; 1752, t. II. — Lippert, *Dactyliotheca universalis*, gr. in-4°, Lipsiæ, 1755, t. I; 1756, t. II; 1762, t. III; supplem., Lipsiæ, 1767, 1776. — Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ aliæque rariores etc. ab A. P. Nicol. Galeotti*, in-4°, Romæ, 1757. — Cte de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises*, in-4°, Paris, 1764, t. VI, p. 64-66, pl. XIX-XXII. — F. Münter, *Versuch über d. kirchlichen Alterthümer der Gnostiker*, in-12, Anspach, 1790. — J. J. Bellermann, *Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxas-Bilde*, in-12, Berlin, 1817-1819, part. 1 et 2. Frontispice de la 1re et de la 3e parties. — Kopp, *Palæographia critica*, 4 in-4°, Manheimii, 1819-1829, t. III et IV, passim. — J. Matter, *Histoire du gnosticisme*, 2 in-8°, Paris, 1828; 2e édit., 1843. — Hammer, *Deux coffrets gnostiques du moyen âge*, in-8°, 1832. — Alf. Maury, dans l'*Encyclopédie moderne*, publiée sous la direction de M. Léon Renier, aux mots *Abraxas* et *Gnosticisme*, in-8°, Paris, 1846, t. I; 1848, t. XVI. — Stickel, *De gemma Abraxea nondum edita*, in-4°, Ienæ, 1848. — J. Matter, *Une excursion gnostique en Italie*, in-8°, Strasbourg, 1852, 40 p., XII pl. — W. King, *The gnostics and their remains, ancient and mediæval*, in-8°, London, 1864, 2e édit., 1887, 466 p., XIII pl., 27 grav. sur bois. — A. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné*

[1] H. Taine, *Essais de critique et d'histoire*, in-12, Paris, 1898, p. 292-293. — [2] Tertullien, *Præscr.*, XL, *P. L.*, t. II, col. 66. — [3] W. King, *The gnostics and their remains*, in-8°, London, 1887 (2e édit.), pl. *A*, fig. 4. — [4] *Ibid.*, pl. 3, fig. 1. — [5] Epiphane, *Hæres.*, XXIV, n. 7 et 8, *P. G.*, t. XLI, col. 316; Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXX, col. 348; Jean de Damas, *Hær.*, XXIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 692. — [6] Gori, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-4°, Florentiæ, 1570, t. II, p. 254, n. 27; t. III, p. 214-218. Cf. t. II, p. 251, n. 11; p. 252-279, n. 14, 15, 26, 56, 59, 69, 112, 147, 158, 161, 177. — [7] Chabouillet, n. 2173. — [8] *Ibid.*, n. 2176. — [9] M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, dans *Mém. de l'acad. des insc.*, 1897, p. 383. — [10] J. de Beausobre, *Histoire de Manichée*, in-4°, Amst., 1739, t. II, p. 55. — [11] *Adv. hæres.*, l. I, c. XXIII (al. XXIV), *P. G.*, t. VII, col. 680. — [12] *De præscript. hæretic.*, c. XLVI, *P. L.*, t. II, col. 62. — [13] *Hæres.*, XXIV, n. 7, 8. — [14] *Comm. in Amos*, c. III, *P. L.*, t. XXV, col. 1018 sq. Voy. Bellermann, 1re part., p. 27. — [15] *De hære cd « Quod vult Deus »*, c. IV, 24, *P. L.*, t. XLII, col. 26.

des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale suivi de la description des autres monuments exposés dans le cabinet des médailles et antiques, in-12, Paris, 1858. — F. Lenormant, *Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes rassemblée par M. d'Anastasi,* in-8°, Paris, 1857. — Barzilai, *Gli Abraxas, studio archeologico,* in-8°, Trieste, 1873. — Pellicioni, *Atti delle deputazioni di Storia patria dell' Emilia,* in-8°, 1880; cf. A. de Longpérier, *Œuvres,* in-8°, Paris, 1884, t. III, p. 378. — E. Le Blant, *Revue archéologique,* Paris, 1883, t. I, p. 306, où il cite deux textes :

Ἀναχώρει, χολή, τὸ Θεῖόν σε διώκει.
Φύγε, ποδάγρα, Περσεύς σε διώκει.

A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des Spätern Alterthums,* in-8°, Leipzig, 1891, VI-221 p. En appendice, p. 167 sq., le Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδόη Μωϋσέως (édition critique).

V. Signification. — Il n'est pas bien certain qu' Ἀβρασὰξ ait conservé le sens assez précis qu'il paraît avoir eu dans l'esprit de Basilidès et des premiers fidèles de la gnose. Les témoignages des Pères sur ce point ont une valeur décroissante à mesure que la chronologie les éloigne des faits qu'ils rapportent; nous les reproduisons ici néanmoins, n'ayant rien de plus clair que ce qu'ils ont dit : « A l'exemple des mathématiciens, dit saint Irénée, ils distribuent les positions locales des trois cent soixante-cinq cieux; ils ont adopté leurs théorèmes pour en faire le caractère de leur doctrine; ils prétendent que le principal de ces cieux est *Abrasax,* et que c'est pour cela qu'il contient en soi le nombre de trois cent soixante-cinq [1]. » « Vint Basilidès, dit Tertullien [2]. Il proclama un Dieu suprême, du nom d'*Abrasax,* par qui a été créé l'Esprit qu'il appelle, du grec, νοῦν. De là, le Verbe; de celui-ci, la Providence, la Vertu et la Sagesse. De celles-ci, ensuite, les Principautés et les Puissances et les Anges sont venus; après cela d'infinies éditions d'Anges, et par ceux-ci ont été faits trois cent soixante-cinq cieux, et un monde en l'honneur d'*Abrasax,* dont le nom tient ce nombre compté en lui-même. Au reste, parmi ces derniers anges, qui ont fait ce monde, il place en dernière ligne le Dieu des Juifs, c'est-à-dire le Dieu de la loi et des prophètes, qu'il nie être Dieu et qu'il dit être ange. Il prétend que le sort lui a fait échoir la race d'Abraham, et que c'est pourquoi de la terre d'Egypte il transporta les enfants d'Israël dans la terre de Chanaan, qu'il est plus turbulent que les autres anges, que c'est pourquoi il excite souvent des séditions et des guerres et verse le sang humain; que le Christ a été envoyé non point par celui qui a fait le monde, mais par cet *Abrasax;* qu'il est venu en fantôme, qu'il a été sans substance de chair; qu'il n'a point souffert chez les Juifs, mais qu'à sa place a été crucifié Simon, en sorte qu'il ne faut pas croire en celui qui a été crucifié, car alors on confesserait que l'on croit en Simon. » Au IVe siècle, l'*Abrasax* avait perdu en partie son importance dans la polémique; aussi, saint Jérôme et saint Augustin s'arrêtent-ils au côté archéologique : « Basilidès appelle le Dieu tout-puissant du nom monstrueux d'*Abrasax,* et il prétend que, selon la valeur des lettres grecques et le nombre des jours du cours du soleil, *Abrasax* se trouve renfermé dans son cercle; le même, selon la valeur des autres lettres, est appelé Mithra par les gentils [3]. » « Basilidès, reprend saint Augustin [4], disait qu'il y avait trois cent soixante-cinq cieux : le même nombre de jours comprend toute l'année. C'est pour cela qu'il regardait le nom *Abrasax* comme saint et vénérable. Les lettres, dont ce nom se compose, selon la manière de supputer des Grecs, donnent ce nombre : il y a sept lettres, α, β, ρ, α, σ, α, ξ, lesquelles représentent :

α.	1
β.	2
ρ.	100
α.	1
σ.	200
α.	1
ξ.	60
	365

Peut-être n'a-t-on pas remarqué comme il le faudrait ce fait, en apparence accidentel, de la valeur numérale égale pour αβρασαξ et μειθρας (Mithra) : 365 c'est le nombre des *Éons* créateurs, le *Plérôme gnostique.*

μ.	40
ε.	5
ι.	10
θ.	9
ρ.	100
α.	1
σ.	200
	365

et il y a de plus la double rencontre de sept lettres [5]. Cette parenté, au moins lointaine, avec le dieu Mithra laisse entrevoir quelque chose des origines de la gnose dont les idées religieuses et philosophiques eurent leurs sources dans les doctrines de l'Assyrie, de la Perse, de l'Inde et de l'Égypte. « C'est l'esprit de l'antiquité asiatique cherchant à s'emparer de l'Europe en pénétrant dans l'Église [6]. » Le point commun entre le gnosticisme et le mithriacisme fut non seulement leur immense diffusion, mais leur adoration du soleil, qu'ils entendaient en même temps du soleil matériel et de Jésus-Christ, le Soleil de Justice. C'est cette étroite liaison qui semble permettre de se relâcher un peu ici de la rigueur de l'histoire pour faire l'application aux gnostiques de deux textes patristiques qui visent directement les mithriaques.

« Les Apôtres, dit l'apologiste Justin [7], racontent dans leurs Évangiles que Jésus ayant pris du pain et ayant rendu grâces, leur dit : Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps; et qu'après avoir pris le calice et rendu grâces de même, il dit : Ceci est mon sang, et qu'il le donna à eux seulement. Les mauvais démons ont imité et enseigné la même chose dans les mystères et les imitations de Mithra. Car vous savez, ou vous pouvez savoir qu'on met du pain et de l'eau au sacrifice de ceux qui sont à initier et qu'on y prononce quelques paroles. » « On demande, écrit Tertullien, par qui est interprété le sens des choses qui favorisent les hérésies. C'est par le diable, dont le rôle est d'intervertir la vérité, et qui, dans les cérémonies mêmes des idoles, veut imiter les cérémonies des sacrements divins. Il baptise, lui aussi, ses croyants et ses fidèles; il promet, par le bain, l'expiation des délits, et, s'il me souvient encore de Mithra, il signe au front ses soldats; il célèbre l'oblation du pain; il offre l'image d'une résurrection et vous ceint de la couronne sous le glaive [8]. » « Sans doute, dit très justement Chabouillet, pour se conformer à un usage que je n'ai pas voulu suivre, et parce que le mot *Abrasax* se trouve sur un grand nombre de pierres gnostiques, [dom Montfaucon] a intitulé : *Les Abraxas* son livre III [de l'*Antiquité expliquée*] qui traite des pierres

[1] *Adv. hær.,* l. I, c. XXIV, *P. G.,* t. VII, col. 680. — [2] *De præscript.,* c. XLVI, *P. L.,* t. II, col. 62. — [3] *Comm. in Amos,* c. III, *P. L.,* t. XXV, col. 1018. — [4] *Hæres.,* VI, *P. L.,* t. XLII, col. 26. — [5] Montfaucon, *L'antiquité expliquée,* 1722-1824, t. II, p. 356; W. King, *The gnostics,* 2e édit., 1887, pl. J, K, L, et p. 442 sq. — [6] Cahier, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature,* in-4°, Paris, 1848, t. I, p. 137. — [7] *Apol. I,* 66, *P. G.,* t. VI, col. 429. — [8] *De præscript.,* c. XL, *P. L.,* t. II, col. 54.

gnostiques. Cette dénomination, conservée jusqu'à nos jours, n'est pas justifiable; *Abraxas* ou *Abrasax* sont des termes qui ne conviennent pas mieux pour désigner les pierres gnostiques que les noms de *Jupiter* ou de *Vénus* ne conviendraient pour désigner un ensemble de monuments du paganisme. *Abrasax* n'est pas le nom d'une sorte de talisman, c'est, selon les Pères de l'Église, cités par Montfaucon, le Dieu suprême des gnostiques [1]. »

Cette observation nous aide à ramener les pierres gnostiques à leur juste valeur. Ce sont des talismans sur lesquels beaucoup ont pu ne lire que le nom de Dieu, car les sectes comprennent toujours un grand nombre d'âmes bonnes et simples prédestinées au rôle de dupe qu'elles jouent souvent avec une admirable sincérité. Pour ces cœurs confiants et discrets, la mesure de mystère, si minime fût-elle, qu'on leur révélait, suffisait à les satisfaire

VI. De quelques autres légendes lapidaires. — La déviation du gnosticisme et le simple entraînement logique de ses doctrines donnèrent naissance de très bonne heure à un pullulement de sectes dont on ne peut se faire quelque idée de nos jours que par la statistique des groupes dissidents dans les pays protestants piétistes comme l'Angleterre. Saturnin et Bardesane, en Syrie et en Phénicie; Cerdon et Marcion dans l'Asie Mineure et l'Italie; en Égypte, Basilidès, Valentin, Secundus, Épiphane, Isidore, Marcos, Colarbasus, Héracléon, Théodote, Carpocrate, les ophites, les séthiens, les caïnites, les antitactes, les borboniens, les phibionites, les adamites, les prodiciens, les agapètes et d'autres qui remplissent les catalogues hérésiologiques des Pères. Tous ces groupes subdivisent, décomposent à l'infini le démiurge basilidien *Ialdabaoth,* dont les émanations se dédoublent, s'accouplent, se fractionnent, se rapprochent encore, se multiplient sans fin dans une sorte de poussière de féerie. La plupart n'ont pas attendu ce degré d'émiettement social et intellectuel pour sombrer dans l'incohérence. On ne peut songer à entreprendre ici le catalogue fastidieux de ces folies; cependant, si on écarte les inscriptions manifestement chimériques, il reste plusieurs classifications qui offrent des apparences assez scientifiques pour trouver ici leur place.

Parmi les génies émanés du démiurge *Ialdabaoth* se trouvent : *Iaô* (*Iehovah*), *Sabaoth, Adonaï, Éloi, Oraios, Astophaios,* dont les noms reviennent souvent.

Les influences planétaires, si importantes dans les doctrines de la gnose, sont rappelées par les sept voyelles ΑΕΗΙΟΥΩ qui correspondent aux sept planètes. Montfaucon a divisé toutes les pierres gnostiques en sept classes : « La première, dit-il, sera des *Abrasax* à tête de coq. La seconde, de ceux qui ont ou la tête ou tout le corps de lion, dont l'inscription est quelquefois Mithra. La troisième de ceux qui ont ou l'inscription ou la figure de Sérapis. La quatrième, des Anubis, des escarbots, des serpents, des sphinx et des singes. La cinquième, des figures humaines, soit avec ailes, soit sans ailes. La sixième, des inscriptions sans figures et des inscriptions hébraïques. La septième de quelques *Abrasax* d'une espèce plus extraordinaire et plus bizarre. »

D'ici longtemps on ne pourra tirer profit pour la science des familles iconographiques et épigraphiques que nous venons d'indiquer rapidement. Avant de nous demander si nous avons bien compris la pensée qui guida la main, il faudrait être bien assuré qu'il y a eu une pensée. Avant tout autre classement, et les absorbant tous, on peut en proposer un très concis : les supercheries et les obscénités.

Seul un inventaire *figuré* des pierres gnostiques permettrait d'entreprendre des rapprochements et des comparaisons positives dont on peut espérer des conclusions certaines, bien que rien actuellement ne les fasse pressentir. La description graphique en ce qui concerne plusieurs classes de monuments — et les pierres gnostiques sont éminemment du nombre — paraît ne devoir être plus désormais qu'une récréation littéraire, rien ne devant suppléer à la reproduction mécanique des objets inventoriés. L'épigraphie glyptique n'est pas dans les mêmes conditions. Ici, au contraire, il y a tout avantage à travailler, non sur les originaux, dont une étude longue et spéciale peut seule permettre le déchiffrement, mais sur des lectures certaines et universellement adoptées. Il y aurait lieu d'entreprendre pour les pierres gnostiques ce qui a été fait pour les *glandes.*

Aucune preuve évidente de corrélation entre les figures et les textes qui se remarquent sur les pierres gnostiques n'a été donnée jusqu'à ce jour, et bien que cette corrélation soit probable, et peut-être certaine pour quelques types déterminés, il semble préférable de ne rien préjuger pour les autres. Nous tenterons plus loin d'éclaircir la question pour quelques types.

VII. Sens. — Le terme d'*Abrasax* est ainsi expliqué par Tertullien [2] : *Ab angelis CCCLXV cœlos institutos et mundum in honore Abraxe cujus nomen hunc in se habebat numerum computatum.* D'autres Pères préfèrent l'explication numérale : *A et B, unum et duo; P et A, ducentum et unum; C et A, centum et unum;* Ξ, 60, *sunt quæ simul juncta efficiunt CCCLXV* [3]. « Cette explication, pense M. Schwab, est plus ingénieuse que plausible [4]. » Chabouillet estime que « c'est dans les influences des nombres qu'on trouve la raison de ce nom auquel on a vainement cherché une étymologie raisonnable [5] ».

VIII. Distribution. — Quelque parti que l'on adopte, il semble que toute recherche doit être tentée en gardant présente à la mémoire la distribution adoptée par Bellermann dans son court et remarquable essai intitulé : *Drei Programmen über die Abraxas-gemmen* [6] : 1° les *Abraxas* de provenance basilidienne; 2° les *Abraxastes* provenant d'anciennes religions et adaptés par des gnostiques à leurs propres opinions; 3° les *Abraxoïdes* absolument étrangers aux doctrines basilidiennes.

1° Les *Abrasax.* Le nombre incalculable des gemmes existant dans les musées et les collections particulières laisse soupçonner la vogue que les pierres talismaniques durent avoir vers les premiers siècles de notre ère. Un hérésiarque nommé Basilidès, qui paraît avoir vécu vers 130, employa ce moyen pour répandre les types symboliques adoptés par sa secte. Si l'on se reporte à l'histoire religieuse de l'empire romain pendant la période qui s'écoule entre le retour de ferveur païenne et la paix de l'Église, entre Trajan et Constantin (115-313), on s'expliquera sans peine qu'un très grand nombre de sectaires, appartenant à des groupes distincts, aient partagé avec Basilidès la fabrication des amulettes énigmatiques. On pourrait même ajouter que plusieurs pierres gravées, d'une orthodoxie certaine, ne laissent pas d'être aussi bizarres que les pierres gnostiques. S'il fallait établir une distinction, peut-être pourrait-on dire que les pierres chrétiennes ne tombent jamais dans l'obscène ni dans le grotesque.

2° Les *Abraxastes* appartiennent pour une bonne part à l'ancienne iconographie égyptienne; leur adaptation n'a pu rien changer aux types qu'un art de décadence ne permettait pas de retoucher sans les endommager gravement et peut-être les détruire. On se con-

[1] Chabouillet, *loc. cit.,* p. 283, 308, n. 2250, jaspe sanguin sur lequel on lit : ΘΩΥΑΒΡΑCΑΞ, et Matter, pl. II, 13 : ΑΒΡΑΣΑΣ ELI, « Abrasas notre Dieu. » — [2] Tertullien, *De præscript.,* c. XLVI, *P. L.,* t. II, col. 62. Cf. Passeri, *Diatriba de gemmis Basilidianis,* dans Gori, t. II, p. 227. — [3] S. Epiphane, *Adv. hær.,* l. XXIV, VII, *P. L.,* t. XLI, col. 316. — [4] M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les mss. hébreux,* dans les *Mémoires présentés à l'acad. des inscr.,* 1re série, 1897, t. X, p. 383. — [5] Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque,* in-12, Paris, 1858, p. 283. — [6] In-12, Berlin, 1820,

tenta donc d'ajouter des inscriptions dans lesquelles les initiés ont pu reconnaître le signe de passe [1].

Le type le plus fréquent de cette catégorie est *Anubis,* portant le caducée de Mercure insigne de son office de conducteur des âmes, ou bien la palme due à sa victoire sur les puissances du mal, ou enfin présidant à la *psychostasie,* scène la plus fréquente du Rituel des morts. Sa place, qui est devant le Christ-Juge, a été donnée, au moyen âge, à l'archange Michel. Il ne faut pas être surpris de cette adaptation, pas plus que de quelques autres non moins inattendues, telles que la substitution sur certains monuments, de Jésus bon pasteur à Hermès Criophore, ou encore celle du Sauveur aidant les âmes à sortir du purgatoire en lieu et place du type que nous offrent quelques pierres gravées antiques montrant Hermès assistant l'âme qui sort de l'Hadès. Ces rapprochements s'expliquent par les conditions d'existence des chrétiens au milieu d'une société païenne à laquelle ils avaient appartenu et qui les environnait de toutes parts, si elle ne les pénétrait plus. En outre, les esprits pouvaient se plaire à ce que cette « christianisation » des types païens offrait d'insolite. La philologie et la symbolique nous montrent sur le vif cette méthode d'assimilation rétrograde; ce fut ainsi que la pureté virginale fut symbolisée par la colombe, qui était autrefois l'attribut des amours de Vénus, et que l'adoration fut rendue à l'instrument qui servait au supplice des esclaves. Quoique la doctrine elle-même fût arrêtée dans ses lignes maîtresses, Origène vivant à Alexandrie, confluent de tous les échanges, commerciaux et intellectuels, a pu, de bonne foi, emprunter à la doctrine de Zoroastre, son lac enflammé, dans lequel Ahriman et ses partisans devront se plonger au jour du jugement, afin de s'y purifier et de se rétablir dans leur ancien état. Mais les hommes de ce temps, loin de s'alarmer, de se scandaliser peut-être, pour ces choses, les approuvaient et, souvent, les favorisaient. Cela leur semblait faire le service d'une passerelle qui devait rendre plus facile le passage des gentils au christianisme.

3° Les *Abraxoïdes.* La définition qui a été donnée exclut de cette dissertation l'étude de cette série.

Bellermann a tenté une classification d'après Chifflet, aux planches gravées duquel renvoient les numéros suivants :

Abraxoïdes.

'Αβραξόμοιοι. Ayant quelque trait se rapportant au type Chifflet, n. 15, 34.
'Ανθρωπόμορφοι. Chiff., n. 35-41.
'Αστρῷοι. Chiff., n. 28-32.
'Οφιόμορφοι. Chiff., n. 62-63, 64, 70-76.
'Επιγραμμάτια. Chiff., n. 65-69.

Abraxastes.

Εἰδωλόμορφοι. Chiff., n. 1-5, 42, 44, 56-57, 77, 78, 84-90, 92, 100, 105.
Πριαπίσκοι. Chiff., n. 25-26.
Κυνοκέφαλοι. Chiff., n. 50-55, 115.
Θαυματόμορφοι. Chiff., n. *Diss. socrat.,* t. VI.
'Ορνιθόμορφοι. Chiff., n. 17-18, 20-23.
'Αμφιβιόμορφοι. Chiff., n. 88.
'Ιχθυόμορφοι.
Καραβόμορφοι. Chiff., n. 98, 99, 102.
Σκωληκόμορφοι.
'Αβιωτόμορφοι. Chiff., n. 92.
Ποικιλόμορφοι. Chiff., n. 81-83, 93, 95.
Τυπόμορφοι.

Contrairement à ce qui a été fait pour les travaux donnés jusqu'à ce jour sur les *Abrasax,* nous allons grouper ici, non les incohérences, mais les très rares inscriptions gnostiques qui offrent un sens acceptable.

IX. La gnose et la kabbale. — Bellermann [2] a tenté un classement alphabétique aujourd'hui complètement insuffisant. C'est ici assurément la partie la plus solide et, à cause de cela, la plus obscure du gnosticisme. La multitude d'êtres bizarres et repoussants qui composent le personnel de la gnose n'est que la réalisation logique des rêves spiritualistes tendant à se rendre visibles, sensibles, tangibles sous la double pression de l'élément superstitieux et de l'élément traditionnel. C'est ici, comme plusieurs l'ont pressenti, le point de suture entre la *gnose* et la *kabbale.* « La démonologie adoptée par les kabbalistes, dit Adolphe Franck, n'est qu'une personnification tout à fait réfléchie des différents degrés de vie et d'intelligence qu'ils apercevaient dans la nature extérieure. Toutes les productions, toutes les forces et tous les phénomènes de la nature sont ainsi représentés... L'intention de ces allégories devient tout à fait évidente lorsqu'il s'agit des esprits infernaux. Les démons, pour les kabbalistes, sont les formes les plus grossières, les plus imparfaites, les *enveloppes* (קליפות) de l'existence [3]. » C'est un cadre systématique doué d'une aptitude d'extension indéfinie. De là cette intarissable fécondité qui n'est autre chose qu'une manière de classer les accroissements que l'expérience apporte périodiquement à la doctrine. C'est le monde moral tout entier qui est analysé, catalogué, classé, avec quel succès, ce n'est pas ici le lieu de le dire.

Les Pères nous ont transmis quelques embryons de catalogues d'anges ou d'éons gnostiques, dans lesquels on s'est obstiné depuis à ne voir que l'onomastique baroque, négligeant le concept qu'elle tentait d'exprimer. Sur ce point la gnose a tout à gagner d'être étudiée à l'aide des méthodes que l'on a appliquées à la kabbale.

Nous retrouvons dans la kabbale le chiffre total d'Abraxas, 365. Le *Séfer Raziel* dit, en effet, qu'il y a 365 000 anges [4]. Il est superflu d'instituer une comparaison sur le terrain commun de l'influence des planètes. « Pour réussir dans les opérations de sortilège, dit encore *Séfer Raziel,* il faut prononcer les noms mystiques des planètes ou de la terre » [5] et les pierres gnostiques nous donnent fréquemment la devise composée des initiales des planètes. Un autre rapprochement ne fournit pas peu de lumière sur l'onomastique de la gnose. On sait que les Juifs avaient pour usage de remplacer la prononciation du nom de Jéhovah par un autre nom ou par une périphrase. Cette restriction s'était étendue du nom ineffable à ses dérivés, de ceux-ci aux noms qui s'y rattachaient simplement. Pour tourner une difficulté, chaque jour aggravée par les accroissements apportés à la liste, on imagina les voies les plus compliquées, on traduisit, on transposa, on altéra, on intercala, bref ce fut à chacun de s'ingénier. Il ne pouvait en résulter qu'une immense confusion à propos de laquelle furent imaginés quelques raffinements mnémoniques assez ingénieux. On ne peut en donner la démonstration tirée d'exemples empruntés à l'épigraphie gnostique qui ne les fournira qu'après des études spéciales dont il appartient à un dictionnaire de suggérer l'idée en indiquant les moyens dont on dispose pour l'exécuter. La connaissance des méthodes kabbalistes pourra être ici d'un grand secours : « Leurs principaux artifices à cet égard (et dont le Talmud offre déjà des traces) sont, dit M. Wogue [6], le *Notariqon,* la *Ghematria,* et la *Temourah.* Le *Notariqon* décompose un mot en plusieurs; ainsi : אדם = אדם דוד משיה ou אפר דם מרה. Ou, au contraire, il compose un mot avec les initiales, ou avec les finales de plusieurs autres mots; ainsi, les initiales de שאו מרום עיניכם, « levez en haut les yeux, »

[1] Voy. Matter, *Excurs. gnost.,* pl. I, n. 1 ; II, 1, 2, 3, 4. — [2] *Loc. cit.,* 3e fasc., p. 29-33. — [3] A. Franck, *La kabbale ou la philosophie des Hébreux,* in-8°, Paris, 1892, p. 166-169. — [4] *Séfer Raziel,* éd. d'Amsterdam, fol. 19 *b.* — [5] *Ibid.* — [6] Cf. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie,* dans les *Mémoires de l'académie des inscriptions,* 1897, t. X, p. 126 sq.

Is., XL, 26, égalent שמע, « écoute; » ou les finales de בראֿ אלהיםֿ לעשותֿ, « que Dieu créa, » Gen., II, 3, équivalent à אמת, « vérité. » Le premier de ces mnémonismes, donné par le liturgiste Abudarham, rappelle que la vue du ciel étoilé marque l'heure de la récitation nocturne du *schemâ;* le second que Dieu est la *vérité* absolue.

« La *Ghematria* suppute la valeur numérique des lettres d'un mot, considéré en lui-même ou comparé à d'autres, pour en tirer des inductions ou des assimilations. Ainsi le mot רדו (Gen., XLII, 2) = 210; ce nombre est celui de la durée de l'esclavage égyptien; ונושנתם (Deut., IV, 25) = 852, durée du premier État juif; משיח = 358 = נחש, « serpent, » allusion à ce que le Messie est vainqueur du serpent. — On calcule aussi par le מספר קטן, « nombre réduit, » c'est-à-dire en ramenant les dizaines et les centaines aux unités simples, de sorte que י ou ק (10 ou 100) = א, 1; que כ ou ר (20 ou 200) = ב, 2, etc.; si bien que יהוה ou י = 1 [0] (avec le reste 16) = 17 ou טוב, « bon, » et ראשון, « premier, » soit 2 [00] + 1 + 3 [00] + 6 + 5 [0] = 17, nombre égal à Jehova; ce qui prouve arithmétiquement que *Dieu* est *bon,* et qu'il est le *premier* des êtres. L'on trouverait encore par cette méthode que אל אמת (Ps. XXXI, 6) = 13 = אחד, ou que le « Dieu de vérité » est « unique ».

« Enfin la *Temourah,* « substitution » ou « permutation » alphabétique, consiste à transposer les lettres du mot, ou, ce qui est plus fréquent, à les remplacer par des équivalents artificiels, obtenus par des alphabets de convention. »

Outre les permutations, il y a les supputations numérales, les permutations de lettres, les substitutions, les déplacements de lettres, les équivalences numériques et les équivalences de forme.

Terminons par un seul exemple : le tétragramme ידוד contenu dans le *Schema* a été transcrit au revers des Mezuzôth après avoir été soumis à la permutation : כוזו במוכסז כוזו, « mots qui n'auraient pas de sens si l'on ignorait leur origine [1]. »

X. Essai de vocabulaire gnostique

A

ΑΑωΝΕΣΣ = « le violent ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.

ΑΒΛΑ ou ΑΒΛΗΝ ou ΑΒΛΙ (?) = « affligé ». Gori, t. II, p. 250, n. 3; Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 252, n. 12; p. 260, n. 65; *ibid.*, n. 97; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 96; Cappello, n. 113-114, cf. Gori, t. II, p. 269, n. 114.

ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑ (?). Chabouillet, n. 2210.

ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ = « père, viens à nous » (?). Chabouillet, n. 2179.

ΑΒΡΑCΑΞ (?). Gori, t. II, p. 250, n. 3; p. 251, n. 11; p. 252-279, n. 14, 15, 26, 56, 59, 69, 112, 147, 158, 161, 177.

ΑΒΡωΑΛ ΜΜ. ΑΟΑ = (?) « il a créé le monde ». Cappello, n. 101; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 145.

ACHAYTENA (?). Gori, t. II, p. 267, n. 104.

ACHIVω = (?) « faites revivre ». Passeri, n. 197; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 32.

ΑΓΑΝΑΚΚΑ = ἄγαν, « fort ». Cappello, n. 26, et ΑΓΑΝΑΧΒΑ, *Ibid.*, n. 208.

ΑΓΓΟΝΙ = « pensée ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.

ΑΓω = (?) « cercle ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.

ΑΓωΡΙ ΦΡΑΣΙ (?). Passeri, pl. 76; cf. Gori, t. II, p. 267, n. 100.

ΑΔΟΝΑΙ ou ΑΑΔω ou ΔΟωΝΑΙ = « Seigneur ». Gori, t. II, p. 254, n. 26; p. 259, n. 56; p. 261, n. 66; p. 271, n. 124; p. 266, n. 97; Chabouillet, n. 2245.

ΑΔΣΕΜΕ = « Éternel est son nom ». Passeri, n. 197; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 32.

ΑΕΗΙΟΥω ωΥΟΙΗΕΑ (?). Chifflet, n. 1; cf. Gori, t. II, p. 257, n. 45. ΑΙΗωV et ωΙΕΑΙ. Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 94.

ΑΕΙΑ = « je suis ». Gori, t. II, p. 256, n. 36.

ΑΕΝΙ (?). Cappello, n. 172; cf. Gori, t. II, p. 277, n. 166.

ΑΕΝΙΑΜΒωV (?). Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.

ΑΕΝΙΟΥΣ ou ΑΕΗΙΟVS (?). Gori, t. II, p. 253, n. 22.

ΑΕVωΟV (?). Gori, t. II, p. 250, n. 3; ΑΗΕωΑ. Gori, t. II, p. 251, n. 5.

ΑΖΑΛΛΑΚ (?). Cappello, n. 29; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 120.

ΑΖΡΗΙΛΟΝΙΙΑ = « secours divin ». Cappello, n. 23; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 116.

ΔΗΙC...ΕΡ. ΜΙΕC = « Dieu vainqueur du feu ». Cappello, n. 23; cf. Gori, *ibid.*

ΑΗωΗ. ωΑωΑ.Η = « Iehova (?). » Gori, t. II, p. 253, n. 23

ΑΘΕΡΝΩΦ (?). Chabouillet, n. 2182.

ΑΙΑΝΑΚΑ ou ΑΙΑΝΑΧΦΑ (?). Cappello, n. 29; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 120; Chabouillet, n. 2206.

ΑΙΑω pour ΙΑω = « Dieu éternel » suivi de ΑΙΔΕ Gori, t. II, p. 249, n. 1.

ΑΙΗ ΙΑΕ = ΙΑω = « Éternel ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.

ΑΙΙΤVΙDLYΙΝΙ (?). Gori, t. II, p. 249, n. 2.

ΑΙΝω. Voy. ΙΑΗΙΕ.

ΑΙΠΟC (?). Capello, n. 28; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 119.

ΑΚΡΑ et ΧΑΚΡΑ = « sommet ». Cappello, n. 20, 28; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 113; p. 270, n. 115. Var. : ΑΚΡΜ. Cappello, n. 143; cf. Gori, t. II, p. 276, n. 157.

ΑΚΡΑCΑΤ (?). Cappello, n. 111; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 149.

ΑΛΕΖ. Peut-être allusion à l'hospitalité. Cappello, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 134.

ΑΛΙω = « élevée ». Passeri, n. 199; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 34.

ΑΛΚΑΝΑ = « Elcana ». Passeri, pl. 137; cf. Gori, t. II, p. 267, n. 101.

ΑΛΟΥΘΑΥ (?). Chabouillet, n. 2181. Cf. Montfaucon, *Antiq. expl.*, t. II *b*, p. 373.

ΑΛΛω = « Dieu ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.

ΑΜΑΦΡΙΟ (?). Cappello, n. 28; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 119.

ΑΜΟΙΡΙ (?). Chifflet, n. 57. ΑΜΟΙΡΙΜΟΙΡΡΙΟΜΙΡΙΟΜΑ. Reinach, *Pierres gravées,* pl. 89.

ΑΜΟΡΟ ou ΑΜΑΡΟΜΑ (?). Gori, t. II, p. 255, n. 33; Chabouillet, n. 2181, 2215.

ΑΜωΒΑΗΜ (?). Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.

ΑΜΟΡΑΧΘΙ ou ΑΜΟΡΑΧΕΙ (?). Cappello, n. 26, 208; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 118; p. 271, n. 120; p. 278, n. 169. Var. : ΗΝ. ΑΜΟΡωΙ. Cappello, n. 98; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 144; Chabouillet, n. 2206.

ΑΝΑΖΡVC (?). Cappello, n. 92; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 142.

ΑΝΑΝΑΕL ou ΟΤΗΟΝΙΕL (?). Chabouillet, n. 2179.

ΑΝΑΝΙΑ = « Dieu exauce ». Cappello, n. 155; cf. Gori, t. II, p. 277, n. 163.

ΑΝΑΛΡΑ = « la Vierge », constellation du Zodiaque. Cappello, n. 20; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 113.

ΑΝΑΧ = « je suis ». Cappello, n. 10; cf. Gori, t. II, p. 268, n. 105.

ΑΝΑΧΟΧ = « je suis ». Gori, t. II, p. 252, n. 18.

ANNARIS = « reflux ». *Revue de numismatique,* 1892, p. 246.

ANNVI (?). Gori, t. II, p. 249, n. 2.

ANOMENIO (?). Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.

ΑΝΟVΒΕΙ = « Anubis ». Chifflet, n. 74; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 86.

ΑΝΟΧ (?) = « je [suis] ». Chifflet, n. 76; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 87. Voy. ΑΝΑΧ.

ΑΠΑΡΑΙΤΕΤΟΙ θεαί. Conze, *Reise auf Lesbos,* in-4°, Hannover, 1865, p. XVII, n. 1.

ΑΡΑΙω = « j'exauce les imprécations ». Chifflet, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 51.

ΑΡΑΞΑ (?). Gori, t. II, p. 250, n. 3.

ΑΡΑΧΝΟVΡ = « toile d'araignée », Ρ final pour ΦΗΕ. Gori, t. II, p. 251, n. 6.

ΑΡΒΑΘΕΙ (?). Chabouillet, n. 2224. Cf. Montfaucon. *Ant. expl.,* t. II *b*, p. 373.

[1] *Queh Binah,* f. 34b. Cf. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie,* dans les *Mém. de l'acad. des inscrip.,* 1897, t. x, p. 140.

ΑΡΒΑΡΜΑΦCΟΡ = « quatre forteresses » (?). Chabouillet, n. 2186.
ΑΡΚΑΟ ΑΓΡΔΜΝΗΦΙΚ (νήφια) = «... prudent ». Cappello, n. 113; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 151.
ΑΡΟΠΛΗΞ = « aiguillon de labour ». Chabouillet, n. 2223.
ΑΡΟΥ (ἄρουρ) = « maudit ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.
ΑΡΡѠΡΙΦΙΑCΙC (?). Cappello, n. 110; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 148.
ΑΡΤΑΜΑΧΑΜΒΡΑΩ (?). Chabouillet, n. 2223.
ΑΡΧΕΟ (?). Chifflet, n. 40; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 69.
ΑΣΑ = « fort ». Passeri, n. 197; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 32.
ΑΣΑΕΗΙ (?) = « sois fort ». Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 66.
ΑΣѠ = « révérer ». Gori, t. II, p. 256, n. 40.
ΑΥΣ = « force ». Gori, t. II, p. 256, n. 39.
ΑΦΑΝΟѠΝ suivi de ΑΦΡΑ = « beauté ». Cappello, n. 171; cf. Gori, t. II, p. 277, n. 165.

B

ΒΑΜΑΙΑΖΑ = « dans l'eau rapide ». Chabouillet, n. 2206.
ΒΑΡΒΑ ou ΒΑΡΡΑΒΑ = « Barrabas ». Chifflet, n. 76, 89; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 87; p. 265, n. 92; Chabouillet, n. 2176.
ΒΑΡΒΑΡΚΕΟ = « agir en barbare ». Chabouillet, n. 2224.
ΒΑΡΟΣΣ = « en tête », symbole d'un souhait de suprématie. Gori, t. II, p. 252, n. 18.
ΒΕΡΟΦΕ (?) = « par le guérisseur ». Chifflet, n. 76; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 87.
ΒΗΒΙΟ (?). Gori, t. II, p. 249, n. 1.
ΒΙΕΝΥΘ (?). Voy. ΝΑΒΙΑ.
ΒΛΒΑ (?). Gori, t. II, p. 256, n. 40.
ΒΟΕΜΟ = « animal » (dans le sens d'être) [Béhémoth?]. Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΒΡΑΜ ΒΑΡΟΥΧΑΒΡΑΜ = « béni soit Abram ». Chabouillet, n. 2224.
ΒΣΙΔΑΟΕ ΥΘΙ = (?). ΒΙΣΜΕ ΙΑΗ,ΘΥΕ = « au nom de Dieu sacrifie ». Gori, t. II, p. 256, n. 39.

C, Γ

CΑΛΑΜΑΖΑ ou CΑΛΑΜΑΞΑ. = Cappello, n. 26, 208; cf. Gori, t. II, p. 257, n. 42; p. 270, n. 118; p. 278, n. 169; Chabouillet, n. 2193, 2206.
CΑΖΟVΑ (?). Cappello, n. 101; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 145.
ΓΑΙΧΙΛΚΓΧΙ (?). Chifflet, n. 12; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 50.
ΓΑΛΙΜΟΡΨΕΝ = καλλιμόρφης, « belle ». Gori, t. II, p. 257, n. 43.
ΓΑΜΟVΛΑΧ (?) = « en ta faveur ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΝΤΗC = (?) « jardin issu d'un gouffre ». Chabouillet, n. 2181, 2224.
ΓΙΓΑΝΤΟΡΗΚΤΑ = « brise le géant ». Chifflet, n. 34, 76; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 64; p. 264, n. 87.
ΓΝΕΧΙѠΝ = « générateur ». Gori, t. II, p. 254, n. 27.
ΓΡΑΜΝ = γράμμα, « écrit ». Cappello, n. 130; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 153.
ΓΡΕΜΒΑΑ = (?) « il l'a excité ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.

Δ

ΔΑΜΝΑ ΜΕΝΕΥΕ (?). Chabouillet, n. 2181, 2250.
ΔΙΑ ΦVΛΑCCΕ = «... garde ». Cappello, n. 191; cf. Gori, t. II, p. 277, n. 167.
ΔΙΔ (?). Gori, t. II, p. 257, n. 43.
ΔΙΔѠΡΟΝ (?). Gori, t. II, p. 268, n. 107.
ΔΚΡ ΔΣΑΖ ΔΧΒΖΞ··· = (?) « mâle ». Chifflet, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 52.
ΔΟΜΑΡΥΝΟ = « de notre maître » (?). Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.

E

ΕΑΙΤΙ ΙVΧΙΙ =... « je suis... ». Gori, t. II, p. 249, n. 2.
EBVLEB = (?) « par le cœur ». *Revue de numismatique*, 1892, p. 247.
ΕΙΜΟ (?). Gori, t. II, p. 253, n. 22.
ΕΙΡΗΚΑCΟ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΕΙѠ ΓΑΖΑ (?). De Saulcy, *Numismatique de Terre-Sainte*, pl. XI, n. 10, 12.
ΕΛΑΝΗΜΙ (?). Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.
ΕΛΟΑΙ ou ΕΛΕΟΥΕ = « mon Dieu » (Ελοι Ελοι, Eli Eli), Gori, t. II, p. 254, n. 25; Chabouillet, n. 2245.
EMELISI = (?) « vain est l'homme ». M pour B. Cappello, n. 2; cf. Gori, t. II, p. 267, n. 104.
ΕΜΕΣΣΙΑ, symbole d'impureté. Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81. Cf. Is., XIX, 14; XXVIII, 8.
ΕΟΥΝΙΑѠ (?). Capello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΕCΕΚ = « désir, passion ». Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.
ΕΣΙΕ ΜΑΛΙ = (?) « sera complet ». Σ pour Η. Gori, t. II, p. 251, n. 6.
ΕΣΧΕΓ = « ton désir ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.
ΕΤΙΓΓΑ = « la couronne ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.
ΕΥΔΟΥ (?). Cappello, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 122.
ΕΥΗΜΕΡΟΥ = « éphémère ». Cappello, n. 88; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 136.
ΕΥΗΥΙѠ = εὐ Ιαω, « bon Dieu ». Gori, t. II, p. 251, n. 10.
ΕVΑΑΜѠ = « Univers » (pour l'Universel, Dieu). Schwab, à ce mot; Gori, t. II, p. 253, n. 22.
EVOVIA = (?) « l'Être suprême ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΕΥΠΛΟΙΑ (?). Ch. Lenormant, dans De Witte, *Description des antiquités... E. Durand*, p. 389-390, n. 1777; S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 454.
ΕVΣΟΛΛΙΟΙ = (?) εὔσοος, « heureux ». Passeri, n. 199; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 34.
ΕΦΡΑ ou *Ephira*. Voir ΟΡΙΜΖ.
ΕΧΝΗ = ἔχιδνα, ἔχις, « vipère. » Cappello, n. 130; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 153.

Z, H

ΖΗΛΖΗΨ (?), dieu égyptien. Cappello, n. 20; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 113.
ZODIACVC (?). Capello, n. 39; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 123.
ΗΛVΧΗ pour λύγη = « ombre ». Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.
ΗΔΥΧΗ. Voir ΡѠΖΟΜΑΛΗΔΥΧΗ.
ΗΕΕΙΚΟ... Chifflet, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 52
ΗΕΙѠ, ou ΕΙΙΙ, ou ΗΙѠ, ΗΙΟ, ΗΗΙ = « je suis ». Chifflet, n. 28; Cappello, n. 105, 113; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 35; p. 260, n. 59; p. 274, n. 147; p. 275, n. 151. Cf. p. 249, n. 1; p. 263, n. 82; p. 274, n. 147.
ΗΛΕΝΟV ... Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΗΜΛΟ = « complet ». Chifflet, n. 17; cf. Gori, t. II, p. 259, n. 55.
ΗΝΝΥΣΣѠΡ (?). = « Genezar ». Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.
ΗΠΕΡΕΛΛѠΡΓΟΛΛ = « ce qui est pris du sein ». Chifflet, n. 94.
ΗΡΟΥCΕΑ = ἥρως, « l'Amour dieu ». Cappello, n. 96; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 140.
ΗΥΡΙΧ, vent du sud-est. Chifflet, n. 77; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 88.
ΗVΡѠΦΝΧΡΟΦ = « Europe... ». Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΗΦΙΚΑ pour ἐφῆκα (aoriste de ἐφίημι) = « envoyé, ange ». Cappello, n. 130; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 153.
ΗΧΩΔΟΜΑΡΥΝΟ = « cri de notre maître ». Chabouillet, n. 2221.
ΗѠΔ (הוד) ΑΖѠ = « l'aurore ». Chifflet, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 52.

Θ

ΘΑΛΑΚΑ = (?). Passeri, pl. 137; cf. Gori, t. II, p. 267, n. 101.
ΘΕΟΝΟΗΛΙ = (?) θεόν, אל, « Dieu fort ». Cappello, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 268, n. 110.
ΘΕΩ, ΙΟΡΙΩ = יוים. Cappello, n. 219; cf. Gori, t. II, p. 278, n. 172.
ΘΙΘΙΙΝΕΗ (?). Gori, t. II, p. 255, n. 35.
ΘΙΟΙΟ = (?) θύω, « je sacrifie ». Passeri, dans Gori, t. II, p. 251, n. 7.
ΘΟΥΘ ΣΟΜΒΟΥΡ = Thot, Mercure. Chifflet, n. 33.
ΘΥΡΟΜΒΗΣ (?). Gori, t. II, p. 256, n. 41.

I

ΙΑΑΙ pour ΙΑΩ = « Dieu ». Gori, t. II, p. 251, n. 11.
ΙΑΑΜ = Ιαω, Dieu. Gori, *ibid.*
ΙΑΒΑ ΕΔΔ (?). Chifflet, n. 30; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 60.
ΙΑΕVΙ = יהוה, « il est. » ΙΕΩΟV, ΙΛΕΜΟV = « à jamais ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΙΑΗ, ΙΑγ = יה, « Dieu. » Gori, t. II, p. 249, n. 2.
ΙΑΗΙΕ (יהיה) ΑΙΝΩ = αἰνός, « terrible. » Gori, t. II, p. 249, n. 1; p. 255, n. 30.
ΙΑΙΑ = « il est ». Gori, t. II, p. 258, n. 49.
ΙΑΛΨΑ ΝΑΨΜ (?). Fabretti, *Inscrip. antiq.*, p. 531.
ΙΑΡΚΑΕΛ = « hanche de Dieu ». Cappello, n. 130; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 153.
ΙΑCΟΥΗΛ = « Dieu aide ». Chabouillet, n. 2181.
ΙΑΤ. Ε. Voir ΠΑΒVΚΤΩ.
ΙΑΩ et ΙΑΕ = « Dieu ». Cappello, *passim;* Gori, t. II, p. 251-279. Var. : ΩΑΙ. Gori, t. II, p. 254, n. 28; p. 263, n. 82; Chabouillet, n. 2168-2180.
ΙΒVΙΛΙΛΙV = « Ibis Lilith ». Gori, t. II, p. 252, n. 13.
ΙΔΙΗΙΕΗΙΟΥΩΗΙΗ ou ΙΔΙΗΧΩΥΟΙΗ (?). Chifflet, n. 65; cf. Gori, t. II, p. 262, n. 77; Chabouillet, n. 2183.
ΙΔΙΔΙ (?). Gori, t. II, p. 256, n. 38.
ΙΕΝΩ. ΗΙΑΕΝΙ (?). Gori, t. II, p. 251, n. 10.
ΙΕΟΛΜΗΙ = « à jamais ». Le premier Ι pour Λ. Chifflet, n. 68; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 80.
ΙΘΙΔΑ (?). Gori, t. II, p. 255, n. 35.
ΙΛΑΙ = « mon Dieu ». Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΙΛΕΜΟV. Voir ΙΑΕVΙ.
ΙΑΧΙΑ (?) « dévoré par Dieu ». Chabouillet, n. 2231.
ΙΜΧΗΑΛ = Μιχαηλ, « Michel ». Chifflet, n. 67; cf. Gori, t. II, p. 262, n. 79.
ΙΝVΤΙΟ = *initio*. Chifflet, n. 77; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 88.
ΙΟΡΙΩ. Voir ΘΕΩ.
ΙΟΥΙΟΥ pour *Iao Iao*. Chifflet, n. 16; Passeri, dans Gori, t. II, p. 259, n. 54.
ΙΟΥΩ (?) Ιαω. Passeri dans Gori, t. II, p. 256, n. 40.
ΙΡΗ.ΙΟΡΕΙ = « respect, vénération » (d'où : *idole*). Schwab; p. 405, cf. Gori, t. II, p. 278, n. 174.
ΙΣΑ = « secours ». Passeri, n. 197; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 32.
ΙCΙC. ΦΑΡ. = « Isis Pharia ». Gori, t. II, p. 279, n. 180.
ΙFDΝ (?). Gori, t. II, p. 249, n. 2.
ΙΦΙΝΕΨΑΕ (?). Fabretti, *Inscript. antiquæ,* p. 531.
ΙΧΑΡΙΝ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΙΧΘ = ἰχθύς, « poisson » (sur une sauterelle). Cappello, n. 51; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 128.
ΙΨΙΙΛΙΛΙΙΕΥ (?). Gori, t. II, p. 254, n. 26.
ΙΨΙΒΗΛ (?). Chabouillet, n. 2181.
ΙΩΕΡ = « il éclaire » (יאר). Gori, t. II, p. 249, n. 1.
« C'est le troisième terme de la bénédiction sacerdotale juive. Num,, VI, 25. » Schwab, p. 405.
ΙΩΡΙΩ. Voir ΘΕΩ.

K

ΚΑΚΑC.ΡΕVC (?). Cappello, n. 143; ct. Gori, t. II, p. 276, n. 157.
ΚΑΚΩ = « détourne le mal ». Gori, t. II, p. 255, n. 30.
ΚΑΛΚΛΑ = « il (Dieu) nourrit ». Cappello, n. 48; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 125.
ΚΑΜΑΙΑΧΑ (?). Cappello, n. 26, 208; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 118; p. 278, n. 169.
ΚΑΜΜΑΡΑ = « lune ». Chabouillet, n. 2237.
ΚΑΝΘΟ (?). Gori, t. II, p. 256, n. 41.
ΚΑVΩΗ = « Dieu jaloux ». Λ final élidé. Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΚΑΡΗVΙΧ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΚΑΡΝΙ = « ma corne, ma force ». Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.
ΚΕΡΙΔΕΥ = (?) « qui a de belles cornes ». Cappello, n. 49; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 126.
ΚΙΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ou ΛΕΒΖΑΝΔΡ = «... Alexandre ». Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111; p. 270, n. 115.
ΚΙΚΑΡΗΕ = « circuit de Dieu ». ΗΕ pour ΕΛ. Cappello, n. 14.
ΚΙΚΙΟΝ = « arbre mystérieux » (cf. Jonas, IV, 6-10). ΚΙΡΑΛΙΗΟΝ; ΚΙΡΙΕ = κύριε, « Seigneur; » ΚΟΜΕΝΕΡ. Cappello, n. 14.
ΚΟΜΕΡΟ (?). Gori, t. II, p. 253, n. 22.
ΚΟΝΤΕΥ ou ΚΕΝΤΕΥ (?) de κοντός, « épieu, » symbole de l'Orient. Cappello, n. 49; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 126.
ΚΟVΣΤΙΗΛ = « subjugué par Dieu » (cf. II Reg., XIV, 7; I Par., IV, 18). Macarius, *Abraxas*, pl. VI, n. 24; Chifflet, n. 24; Gori, t. II, p. 259, n. 57. « D'après Bellermann, Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. I, p. 196, note 1, explique ce mot par קשטאל, *arc* ou *vérité de Dieu.* » Schwab, p. 408.
ΚΡΑΜΜΑ = « écrit »; κ pour γ. Chifflet, n. 69; Gori, t. II, p. 260, n. 65.
ΚΡΙC ΠΗ.ΑΖ (?). Cappello, n. 132; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 154.
ΚΩΚΚΩΝΙ.ΑΟΙ (?). Cappello, n. 113; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 151.

Λ

ΛΑΘΑΝΑΚΑ (?). Cappello, n. 112; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 150.
ΛΑΟVΕΙ, ΛΕΝΟVΙ = « à qui m'aime », ou « cœur ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΛΒΑΑ = (?) « léopard ». Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 65.
ΛΕΒΖΑΝΔΡ pour ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ.
ΛΕΙΝΝC (?). Gori, t. II, p. 252, n. 18.
ΛΕΟΝΤΑ ou ΛΑΝΤΑΑΛ « *Nomen Decani alicujus, vel epitheton dei Iao, qui quandoque* Λεοντόμορφος *est.* » Passeri, n. 193; Gori, t. II, p. 255, n. 31; p. 271, n. 124.
ΛΕΡΘΜΙΝ = « pluie ou rosée de Dieu ». Gori, t. II, p. 256, n. 39.
ΛΕVΚΑΔ ΒΑΛCΟ = « image du Dieu pur ». Gori, t. II, p. 250, n. 4.
ΛΙΟV (?), Gori, t. II, p. 253, n. 21.
ΛΟΧΝΗΜ (?). Cappello, n. 113; cf. Gori, t. II, p. 275, n. 151.

M

ΜΑΑΔΩ = « science ». Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 66.
ΜΑΓΜVΜ = *magnum,* « grand ». Gori, t. II, p. 258, n. 48.
ΜΑΛΟΝ et ΜΑΛΧΟΙ = « mon roi ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.
ΜΑΡΙΝΝΙ.ΜΑV (?). Cappello, n. 92; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 142.
ΜΑΡΜΑΡΑΘΑΜ, de μαρμαίρω = « briller ». Chabouillet, n. 2228.
ΜΑΡΩΗΝΙ (?). Cappello, n. 4; cf. Gori, t. II, p. 267, n. 103.
ΜΑVΙ = « jour ». Chifflet, n. 32; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 61.
ΜΑΧΡΙΕΡ (?). Cappello, n. 143; cf. Gori, t. II, p. 276, n. 157.
ΜΕΘΙ = Μῆτις, « prudence ». Chifflet, n. 33; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 63.
ΜΕΛΠΟΜΕΝΕ = « Melpomène ». Cappello, n. 154; cf. Gori, t. II, p. 276, n. 162.

ΜΕΝΤ.ΟѠ (?). Gori, t. II, p. 267, n. 102.
ΜΕΡΛΑΟΝΟΧ = (?) « il dit, *ou* commande au serpent ». Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.
ΜΕΡΜΕΝΝѠ (?). Gori, t. II, p. 261, n. 69; Chifflet, n. 40.
ΜΕΣΙΕ (?). Chifflet, n. 33; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 63.
ΜΕΤΙΣ pour μῆτις = « sagesse ». Passeri, n. 199; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 34.
ΜΙΘΡΑΖ = « Mithra ». Cappello, n. 19; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 112.
ΜΙΧΑΗΛ, ΓΑΒΡΙΗΛ, ΟΥΡΙΗΛ, ΡΑΦΑΗΛ, ΑΝΑΝΗΛ, ΠΡΟCΟΡΑΙΗΛ, ΥΑΒCΟΗΛ, le 6e nom pourrait être une altération de πρὸ Ισραήλ et le 7e une interversion de Ιακωβ-ελ. Chifflet, n. 15; cf. Gori, t. II, p. 259, n. 53.
ΜΟΙΡΡΙ (?). Chifflet, n. 57; cf. Gori, t. II, p. 262, n. 75.
ΜΥCΙΚΗ.ΚΙΜΚ (?). Cappello, n. 24; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 116.
ΜVCΤΟ (?). Cappello, n. 146; cf. Gori, t. II, p. 276, n. 159.
ΜΩΦΑΧ = « il insuffle [la vie] », M pour N. Chabouillet, n. 2230.

N

ΝΑΒΙΛ.ΒΙΕΝVΘ ... Cappello, n. 193; cf. Gori, t. II p. 279, n. 176.
ΝΑΘΑΝΑΕΛ = Ναθαναελ, « Dieudonné ». Gori, *ibid.* Var. : ΑΘΑΝΑΛΒΑ, Cappello, n. 48; cf. Gori, t. II, p. 250, n. 3; p. 252, n. 12; p. 271, n. 125.
ΝΑΦΟΝ = « caché », N pour Σ. Passeri, n. 199; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 82.
ΝΑΧΙΛΑ = Nahiel, « repos de Dieu ». Passeri, p. 199; cf. Gori, t. II, p. 255, n. 34.
ΝΕΜΟVΝΟ = « croyance, foi, vérité », avec N prosthétique. Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΝΕΥΟΝΗΔ ... Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95; Chabouillet, n. 2221.
ΝΙΚΑΚ ΙCΙC = « *Vincens Isis* » (?). Gori, t. II, p. 276, n. 160; Cappello, n. 152.
ΝΙΚΝΟΤΙ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΝΙΚΗΦ pour νικηφόρος. Cappello, n. 87; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 135.
ΝΙΛΙΙΜ = « Nil ». Gori, t. II, p. 254, n. 27.
ΝΙVΗΙΧΙ = ... Chifflet, n. 77; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 88.
ΝΟΙ ΟΙΝΕ = ... Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΝΟΙѠΛΙΑ = « supérieur ». Cappello, n. 73; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 133.
ΝΡѠΦѠΧѠΧѠ (?). Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΝΤΟΚΟ·Ν ΒΑΙ = Τοκεύς, *parens*. Gori, t. II, p. 258, n. 51.
ΝΥΧΕΓΑΒ = (? « sortilège paternel ». Chabouillet, n. 2204.

O

ΟΑΚΑѠ (?). Gori, t. II, p. 254, n. 24.
ΟΕΥΕѠ ΒΕΕ = (?) « je suis », synonyme de Dieu. Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 66.
ΟΕѠV = θεῶν (?). Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 94.
ΟΙΓΙΕ (?). Gori, t. II, p. 263, n. 82.
ΟΙΦΤ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΟΜΙΡΙΟΜΑ = Μυριόνομα, surnom de Diane. Chifflet, n. 57; Gori, t. II, p. 262, n. 75.
ΟΝΒΡΥΧΑCΕ (?). Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.
ΟΝΕΝ = (?) ομεν, « présage. » Gori, t. II, p. 254, n. 26.
ΟΝΚΛΙΑΛΙΧ = « car il est un dieu jaloux ». Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΟΡΙΜΖ = « Ormuzd ». Cappello, n. 28; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 119.
ΟΡѠΡΙ ou ΟΡΩΡΙΟΥΘ = (?) « aurore ». Gori, t. II, p. 256, n. 40; Chabouillet, n. 2200, 2201, 2202.
ΟCΑΕ (?). Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.
ΟΥΛΑΞΑ = (?) « le lion ». Cappello, n. 90; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 138.
ΟVΙΑΕΜ = « par crainte ». Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΟVΙΟVΑΙ (?). Passeri, n. 199; dans Gori, t. II, p. 255, n. 34.
ΟVΤΑΥΡ (?). *Ibid.*
ΟΥΘ = θύω, « sacrifier. » Gori, t. II, p. 256, n. 40.
ΟΥΡΕC ΜΑΡCΑ = « flamme du feu de Mars ». Chabouillet, n. 2181.
ΟΦΕΟΝ = « serpentin » [ὄφις). Chifflet, n. 61; cf. Gori, t. II, p. 262, n. 76.
ΟΦΗC ΗΛΗ = ὄφις אל, « serpent de Dieu ». Chifflet, n. 60; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.

Π

ΠΑΒVΚΤѠ ΠΗΚѠΝ ΙΑΤ.Ε = ... πηκός (*corium*), ἰατ-[ρός] (*medicus*). Gori, t. II, p. 249, n. 1.
ΠΙΟVΕΟΗ = πῖον dans le sens de supérieur. Chifflet, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 52.
ΠΙΧΙΛΙ (?). Gori, t. II, p. 249, n. 2.
ΠΟΝΑΝ (?). Gori, t. II, p. 253, n. 22.
ΠΥΝΟΝΙΑ (?). Gori, t. II, p. 254, n. 26.

P

ΡΑΙΝ (?). Chifflet, n. 7; cf. Gori, t. II, p. 257, n. 47.
ΡΑCΑΖΔΟ = « majesté brillante », C pour ה. Cappello n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΡΑΣΑΣ = (?) « briser ». Gori, t. II, p. 254, n. 24.
ΡΑΧΕΙ (?). Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.
ΡΕѠ = « je coule ». Gori, t. II, p. 263, n. 82.
ΡΗΛVΚVΡΖΚVΝ (?). Cappello, n. 49; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 126.
ΡΙΚΕΑ = « ciel », firmament. Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΡΙΜΦΕ (?). Gori, t. II, p. 256, n. 39.
ΡΙΟΙΘΗΩΡ = (?) « principe de lumière ». Gori, t. II, p. 253, n. 21.
ΡΩΖΟΜΑΛΗΔΥΧΗ = « l'unique dieu du peuple secouru ». Chabouillet, n. 2221.

Σ

ΣΑΒΑΕ ΙΑѠ = « Iao Sabaoth ». Gori, t. II, p. 261, n. 68; Chifflet, n. 39.
CΑΒΙΡΑVΓΕΤΑ = (?) « tu es vaillant dans le feu ». Chabouillet, n. 2230.
CΑΒ ΟѠΝ ΗΘΕ = « Sab[aoth ». Chabouillet, n. 2099. Schwab, *ibid.*, p. 418 propose Çaboôn pour Sabaôt.
ΣΑΚΑѠΘ = « Sabaoth », K pour B. Chifflet, n. 35, 105; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 66; p. 266, n. 97.
ΣΑΚΙΕΛ = « Dieu pur ». Chabouillet, n. 2249.
CΑΛΑ = « Selah ». Gori, p. 253, n. 21; Schwab, *ibid.*, p. 418.
ΣΑΜΑ (?). Chifflet, n. 31; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 62.
CΑΜΕΑΖΑ ou mieux CΑΜΜΑΣ = « soleil ». Cappello, n. 28; cf. Gori, t. II, p. 257, n. 42; p. 271, n. 120.
ΣΑΝΙ (?). Gori, t. II, p. 267, n. 102.
CΑΝΧΝΟVΒΙ, *dérivé de* Chnoubis. Passeri, n. 199, dans Gori, t. II, p. 255, n. 34.
CΑΡΑΠΙΣ = « Sérapis ». Passeri, pl. 87, dans Gori, t. II, p. 266, n. 99. Var. : CCΡΑΠ, Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΣΑ ΣΑѠ = Σαώζω, « je sauve ». Chifflet, n. 69.
SATOVIEL = « Sataniel »; V pour N. Chifflet, n. 84· cf. Gori, t. II, p. 265, n. 89.
ΣΒΑΝΑ = « vieillard », symbole de vénération. Passeri, n. 199, dans Gori, t. II, p. 255, n. 34.
CBRINACAS (?). Cappello, n. 52; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 129.
ΣΕΙΟΑΜΨ (?). Gori, t. II, p. 252, n. 17.
ΣΕΜΕ = (?) « cieux ». *Ibidem.*
CΕΜΕΟΥ = « soleil ». Cappello, n. 49; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 126.
ΣΕ ΜΕΣΕ = (?) « ô toi! médiateur » (de μεσίτης, *mediator*, surnom de Mithra). Gori, t. II, p. 251, n. 11; p. 254, n. 29.
ΣΕΜΕΣΕΙΛΑΜΙ = « cieux de la paix », ou « nom (divin) de paix ». Chifflet, n. 38; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 67.

CECEГ ou CECEN, nom mystique de Babylone. Chabouillet, n. 2181, 2224.
ΣΕΣΕΝΙΕΜ ou ΣΕΣΕΝΙΕΜΑΤΑ (?). Gori, t. II, p. 252, n. 14.
CΘΕΝΕΛΟΛΙC = (?). Gori, t. II, p. 268, n. 110.
CΙΓΑΡΗ (?). Gori, t. II, p. 271, n. 119.
ΣΙΓΙΡΙΜ = « boucs ». Gori, t. II, p. 252, n. 14. Var. : ΣΙΣΙΡΙΜ = ΣΕΙΡΙΜ. *Ibid.*, p. 261, n. 69.
CΙΜΕΛΟCΕ = « feu perpétuel ». Cappello, n. 11; cf. Gori, t. II, p. 268, n. 105.
CΝΙΜ (?). Cappello, n. 53; cf. Gori, t. II, p. 272, n. 130.
ΣΟΜΒΟΥΡ. Voir ΘΟΥΘ.
CΟΡΗC = « racine ». Cappello, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 134.
CΟΡΟΟΡΜΕΡΦ (?) = « oppresseur ». Cappello, n. 28; cf. Gori, t. II, p. 271, n. 119.
ΣΟΥΜΑΡ (?). Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 65.
CΟΥΡΙΗΛ = « mon roc est Dieu ». Cappello, n. 142; cf. Gori, t. II, p. 276, n. 156; Chabouillet, n. 2245.
CΟΦΗ = « voyant, espérant ». Chifflet, n. 105; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 97.
ΣΠΟΣΙΕΣ = « Séisops ». Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 66.
ΣΥΡΡΑΤΗΛ = « image de Dieu ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.
CΦΡΑΓΙC ΘΕΟΥ = « sceau de Dieu ». Chabouillet, n. 2218.
CΧΑΡΙΝΑ (?). Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΣΩΤΟΥΑΡ (?). Gori, t. II, p. 263, n. 82. Mieux écrit σώτειρα au grand papyrus grec de la Bibl. nat., édit. Wessely, lig. 2279.

T

ΤΑΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑ = τα αϐλαναθα·α. Voir ce mot Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 65.
ΤΑΛΑ = « élevé ». Chifflet, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 248, n. 51.
ΤΑVΟCΙFΙ (?). Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΤΕΜΑΙ (?). Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81.
ΤΙΟΑΑΤΑΝΑΕΙ (?). Gori, t. II, p. 253, n. 22.
ΤΟVΝΟ (?). Cappello, n. 172; cf. Gori, t. II, p. 277, n. 166.
ΤVCΤΕΡΙ (?). Chifflet, n. 70; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 83.

Υ, V

ΥΑΛΛΑΙΛ = « Dieu élevé ». Gori, t. II, p. 249, n. 2.
VΑΡVΗCC (?). Chifflet, n. 89; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 92.
ΥΚΑΛΗ = « belle ». Gori, t. II, p. 256, n. 41.
VΝΑ ΑΑΙΧ (?). Chifflet, n. 120; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 98.
VΟΝΑΕΑΝΙ (?). Cappello, n. 95; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 141.
VΤΗΕFVΟΤ = « bandelettes ». Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
VΤΤΝΑΡΧΙΜ = « les Chérubins ». *Revue de numismatique*, 1892, p. 243.
VΦΙΧΡΟΦ (?). Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
VΦΝΟΝΟΝΟ = « exauce-nous donc ». Cappello, n. 14; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΥΩΟΛΑΒ = « tente du père » (Ex., XXXI, 6). Gori, t. II, p. 252, n. 18.
VΑΙVΕ ΤΙΣ = « je suis l'être ». Chifflet, n. 13; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 52.
VΡΟ (?). Gori, t. II, p. 251, n. 7.
VΧΑVΜ = « Molokh ». Gori, t. II, p. 258, n. 48.

Φ

ΦΑΙΝΓΗΣ (?). Chifflet, n. 76; cf. Gori, t. II, p. 264, n. 87.
ΦΑΡΑΝΓΗΣ (?). Chifflet, n. 69; Gori, t. II, p. 263, n. 81.
ΦΕΡΟΥCΑΝΝΙΕΙC (?). Cappello, n. 89; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 137.
ΦΙΑΤΩΑV (?). Gori, t. II, p. 255, n. 35.
ΦΛΗΝΕΛ = (?) « Dieu de l'intelligence ». Λ pour P. Gori, t. II, p. 269, n. 111.
ΦΟΡΕΝ ΦΕΡΩ = φρήν : Chifflet, n. 36. Cappello, n. 24; cf. Gori, t. II, p. 261, n. 71; p. 270, n. 117.
ΦΡΗΟ (?). Gori, t. II, p. 250, n. 3.
ΦΡΙΜΝΥ (?). Chifflet, n. 33; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 63.
ΥΦΛΑΖΕ (de φυλάσσω) = « guéris ». Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81. Var. : ΦΙΛΑΞΟΝ. Chabouillet, n. 2189.
ΦΥΡΑ (?). Gori, t. II, p. 252, n. 18.
ΦΩΞΑΩ (?). Cappello, n. 105; cf. Gori, t. II, p. 274, n. 147.

X

ΧΑΕΑΔΛ (?). Passeri, n. 197, dans Gori, t. II, p. 255, n. 32.
ΧΑΜΑΡΙ (?). Chifflet, n. 35; cf. Gori, t. II, p. 260, n. 65. Var. : ΚΑΜΑΡΙC. Chifflet, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 263, n. 81; Chabouillet, n. 2181.
ΧΑΝΑΑW = « piédestal divin ». Gori, t. II, p. 254, n. 29.
ΧΔΑΧΑ ΡΕΙ = (?) « il (Dieu) nourrit ». Cappello, n. 20; cf. Gori, t. II, p. 269, n. 113.
ΧΕΛΩΜΕΡΑ = « sable de Gomorrhe », symbole de malédiction. Chabouillet, n. 2228.
ΧΕΡΤΩΤΕ, de χέρσος = « queue ». Gori, t. II, p. 267, n. 102.
ΧΙΟΙΟ ΙΟΧ (?). Chifflet, n. 7. cf. Gori, t. II, p. 257, n. 47.
ΧΝΟVΒΙC ou ΧΝΟVΜΙΣ = « Chnoubis ». Gori, t. II, p. 254, n. 25; p. 264, n. 84-86; p. 271, n. 119; p. 277, n. 164, 168; p. 279, n. 176. Chabouillet, n. 2185-2190, 2194, 2200.
ΧΟΝΑ CCV, peut-être ΧΝΟVΒΙS. Gori, t. II, p. 251, n. 6. Var. : ΧΦΝΕCΧ. Cappello, n. 22; cf. Gori, t. II, p. 270, n. 115.
ΧΡΑΙΧΩ (?). Gori, t. II, p. 251, n. 6.
Χ̄CΕΥC Χ̄CΕΥCΟΝ (?). Cappello, n. 18, 55; Gori, t. II, p. 268, n. 108-109.
ΧΩΧVΟ (?) = Nekho (II Reg., XXIII, 29). Chifflet, n. 77; cf. Gori, t. II, p. 265, n. 88.

Ψ

ΨΑΜΜΑΘΟΥ (?). Chabouillet, n. 2250.

Ω

ΩΑΗΟ = « Iao *ou* Jehova ». Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.
ΩΑΛΕΡ = « ton sanctuaire ». Chifflet, n. 97; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 96.
ΩΑΡΑΟΡΟ (?). Gori, t. II, p. 258, n. 51.
ΩΖΟΑΛΛΑ = (?) « ma force est Dieu » (Ex., VI, 18). Chifflet, n. 94; cf. Gori, t. II, p. 266, n. 95.
ΩΗΡΟΟ = « ὁ Eros ». Cappello, n. 69; cf. Gori, t. II, p. 273, n. 134.
ΩΣΙΝΑΑΤΙΩ = « tu as été élevé ». Gori, t. II, p. 255, n. 34.
ΩΩΝΙΟΥ (?). Chifflet, n. 16; cf. Gori, t. II, p. 258, n. 54.

L'importance des étymologies hébréo-kabbalistes pour l'explication future des pierres gravées et de toute la littérature gnostique a été mise en lumière par la deuxième liste du *Vocabulaire de l'angélologie* de M. M. Schwab. Si toutes ses conjectures ne sont pas probables au même degré, on peut néanmoins en tenir un assez grand nombre pour acquises définitivement. Il faut faire la même observation touchant les rapprochements proposés entre les leçons épigraphiques et celles des papyrus magiques. Nous allons réunir ici quelques-unes de ces étymologies et de ces comparaisons qui paraissent assez solidement établies pour servir de type et de point de départ à de nouvelles recherches.

ΑΙΑΩ pour ΙΑΩ = יהו.
ΑΛΚΑΝΑ = אלקנה.
ΑΛΛΩ = אלה.
ΑΝΑΝΑΕL = חננאל.
ΑΝΑΝΙΑ = ענניה.
ΑΝΑΛΡΑ = הנערה.
ΑΡΑΙΩ = ἀραῖον. *Papyr.* Z de Leyde (éd. Wessely, 12e partie, lig. 12).
ΑΡΒΑΡΜΑΦCΟΡ = ארבע מבצור.
ΑΡΟΥ = ארור = ἄρεα, ἄρει. Grand papyr. grec de la

Bibl. nat., édit. Wessely, lig. 298 et 842 ; ἀρουηρ, Papyr. de Londr., *CXXI*, lig. 751.
ΑΡΡΩΡΙΦΙΑCΙC = ἀῤῥωριφφασι. Papyr. de la Bibl. nat., lig. 2234 et 2997.
ΑΦΑΝΟΩΝ..ΑΦΡΑ = אפרא, ἄφανον λίθον. Papyr. Mimaut du Louvre, *n. 2391*, lig. 196.
ΒΑΡΟΣΣ = בראש.
ΒΟΕΜΟ = בהמה.
ΒΡΑΜ ΒΑΡΟΥΧΑΒΡΑΜ = ברם ברוד אברם.
ΔΙΑ ΦΥΛΑCCE = διαφύλαξον. Papyr. de la Bibl. nat., lig. 921.
ΕΛΟΑΙ = אלוהי.
ΕCΕΚ = חשק.
ΕΣΧΕΓ = חשקד.
ΕΤΙΓΓΑ = התגא.
ΕΥΑΑΜΩ = עולם = εὐλαμωσι. Papyr. de Londres, *CXXIII*, lig. 8.
ΗΜΛΟ = ימלא pour מלא.
ΗΡΟΥCΕΛ = ἥρως אל.
ΙΑΕΥΙ = יהיה.
ΙΑΗ = יה.
ΙΑΡΚΑΕΛ = ירכיאל.
ΙΑCΟΥΗΛ = ישועאל.
ΙΑΩ = יהו.
ΙΕΟΛΜΗΙ = לעולמי (le premier Ι pour Λ).
ΙΜΧΗΑΛ = מיכאל.
ΙΣΑ = ישע.
ΙΩΕΡ = יאר = ἰωερβηθ. Papyr. de la Bibl. Nat., lig. 184 et 279 ; Papyr. Rainer, *XII*, lig. 5 ; Papyr. de Londr., *CXXI*, 1010.
ΚΑΜΜΑΡΑ = קמר.
ΚΑΥΩΗ = קנא אל.
ΚΑΡΝΙ = קרני.
ΚΙΚΑΡΗΕ = כיכר אל.
ΚΙΚΙΟΝ = קיקיון.
ΚΟΥΣΤΙΗΛ = יקתיאל.
ΛΑΟΥΕΙ = לאהבי.
ΛΕΟΝΤΑ = λεοντοπρόσωπος. Papyr. de la Bibl. nat., lig. 2113.
ΛΕΡΘΟΜΙΝ = נמטראל (lu de gauche à droite).
ΛΕΥΚΑΔ ΒΑΛCΟ = אעלב דכואל (lu de gauche à droite).
ΜΑΑΔΩ = מדע.
ΜΑΛΟΝ = מלבי.
ΜΩΦΑΧ = נפח (Μ pour Ν).
ΝΑΦΟΝ = צפון.
ΝΑΧΙΛΛ = נחיאל.
ΝΟΙΩΛΙΑ = עליון (lu de gauche à droite).
ΟΝΚΛΙΛΛΙΧ = כי לאל קנא (lu de gauche à droite).
ΟΥΛΑΞ = الاسد.
ΟΥΙΑΕΜ = מאיבח (lu de gauche à droite).
ΟΦΗC ΗΛΗ = ὄφις אל.
ΡΙΚΕΑ = רקיע.
ΡΩΖΟΜΑΛΗΔΥΧΗ = יהוד אל עם עזור (lu de gauche à droite).
ΣΑΚΙΕΛ = זכיאל.
CΑΛΑ = סלה.
CΑΜΜΑΖ = שמש.
CΑΡΑΠΙΣ = סראפים au Talmud Babyl., tr. *Arboda zara*, f. 43 *a*.
SATOVIEL = שטניאל (V pour N).
ΣΒΑΝΑ = סבא.
ΣΕΜΕΣΕΙΛΑΜΙ = שבי שלום = σεμεσιλαμ. Papyr. de Londres, *CXXI*, lig. 7120.
CΙΜΕΛΟCΕ = אש עולמית (lu de gauche à droite).
CΟΡΗC = שרש.
CΟΥΡΙΗΛ = צוריאל.
CΟΦΗ = צופה = σουφι. Papyr. de la Bibl. nat., lig. 1652.
ΣΥΡΡΑΤΗΛ = צור תאל.
ΥΑΛΑ = עלה.
ΥΦΝΟΝΟΝΟ = ופנינו נא.
ΥΩΟΛΑΒ = אהליאב.
ΥΧΛΥΜ = מלך (lu de gauche à droite).
ΧΕΛΩΜΕΡΑ = חול עמרה.

Ce qui fait la nouveauté de cette nomenclature ce sont les étymologies hébraïques empruntées au *Vocabulaire de l'angélologie* de M. Moïse Schwab [1]. On aura remarqué que les étymologies grecques sont rares : bon nombre de termes, enfin, restent inexpliqués. Néanmoins, avec ce que nous avons, nous pouvons tenter quelques classements qui ne feront que confirmer, dans l'ensemble, l'origine hébréo-kabbaliste d'un grand nombre de termes gnostiques tenus jusqu'à ce jour pour simplement incohérents.

Dans les séries qui vont suivre nous citerons les traductions adoptées dans le *Vocabulaire*. Les abréviations : Capp., Chiff., Gori, Chab., renvoient aux ouvrages de : Cappello, Chifflet, Gori, t. II, Chabouillet, mentionnés dans la bibliographie.

I. Animaux. — *Dieu Iao à tête de coq :* « animal, » Capp., n. 14; — « mon Dieu, » Capp., n. 14; — « Dieu jaloux, » Capp., n. 14; — « Mithra, » Capp., n. 19; — « croyance, » Capp., n. 14; — « bandelettes, » Capp., n. 14; — « exauce-nous donc, » Capp., n. 14; — « Dieu de l'intelligence, » Gori, p. 269, n. 111.

Serpent se mordant la queue : « le violent, » Chiff., n. 69; — « pensée, » Gori, p. 267, n. 102; — « cercle, » Chiff., n. 69; — « Dieu, » Gori, p. 267, n. 102; — « prudent, » Capp., n. 113; — « maudit, » Chiff., n. 69; — « dans l'eau rapide, » Chab., n. 2206; — « il l'a excité, » Chiff., n. 69; — εμεσσια : symbole d'impureté, » Chiff., n. 69; — « désir, » Chiff., n. 70; — « ton désir, » Gori, p. 267, n. 102; — « la couronne, » *ibid.*; — « je suis, » Capp., n. 113; — « à jamais, » Chiff., n. 68; — « Michel, » Chiff., n. 67; — « ma force, » Chiff., n. 70; — « écrit, » Chiff., n. 69; — « mon roi, » Gori, p. 267, n. 102; — « soleil, » Capp., n. 28; — « image de Dieu, » Gori, p. 263, n. 81; — « guéris, » Chiff., n. 69; — « queue, » Gori, p. 267, n. 102.

Serpent radié : « fort, » Capp., n. 208; — « Anubis, » Chiff., n. 74; — « toile d'araignée, » Gori, p. 251, n. 6; — « sera complet, » Gori, p. 251, n. 6; — « je suis, » Capp., n. 105; — « Ormuzd, » Capp., n. 28; — « oppresseur, » Capp., n. 28. Chnoubis, cf. Schwab, à ce mot; Chab., n. 2185-2190, 2194-2200.

Serpent aux pieds d'homme : « force, » Gori, p. 256, n. 39; — « au nom de Dieu, sacrifie, » *ibid.*; — « pluie, » Gori, p. 256, n. 39.

Soldat à tête de coq : « affligé, » Chiff., n. 97; — « abrasax, » Gori, p. 250, n. 3; — « Seigneur, » Gori, p. 254, n. 26; p. 259, n. 56; p. 261, n. 66; p. 266, n. 97; p. 271, n. 124; — « je suis, » Gori, p. 256, n. 36; — « Dieu éternel, » Gori, p. 249, n. 1; — « sommet, » Capp., p. 20, n. 28; — « la Vierge, » Capp., n. 20; — « j'exauce les imprécations, » Chiff., n. 14; — « générateur, » Gori, p. 254, n. 27; — « mâle, » Chiff., n. 13; — « mon Dieu, » Gori, p. 254, n. 26; — « l'aurore, » Chiff., n. 13; — « il est, » Gori, p. 258, n. 49; — « grand, » Gori, p. 258, n. 48; — « Nil, » Gori, p. 254, n. 27; — « présage, » Gori, p. 254, n. 26; — « serpentin, » Chiff., n. 61; — « élevé, » Chiff., n. 14; — « je suis l'Être, » Chiff., n. 13; — « Molokh, » Gori, p. 258, n. 48; — « ton sanctuaire, » Chiff., n. 97.

Lézard : « Seigneur, » Chab., n. 2245; — « mon Dieu », Chab., n. 2245; — « mon roc est Dieu, » Capp., n. 142; Chab., n. 2245; — « belle, » Gori, p. 256, n. 41.

II. Anges. — « Les Chérubins, » *Revue de numismatique*, 1892, p. 246. « Ananael » *ou* « Othoniel », Chab., n. 2179; — « Michel, » Chiff., n. 67; — « Koustiel, » Chiff., n. 24; — « Michel, Gabriel, Ouriel, Raphael, Ananael, Prosoraiel, Yabsoel, » Chiff., n. 15; — (?) « Nathanael, » Capp., n. 48; — « Sakiel, » Chab., n. 2249; — « Satoviel » *ou* « Sataniel », Chiff., n. 84; Capp., n. 2; — « Surratel, » Chiff., n. 69.

III. Dieux. — *Isis :* « ablanathana[bla], » Chab., n. 2210; — « Isis Phara, » Gori, p. 279, n. 180; — « Vincens, Isis, » Gori, p. 276, n. 160.

Anubis : « fort, » Capp., n. 26; — « secours divin, »

[1] *Loc. cit.*

Capp., n. 23; — « Dieu vainqueur du feu, » Capp., n. 23; — « vain est l'homme, » Capp., n. 2; — « majesté brillante, » Capp., n. 22; — « justice de Dieu, » Capp., n. 2.

Mercure : « éternel est son nom, » Gori, p. 255, n. 32; — « fort, » *ibid.* — « univers, » Gori, p. 253, n. 22; — « Thot, » Chiff., n. 33; — « vénération, » Gori, p. 278, n. 174; — « secours, » Gori, p. 255, n. 32.

Chnouphis : « quatre forteresses, » Chab., n. 2186.

Sérapis : « ...garde, » Capp., n. 191; sur un Mercure au bélier, Gori, p. 266, n. 99.

Mars : « éphémère, » Capp., n. 88.

Bacchus : « je suis, » Schwab, p. 401. HΕΙϢ = « sacrifier », Gori, p. 256, n. 40.

Horus : « Dieu, » Gori, p. 249, n. 3; — « Dieu élevé, » Gori, p. 249, n. 2.

Hermas adoré par quatre anges : « Vent du sud-est, » Chiff., n. 77, *Initio, ibid.*

Melpomène (sur une figure d'homme à tête de lion), Capp., n. 154.

Mithra : Capp., n. 19.

Ormuzd : Capp., n. 28.

Jupiter : « Satoviel, » Chiff., n. 84.

Harpocrate : ΑΡΧΕΟ, Chiff., n. 40; — « sois fort, » Chiff., n. 35; — « écrit, » Chiff., n. 69; — « léopard, » Chiff., n. 35; — « science, » Chiff., n. 35; — « je suis, » Chiff., n. 35; — « Sabaoth, » Chiff., n. 35; — « Seisops, » Chiff., n. 35.

Hercule tuant un lion : « Barabbas, » Chiff., n. 89; — λεοντα, Gori, p. 255, n. 31; — λιου. Gori, p. 253, n. 21; — « principe de lumière, » Gori, p. 253, n. 21; — « Selah, » Gori, p. 253, n. 21.

Corne d'abondance d'où émerge une tête d'homme : « Barabbas, » Chiff., n. 76; — « brise le géant, » *ibid.*

IV. CONSTELLATIONS. — « la Vierge, » Capp., n. 20; — « le lion, » Capp., n. 90 (sur un lion).

V. NOMS BIBLIQUES. — « Elcana, » Gori, p. 267, n. 101; — « Ananael, » Chab., n. 2179; — « Anania, » Capp., n. 155; — « Barabbas, » Chiff., p. 76, n. 89; — « Genezar[eth], » Chiff., n. 94; — « Koustiel, » Chiff., n. 24; — « tente du père, » Gori, p. 252, n. 18; — « Nekho, » Chiff., n. 77; — « ma force est Dieu, » Chiff., n. 94.

VI. NOM LITURGIQUE. — « Selah, » Gori, p. 253, n. 21.

VII. NOMS POLYTHÉISTES. — ΑΜΟΡΟ (Pan), Chab., n. 2181; (Mercure), Gori, p. 255, n. 33; (Anubis), Chab., n. 2215.

ΑΜΟΡΑΧΘΙ (Anubis), Capp., p. 26, n. 98; (serpent), Chab., n. 2206.

ΚΑΜΑΙΑΧΑ (Anubis), Capp., n. 26; (serpent radié), Capp. n. 208.

ΟΡϢΡΙ (Bacchus), Gori, p. 256, n. 40; (Chnoubis), Chab., n. 2200, 2201, 2202.

SATOVIEL (Jupiter), Chiff., n. 84; (Anubis), Capp., n. 2.

VIII. FORCES. — Reflux, *Rev. de numismatique,* 1892, p. 246; — « toile d'araignée, » Gori, p. 251, n. 6; — « aiguillon de labour, » Chab., n. 2223; — « beauté, » Capp., n. 171; « force, » Gori, p. 256, n. 39; — « agir en barbare, » Chab., n. 2224; « en tête » (gouverneur), Gori, p. 252, n. 18; — « par le guérisseur, » Chiff., n. 76; — « de belle forme » (femme nue), Gori, p. 257, n. 43; — « en ta faveur, » Gori, p. 250, n. 3; — « générateur, » Gori, p. 254, n. 27; — « écrit, » Capp., n. 130; — Chiff., n. 69; — « garde, » Capp., n. 191; — « mâle, » Chiff., n. 13; — « par le cœur, » *Rev. de numism.,* 1892, p. 247; — « désir, passion, », Chiff. n. 70; — « ton désir, » Gori; p. 267, n. 102; — « éphémère, » Capp., n. 88; — « univers, » Gori, p. 253, n. 22; — « l'Être [suprême], » Gori, p. 250, n. 3, — « vipère, » Capp., n. 130; — « ombre, » Chiff., n. 94; — « l'Amour dieu » (adolescent assis), Capp., n. 96; — « vent du sud-est, » Chiff., n. 77; — « ange » (homme ailé), Capp., n. 130; — « aurore » (le coq), Chiff., n. 13; — « dieu, » Gori, p. 251, n. 11; p. 249, n. 2; *passim;* — « terrible, » Gori, p. 251, n. 10; — « hanche de Dieu, » Capp., n. 130; — « ibis Lilith, » Gori, p. 252, n. 13; — « vénération, » Gori, p. 278, n. 174; — « secours, » Gori, n. 177; — « poisson » (sur une sauterelle), Capp., n. 51; — « lune » (et personnification), Chab., n. 2237; — « ma force, » Chiff., n. 70; — « rayonnant » (sur le quadrige du soleil), Capp. n. 49; — « épieu » (sur le quadrige du soleil), Capp., n. 49; — « cœur » (sur un thorax humain), Gori, p. 250, n. 3; — « pluie, » Gori, p. 256, n. 39; — « science, » Chiff., n. 35; — « grand, » Gori, p. 258, n. 48; — « briller, » Chab., n. 2228; — « jour, » Chiff., n. 32; — « prudence, » Chiff., n. 33; — « sagesse, » Gori, p. 255, n. 34; — « caché, » Gori, p. 263, n. 82; — « croyance, » Capp., n. 14; — « Nil » (personnification), Gori, p. 254, n. 27; — « être suprême » (femme portant une torche), Capp., n. 73; — « *parens,* » Gori, p. 258, n. 51; — « sortilège paternel, » Chab., n. 2204; — « sacrifier, » Gori, p. 256, n. 40; — « soleil, » Capp., p. 28, n. 49 (sur le quadrige du soleil); — « vieillard, » Gori, p. 255, n. 34; — « boucs, » Gori, p. 252, n. 14; — « racine, » Capp., n. 69; — « espérant, » Chiff., n. 105; — « bandelettes, » Capp., n. 14; — « piédestal divin, » Gori, p. 254, n. 29; — « sable de Gomorrhe, » Chab., n. 2228; — « ton sanctuaire, » Chiff., n. 97.

IX. ACCLAMATIONS ET PRIÈRES. — « Il a créé le monde » (Sphinx), Capp., n. 101; — « faites revivre » (Mercure), Gori, p. 255, n. 32; — « je suis » (soldat à tête de coq), Gori, p. 256, n. 36; — (deux fortunes), Capp., n. 10; — (tête de bœuf), Gori, p. 252, n. 18; — « serpent, » Gori, p. 249, n. 2; — « Bacchus, » Chiff., n. 28; — « serpent radié, » Capp., n. 105; — « serpent se mordant la queue, » Capp., n. 113; — « Dieu exauce, » Capp., n. 155; — « Dieu vainqueur du feu » (Anubis), Capp., n. 23; — « éternel » (bras humain), Gori, p. 250, n. 3; — « j'exauce les imprécations » (soldat à tête de coq), Chiff., n. 14; — « sois fort » (Harpocrate), Chiff., n. 35; — « béni soit Abram, » Chab., n. 2224; — « au nom de Dieu, sacrifie » (serpent aux pieds d'homme), Gori, p. 256, n. 39; — « jardin issu d'un gouffre » (serpent foulé par un génie), Chab., n. 2181, 2224. Cf. Chab., n. 2250; — « brise le géant, » Chiff., p. 34, n. 76; — « vain est l'homme, » Capp., n. 2 : — « bon Dieu, » Gori, p. 251, n. 10; — « cri de notre maître, » Chab., n. 2221; — « Dieu fort » (femme debout), Capp., n. 13; — « il est à jamais, » Gori, p. 250, n. 3; — « il est, » Gori, p. 258, n. 49; — « Dieu aide, » Chab., n. 2181; — « à jamais, » Chiff., n. 68; — « dévoré par Dieu, » Chab., n. 2231; — « il éclaire » (coq anguipède), Gori, p. 249, n. 1; — « il nourrit » (hommes nus), Capp., n. 48; — « Dieu jaloux, » Capp., n. 14; — « circuit de Dieu, » Capp., n. 14; — « mon roi, » Gori, p. 267, n. 102; — « il commande au serpent, » Chiff., n. 94; — « il insuffle [la vie], » Chab., n. 2230; — « dieu donné, » Gori, p. 279, n. 176; — « repos de Dieu, » Gori, p. 255, n. 34; — « car il est un dieu jaloux, » Capp., n. 14; — « flamme du feu de Mars, » Chab., n. 2181; — « serpent de Dieu, » Chiff., n. 70; — « Dieu pur, » Chab., n. 2249; — « nom [divin] de la paix, » Chiff., n. 38; — « mon roc est Dieu, » Capp., n. 142; Chab., n. 2245; — « image de Dieu, » Chiff., n. 69; — « sceau de Dieu, » Chab., n. 2218; — « exauce-nous donc, » Capp., n. 14; — « je suis l'Être, » Chiff., n. 13; — « il nourrit, » Capp., n. 20.

CEMEC ЄΙΛΑΜΨΕ, « Soleil, répands ta lumière, » Montf., pl. CXLIV.

« Donnez-moi la grâce et la victoire puisque j'ai prononcé votre nom caché et ineffable. » Montf., pl. CXLVII, p. 359.

ΓΙΓΑΝ||ΤΟΡΗ||ΚΤΑ, « Le massacreur des géants. » Montf., pl. CL, p. 361.

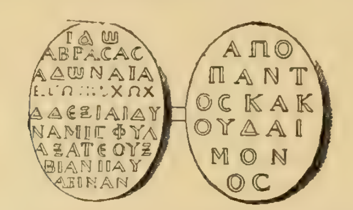
???? AB || PACAZ ΔΟ || CXAPINA ||ΛΕ 9 ZA || NΔP, « Donnez votre grâce à Alexandre. » Montf., pl. CLIII, p. 362.

ΜЄΓΑΛΗ ΤΥΧΗ ΤΟΥ ΞΥCΤΟΥ, « La fortune de Xyste est grande. » Montf., pl. CLIX, p. 365.

CE||MEC||EIΛA||MΨ, « Le soleil a répandu sa lumière. » Montf., pl. CLIX, p. 366.

« Iao, Abrasas, Adonaï, saint nom, puissances favorables, gardez Vibie Pauline de tout mauvais démon. »

Montf., pl. CLXIV, p. 368; Matter, pl. X, 6, p. 96-97; Du Molinet, pl. 29, VII-VIII (fig. 31).



31. — Abrasax. D'après Montfaucon, *Antiq. expliq.*, pl. CLXIV, fig. 1.

La 4e ligne manque dans Du Molinet. Spon la restitue ainsi :

ΑΔΩΝΑΙΑ
ΓΙΟΝΟΝΟΜ
Α ΑΕΞΙΑΙ ΔΥ

Dans la grande inscription de la pl. CLXIV (p. 369), « la prière ne s'entend qu'à demi; voici ce qu'on en peut tirer, Iao, Sabao, Adonaï Semes, Eilam Zurratel Kramma, Kramma, Camaris... Michaël Amorarachei, gardez-moi Moeano. »

Jesus Christus, Gabriel, Ananias, Amen. Montf. pl. CLXVII, p. 370 (fig. 32).



32. — Abrasax. D'après Montfaucon, *Ant. expl.*, pl. CLXVII.

ΠΑVCΑΤΕ ΜΟΙ ΤΟΝ ΠΟΝΟΝ ΤΗΦΟΡΟΥCΗ CEN, « Délivrez-moi de mes peines, moi qui porte [cette pierre] Sen[tia?]. Montf., pl. CLXVIII, p. 371.

DN IHVXPS DEI FILIVS, *Dominus noster Jesus Christus Dei filius*. Montf., pl. CXLVIII, p. 372.

ΤΑΛΑ ΑΡΑΙΩ ΩΑΡΑΟΡΟ ΝΤΟΚΟ Ν ΒΑΙ
Magnum αραιω αραυμαι τοχευς
Pro magna solutione, seu expiatione vota fundo Patri Iao. Gori, t. II, p. 258, n. 51.

Gori a fait suivre sa *Diatriba de gemmis basilidianis* [1] d'un recueil d'inscriptions empruntées aux pierres gnostiques, sous le titre *Sycophantia magica*, dont Passeri a tenté d'expliquer quelques-uns des textes. Nous nous bornons à transcrire l'un d'eux dont il signalait l'intérêt au cardinal Quirini; c'est une prière pour obtenir la santé, n. 82.

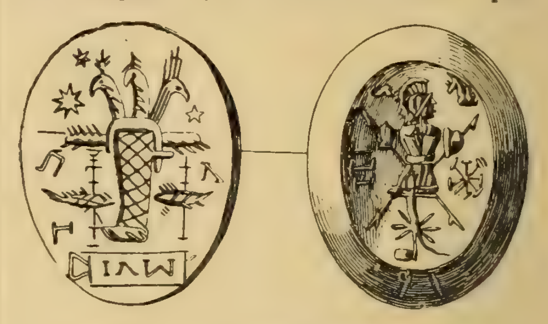
ΟΙΓΙΕ [2] ΣΩΤΟΥΑΡ [3] ΙΑΩ ΡΕΩ [4] ΝΑΦΟΝ [5]

ΑΙΩ	ΑΙΗ	ΤΟΣ
ΩΑΙ	ΜΑΩ	ΗΑΩ
ΙΩΑ	ΟΥΩ	ΟVΕ
ΩΑΙ	ΥΕΑ	ΗΙΟ

[1] *Thes. gemm. astrif.*, t. II, p. 263. — [2] *Sanitas*. — [3] *Salvator, dator divitiarum*. — [4] *Fluo*. — [5] *Divitiæ*.

ΑΗΕ	ΕΕΙ	ΥΩΥ
ΗΑΩ	ΑΕΥ	ΕΩΕ
ΓΗΕ	ΕΩΙ	ΑΕΕ
ΩΗΑ	ΩΗΝ	ΙΙΦΙ
ΗΛΩ	ΥΗΑ	ΑΕΨ
ΕΜΗ	ΑΙΑ	ΟΛΨ
ΔΙΗ	ΗΩΩ	ΩΥΗ
	ΩΩ	ΙΗΗ
		ΕΙΗ

Une serpentine (n. 2220) du cabinet des antiques de la Bibliothèque nationale (fig. 33) offre « un trophée entre deux monogrammes; l'un formé d'un N et d'un I, peut-



33. — Serpentine. Cabinet des antiques, n. 2220.

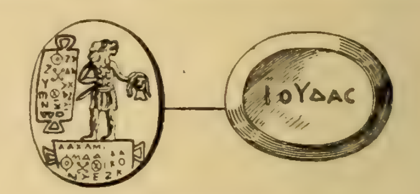
être « Jésus de Nazareth »; l'autre est le *chrisme* ou monogramme de J.-C. ». Au bas du trophée un autre chrisme.

Une autre pierre présente un trophée sur un foudre; au sommet X; au revers :

ΝΕΙΧΑΡΟ
ΠΑΗΞ

Le sens de l'inscription doit être « plénitude de grâce » (Chabouillet, n. 2222).

Du Molinet, Montfaucon (pl. CXLIX), Matter (pl. IV, 3) et Chabouillet (p. 285) ont commenté une pierre dont le



34. — Abrasax. Cabinet des antiques, n. 2169.

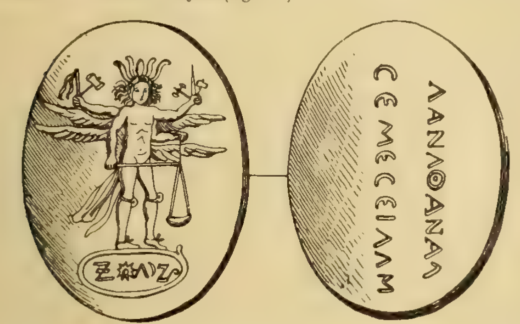
revers porte : ΙΟΥΔΑC (fig. 34). L'interprétation de ce monument paraît être la suivante : Judas, d'après la doctrine des caïnites et des judaïtes, est victime d'un malentendu. Lui seul a connu la personne et le but de Jésus, seul il osa prendre les moyens pour lui faire atteindre ce but. — Ce fut de nos jours la pensée de M. Renan. — La face de la gemme contient deux cartouches répétant une inscription identique לחמי מלי אלי, « il a combattu mes paroles et moi. » Les caractères qui suivent pourraient être de simples initiales de Ο (ὁ) Κ(υριος) Ι(ησους) Θ(εος) Χ(ριστος) Ν(ους) Υ(μιν) Ε(στι) Ξ(ωη) Β(αιον). « Jésus-Christ, le Seigneur, Dieu, logos, a été pour nous la vie et la palme de la victoire. » Matter, *Hist. crit. du gnost.*, t. II, p. 61-63. *Cabinet de la Bibliothèque nationale*, n. 2169.

Sur le mot *Ablanathanalba*. Ce mot peut être lu en deux sens. Kopp en a établi l'orthographe d'après vingt-huit leçons [6] : ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ. Bellermann [7] l'interprète d'après l'hébreu : *Pater nobis tu* [*es*]. Gesenius

[6] Kopp, *Palæogr. crit.*, t. III, n. 580. — [7] *Loc. cit.*, t. II, n. 34.

donne le même sens [1]. La lettre Θ étant unique marque une section et Kopp s'en autorise pour transcrire : אתא אב לן, et pour traduire : *Pater ad nos veni*, qui n'est pas sans quelque analogie avec Μαρανα θα [2], que l'on traduit ordinairement par : *Dominus venit* [3], et auquel répond d'une certaine façon l'acclamation liturgique *Dominus vobiscum*.

Une curieuse pierre donnée par Du Molinet [4] et Montfaucon [5] et ainsi conçue (fig. 35) :



35. — Abrasax. D'après Montfaucon, *Ant. expliq.*, pl. CLXVII.

paraît donc pouvoir se lire avec Kopp [6] : *Accede ad nos Sol æterne.*

Ce mot a donné occasion à une combinaison analogue à celle d'*Abracadabra* [7] avec lequel on l'a confondu [8] :

ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ
ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒ
ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛ
ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑ
ΑΒΛΑΝΑΘΑΝ
ΑΒΛΑΝΑΘΑ
ΑΒΛΑΝΑΘ
ΑΒΛΑΝΑ
ΑΒΛΑΝ
ΑΒΛΑ
ΑΒΛ
ΑΒ

X. CURIOSITÉS. — *Mots écrits dans les deux sens :* ΑΕΗΙΟΥΩ ΩΥΟΙΗΕΑ, Chiff., n. 1. — ΑΜΟΙΡΙΜΟΙΡ-ΡΙΟΜΙΡΙΟΜΑ, Chiff., n. 57.

Mots à rebours altérés : ΑΙΠΟC = σοπια = σο[φ]ια. Capp., n. 28.

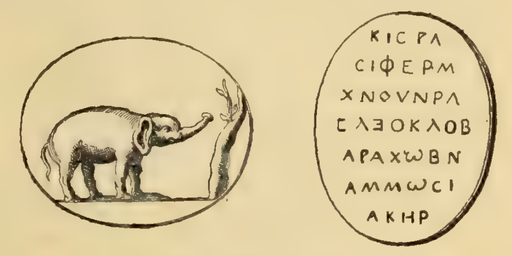
Mots intervertis : ΙΜΧΗΑΛ = Μιχαηλ, Chiff., n. 67; — ΜΑVΙ = « jour, » Chiff., n. 32; — ΟΥΘ = « sacrifier, » Gori, t. II, p. 256, n. 40.

Mots à rebours : ΛΕΡΘΜΙΝ = « pluie, » Gori, t. II, p. 256, n. 39; — ΛΕVΚΑΔ ΒΑΛCΟ = « image du Dieu pur, » Gori, t. II, p. 250, n. 4; — ΟΝΚΛΙΑΛΙΧ, Capp., n. 14; — ΟVΙΑΕΜ = « par crainte, » Gori, t. II, p. 250, n. 3; ΡΑCΑΖΔΟ = « majesté brillante, » Capp., n. 22; — VΧΛVΜ = « Molokh, » Gori, t. II, p. 258, n. 48.

Mots altérés : ΜΩΦΑΧ = « il insuffle la vie, » Chab., n.2230; — ΝΑΦΟΝ = «caché, » Gori, p.263, n.82; — ΟΝΕΝ = « présage, » Gori, t. II, p. 254, n. 26; — ΣΑΚΑΩΘ = « Sabaoth, » Chiff., n. 35; — SATOVIEL = « Sataniel, » Chiff., n. 84; — ΦΛΗΝΕΑ = « Dieu de l'Intelligence, » Gori, t. II, p. 269, n. 111.

XI. PIERRES CURATIVES. — Sept rais symbolisant les sept planètes forment une auréole autour de la tête du serpent à tête de lion qui se dresse. Prase du cabinet de la Bibliothèque nationale (Chabouillet, n. 2186). Au IVe siècle, Marcellus Empiricus écrit : « Gravez sur une pierre de jaspe imitant l'air, le signe indiqué plus bas (c'est celui de la pierre décrite), et suspendez-la au cou d'un malade souffrant du côté, vous obtiendrez des effets merveilleux. »

Montfaucon donne dans son *Supplément*, p. 213, pl. LV, une pierre qu'il croit avoir été destinée à guérir de l'éléphantiasis. Au revers on lit la formule magique (fig. 36).



36. — Pierre magique.
D'après Montfaucon, *Antiq. expl.*, Suppl., pl. LV.

Le mot *Abrasadabra* paraît avoir eu, lui aussi, une vertu curative. Le médecin basilidien Quintus Servius Samonicus l'avait adopté. Il prescrivait d'écrire ce mot plusieurs fois sur un carré de papier en retranchant une lettre à chaque ligne afin d'obtenir une figure conique renversée et d'attacher le talisman au cou du malade.

Voici cette figure et l'explication de Sammonicus [9] :

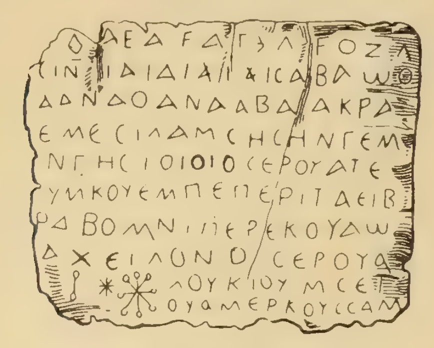
ΑΒΡΑCΑΔΑΒΡΑ
ΑΒΡΑCΑΔΑΒΡ
ΑΒΡΑCΑΔΑΒ
ΑΒΡΑCΑΔΑ
ΑΒΡΑCΑΔ
ΑΒΡΑCΑ
ΑΒΡΑC
ΑΒΡΑ
ΑΒΡ
ΑΒ
Α

Mortiferum magis est, quod Græcis *Hemitritæum*
Vulgatur verbis : hoc nostra dicere lingua
Non potuere ulli, puto, nec voluere parentes
Inscribis chartæ, quod dicitur *Abracadabra*
Sæpius : et subter repetis; sed detrahe summæ
Et magis, atque magis desint elementa figuris
Singula, quæ semper rapies, et cetera figes,
Donec in angustum redigatur littera conum :
His lino nexis collum redimire memento.
Talia languenti conducent vincula collo
Lethalesque abigent (miranda potentia) morbos.

Nous donnons ici, à cause de son importance et bien qu'elle ait été reproduite plusieurs fois, une amulette gnostique gravée sur une plaque d'argent et trouvée, en 1784, dans les ruines des thermes romains de Badenweiler (Rheinland) [10] (fig. 37).

[1] Gesenius, *Allgem. lit. Zeit.*, Halle, 1818, t. II, n. 192, p. 703. — [2] I Cor., XVI, 22. — [3] Suidas, *Lexicon*, 3 in-fol., Oxonii, 1634, à ce mot; Leudens, *Onom.*, Ultrajecti, 1868, p. 175. — [4] *Loc. cit.*, pl. 50, n. 7, 8. — [5] Pl. CLXVII. — [6] N. 582. — [7] Raspe, *A descriptive catalogue of anc. and mod. cameos*, in-4°, London, 1791, n. 616; Kopp, t. III, n. 583. — [8] Baronius, ann. 220, ou en appendice au t. XII, p. 1116; A. Kircher, *Œdipus œgyptiacus*, 3 in-fol., Romæ, 1652, t. II, part. 2, p. 460; Saubert, *De sacrific.*, c. XXIII, in-8°, Ienæ, 1659, p. 579; Chifflet, *Abraxas*, p. 64; Selden, *Opera*, in-fol., London. 1726, t. II *a*, *De diis Syris*, p. 202 sq. — [9] *De medicina*, CLII, vers 941. — [10] Preuschen, *Denkm. v. alten Revolutionen in Deutschl.*, in-12, Francf.-a.-Mein., 1787, p. 209-238; Gerbert, *Historia Nigræ Silvæ*, in-4°, S.-Blasii, 1783-1788, t. II, p. 475 et pl.: Kopp, *Palæogr. crit.*, Mannheim, 1829, t. IV, p. 388; Kolb, *Bad. Lexik.*, t. I, p. 96; Fröhner, *Sur une amulette basilidienne inédite du musée Napoléon*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de Normandie*, VIIe année, p. 217 sq.; G. Brambach, *Corpus inscriptionum rhenanarum*, in-4°, Elberfeld, 1867, Appendix, p. 358, VI[3]; A. Wiedeman, *Die gnostische Silbertafel von Badenweiler*, dans le *Rheinisches Jahrbuch*, fasc. 79, p. 215 sq.; F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg-im-Breisgau, 1890, n. 13

Enfin, citons une pierre conservée à l'Université de Fribourg et qui porte : au droit le serpent à tête de coq



37. — Amulette gnostique
D'après Kraus, *Die altchrist. Inschr.*, n. 13.

avec l'exergue **ΙΑΩ-ΑΒΡΑΣΑΣ**; au revers la belle acclamation :

ΔΟΣΜΟ
ΙΧΑΡΙΝ
ΑΡΧΕΟ
ΙΑΜ

δός μοι χάριν, ἄρχεο Ἰάω [1].

H. Leclercq.

ABRÉVIATIONS. — I. Les *notæ* et les *sigla*. II. Le sigle VD. III. Le sigle ΤЄ. IV. De quelques sigles employés dans la liturgie mozarabe. V. Des sigles du sacramentaire léonien. VI. Sur l'abréviation DM et DMS; bibliographie sur le sigle DM; exemples de formules DM. VII. La formule VQF et autres formules. VIII. L'abréviation ΙΗΥ ou IHS. IX. Le sigle ΧΜΓ. X. De deux inscriptions abrégées.

L'emploi des abréviations graphiques tient à plusieurs causes, dont quelques-unes peuvent être assignées avec certitude. Sans parler de l'influence des régions et des époques, ces abréviations ont été déterminées par des circonstances purement accidentelles, comme sont les dégradations de la matière subjective, — pierre, métal, parchemin, papyrus, — la régularité des lignes d'écriture, la rareté et l'exiguité des matériaux imposant le grattage de la première empreinte; enfin, la nécessité de suivre la rapidité de la parole humaine a donné naissance à la tachygraphie. Les textes épigraphiques sont ceux pour lesquels les abréviations ont été le plus employées, c'est la majorité des mots qui s'y présente en abrégé. Les anciens appelaient ces abréviations *notæ*, et, postérieurement, *sigla* [2]. Ces deux termes ne doivent pas être confondus.

I. Les *NOTÆ* et les *SIGLA*. — Les sigles se composent de l'initiale du mot (*singula*). Les *notes* ne sont pas des lettres; *notæ litteræ non sunt* [3]. C'est parmi les *notes* que se range l'écriture tironienne principalement employée pour recueillir les paroles dictées, comme on le voit dans le plus ancien témoignage que nous en ayons : πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρόπους ἤγαγεν. Xénophon le premier, dit Laërce, nota les paroles prononcées par [Socrate] et les rendit publiques [4]. L'usage de ces notations avait été introduit à Rome par Cicéron : Κικέρωνος τοῦ ὑπάτου, τοὺς διαφέροντας ὀξύτητι τῶν γραφέων, σημεῖα προδιδάξαντος, ἐν μικροῖς καὶ βραχέσι τύποις, πολλῶν γραμμάτων ἔχοντα δύναμιν, εἶτα ἄλλον ἀλλαχόσε τοῦ βουλευτηρίου σποράδην ἐμβαλόντος· οὔπω γὰρ ἤσκουν, οὐδ' ἐκέκτηντο τοὺς καλουμένους σημειογράφους, ἀλλὰ τότε πρῶτον εἰς ἴχνός τι καταστῆναι λέγουσιν [5]. Peu après on apporta divers perfectionnements à cette nouvelle tachygraphie [6] qui devint commune du temps d'Auguste où elle perdit son nom de σημεῖα et prit celui de *signa* [7] qu'elle conserva longtemps [8]. L'usage néanmoins, malgré l'exemple donné par quelques célébrités [9], ne s'en répandit jamais dans le monde romain comme celui des *sigles* beaucoup plus ancien et d'une intelligence plus facile. Plutarque rapporte que, pendant sa questure en Sicile, Cicéron fit une offrande aux dieux sur laquelle il fit inscrire les *sigles* de son nom M[*arcus*] T[*ullius*] et remplaça C[*icero*] par un pois chiche (*cicer*) : τοῖς θεοῖς ἀνάθημα ποιούμενος ἀργυροῦν, τὰ μὲν πρῶτα τῶν δύο ὀνομάτων ἐπέγραψε, τόν τε Μ[άρκον], καὶ τὸν Τ[ούλλιον], ἀντι δὲ τοῦ τρίτου σκώπτων ἐρέβινθον ἐκέλευσε παρὰ τὰ γράμματα τὸν τεχνίτην ἐντορεῦσαι [10]. La même coutume existait chez les Grecs, où nous voyons les Lacédémoniens porter un *lambda*, Λ, sur leur bouclier. Λάμβδα ἐπὶ ταῖς ἀσπίσιν αὐτῶν, εἰς παράσημον ἔγραφον ἐκ τοῦ κατάρχοντος στοιχείου χαρακτηρίζοντες ἑαυτούς [11]. Il est possible toutefois que *sigla* ait fait fonction pour *singula* et pour *sigilla*. A certaines époques, il a pu se faire qu'au lieu de se borner à la lettre initiale on en ait pris plusieurs dans le même mot. Quoi qu'il en soit, les *sigles* faisaient concurrence aux *notes*, ainsi qu'en témoigne Manilius :

Hic et erit felix Scriptor, cui litera verbum,
Quique Notis linguam superet, cursimque loquentis
Excipiat longas nova per compendia voces [12]...

et le mot *nota* prévalut définitivement sur *sigla*. Festus dit à ce sujet : *Nota nunc significat signum, nunc literas singulas, aut binas*. M. Valérius Probus, qui vécut vers l'an 60 de notre ère, rassembla les sigles alors en usage et intitula son recueil : *De notis Romanorum interpretandis*. Justinien remarque à ce propos : κατὰ τῶν σημείοις τισὶν ἐν τῇ γραφῇ χρομένων, ἅπερ Σίγγλας καλοῦσι, καὶ δι'αὐτῶν συνταράττειν τὴν γραφὴν ἐπιχειρούντων, ἀλλὰ μὴ δι'ὅλου τούς τε ἀριθμοὺς τάτε ὀνόματα τῶν πάλαι σοφῶν, τήν τε ὅλην νομοθεσίαν γραφόνων [13]. Ailleurs Justinien interdit l'emploi de la tachygraphie dans la transcription des textes officiels : *Jubemus non per Siglorum captiones et compendiosa ænigmata, quæ multas per se, et per suum vitium antinomias induxerunt, eiusdem Codicis textum conscribi*; *etiamsi numerus Librorum significetur, aut aliudquidquam, nec enim per specialia Sigla numerorum manifestari; sed per literarum consequentiam explanari concedimus* [14]; et plus loin : *pœnam falsitatis constituimus adversus eos, qui in posterum Leges nostras per Siglorum obscuritates ausi fuerint conscribere : omnia enim, id est nomina Prudentum, et titulos et Librorum numeros per consequentias literarum volumus, non per Sigla manifestari* [15]; enfin dans la Novelle CVII[e] : καὶ τοὺς οὐγκιασμούς, εἰς οὓς γραφει κληρονόμους μὴ τοῖς συμβόλοις τῶν ἀριθμῶν σημαινουμένους, ἀλλὰ δι' ὅλον γραμμάτων δηλουμένους.

Il n'entre pas dans le plan de ce travail de rechercher dans l'antiquité profane les origines d'une situation donnée, au moment où le christianisme entre en scène; mais les chrétiens apportèrent un tour d'esprit et des habitudes dont il faut tenir compte, si l'on veut connaître ce qui a trait aux commencements des coutumes, modifiées depuis.

[1] F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften, des Rheindlaudes*, in-4°, Freiburg-im-Bresgau, 1890, t. I, p. 155. Cf. n. 6 et pl. XXI, n. 2. — [2] R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, in-8°, Paris, 1889, p. 353; Cicéron, *Orat. pro Mureno*, c. XI; Aulu-Gelle, l. XVII, c. IX. — [3] Juste-Lipse, *Epist.*, XXVIII, *Cent. I ad Belgas*. — [4] Laërce, l. II, segm. 42. — [5] Plutarque, *In Catone*. — [6] Dion, l. XV; Sénèque, *Epist.*, XC. — [7] Ovide, *Trist.*, IV, *Eleg.*, 4; Horace, *Satyr.*, II, 4. — [8] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. IX, VII, *P. L.*, t. LVIII, col. 621. — [9] Cicéron, *Ad Attic.*, l. XIII, *Epist.* XXXII. — [10] Plutarque, *In Cicer*. — [11] Eustache, *Ad Iliad*. B. Les Sycioniens, un Σ. Xenophon, *Rer. Græc.*, l. IV. Cf S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, in-8°, Paris, 1885, p. 225. — [12] Manilius, l. IV, v. 297. — [13] *Cod. Just.*, l. I, tit. XVII. — [14] *Digest.*, præf., I. — [15] *Ibid.*, præf., II.

Toutes les abréviations d'un usage courant pouvaient être ramenées à deux systèmes : 1° réduction du mot à l'initiale, 2° réduction du mot à ses premières initiales prises en groupe compact, ce qui est le cas le plus fréquent, ou bien réduction à plusieurs lettres prises à intervalles, dans le corps du mot. Pendant la première époque du christianisme, celle où la mention des choses de ce monde est tout à fait rare, l'interprétation des abréviations ne peut être donnée sans une connaissance approfondie du formulaire épigraphique chrétien. Pour la seconde époque, qui s'étend de la paix de l'Église à la chute de l'empire d'Occident, une familiarité déjà longue avec les institutions romaines ne suffira pas toujours à donner la clef de ces énigmes rendues encore plus difficiles par l'usage d'une langue qui s'altère de plus en plus.

Les classements qui forment la plus grande partie de cette dissertation ne peuvent prétendre dégager toutes les inconnues; ils rendront du moins ce service de fixer quelques cas non douteux et d'aider à résoudre plusieurs autres. En une pareille matière, que les accroissements journaliers modifient sans cesse, on ne peut songer à être complet, mais on peut s'efforcer d'être exact.

La principale différence entre le système d'abréviaviations des chrétiens et celui en usage chez les païens, c'est que, chez ceux-ci, « le nombre des lettres conservées dans l'abréviation est plus ou moins restreint, mais aucune lettre intermédiaire n'y est omise[1]. » Les exemples du contraire sont faciles à relever dans les plus anciennes inscriptions chrétiennes. Peut-être cette rupture avec l'usage courant est-elle une trace de plus des ruses innocentes employées par les « frères en Christ » pour communiquer entre eux sans être entendus des profanes. Il faut observer toutefois que cette remarque ne porte que sur les mots dans lesquels des consonnes ont été omises, car, s'il ne s'agit que de voyelles retranchées dans le corps d'un mot, on peut en trouver une autre raison. La langue latine comprend un nombre assez considérable de mots composés qui furent considérés, soit comme simples, soit comme réellement composés de plusieurs parties distinctes. Par exemple, *pontifex* réduit à un groupe compact d'initiales pourra se rendre par PON et PONT ou encore par PONTF qui est formé de PONT, abréviation de *pontis,* et de F, abréviation de *facere.* Un mot qui appartient exclusivement à l'épigraphie funéraire des chrétiens fournit la même démonstration : *depositus* peut être abrégé en DEP ou en DP qui sont les abréviations du mot décomposé *de* et *positus.* Chez les païens comme chez les chrétiens les mots terminés par une enclitique sont soumis au même système, par exemple : *populusque* s'abrège en PQ.

A mesure que le niveau litteraire baissa, une altération croissante de la langue se produisit autorisant de nouvelles abréviations. Peut-être les abréviations cryptographiques dont on a parlé donnèrent-elles l'idée de supprimer dans un mot d'abord ses voyelles muettes, ensuite toutes ses voyelles; on obtint alors les combinaisons suivantes : « *pedes* qui s'était abregé en P ou PED se nota PD; *legio* se représenta par LG et non plus par L ou LEG; *publicus* qu'on exprimait par PVB ou PVBLIC s'écrivit PBL; au lieu de V ou VIX, pour signifier *vixit,* on écrivit VT, etc. Il ne restait plus dès lors qu'à représenter en abrégé un mot par un nombre quelconque des lettres qui le composaient, sans se soucier de la nature ni de la position des lettres; c'est une conséquence à laquelle on ne pouvait échapper et à laquelle on n'échappa point en réalité; MCP signifia *municipii,* PO *prætorio,* GLRSMVS, *gloriosissimus,* etc. [2]. »

Un autre système d'abréviations consistait à redoubler la consonne finale de l'abréviation autant de fois que le nombre de personnes mentionnées par le mot contenait d'unités, par exemple : AVG = *Augustus,* et AVGG le *Augusti duo.* Avec le temps, les graveurs oublièrent cet artifice, ils en vinrent par suite à répéter non seulement la dernière lettre, mais toutes les lettres de l'abréviation. Ainsi COSS = *consulibus duobus,* s'écrira dans la suite CCSS. Toutefois cette manière de faire devenait inapplicable s'il s'agissait de plus de quatre personnes, à cause des proportions démesurées que prenait le mot *abrégé.* Il arriva donc que le redoublement de la finale devint simplement signe du pluriel, sans qu'elle cessât d'être encore appliquée concurremment pour désigner deux, trois, quatre personnes et au delà.

On employa encore comme abréviation la barre horizontale surmontant une lettre ou un groupe de lettres; cette coutume commença à s'introduire vers le IIe siècle. Voici quelques exemples concernant une partie de la Gaule [3], mais tous postérieurs à cette date.

ABSID̅(*em*), *Corp. inscr. lat.,* t. XII, n. 5336.
ADMINIS̅T̅(*rationis*), 5336.
AN̅(*nos*), 5351, 5354, 5400.
ANN̅(*o*), 1045.
BIENN̅(*ium*), 5336.
BON̅(*æ*), 1045.
COE̅P̅(*it*), COEP̅I̅(*t*), 5336.
DECEMB̅, DECE(*m*)B̅R̅, DECEMBR, 954, 1045, 5823.
DEPON̅(*ere*), 5336.
MI̅(*nus*), 2088.
NECESSAR̅(*ia*), 5336.
N̅O̅S̅(*tri*), 5341.
PARIET̅(*em*), 5336.
PR(*a*)EBV̅(*it*), 5336.
PR(*a*)EF̅(*ectus*), 5336.
DIAC̅(*onus*), 2132, 2700 (?), 5862.
EOR̅(*um*) SEQ̅(*en*) TIB̅(*us*), 5336.
EPI̅(*scopo*), 591.
FVNDAM̅(*entis*), 5336.
GAL̅L̅(*iarum*), 5336.
HABBA̅T̅(*issa*), 5352.
ID(*us*) (IÐ 950) 1045, 5336.
KAL̅(*endas*), 5340, 5400.
MERCED̅(*em*), 5336.
QVAD̅(*rata*), 5336.
REG̅(*ni*), 2700.
REGN̅(*i*), 1045.
SEPTEMB̅(*res*), 2187.
SO̅C̅I(*us*), 5336.
SVSC̅I̅P̅(*ere*), 5336.

On rencontre aussi la barre horizontale sur la voyelle pour remplacer la lettre *m* ou *n* omise.

DECE̅BR̅(*es*), 954.
DOMINECA̅, 5407.
I̅TEGRE, 2406.
[P]LACIDIA̅, 1798.
QVA̅QVA̅, 1272.
QVONDA̅, 2361.

Dans quelques marbres, on trouve les lettres *i, o, u,* supprimées avant l'*s* finale.

TEMPORAL̅(*i*)S, 2367.
ANN(*i*)S, 2113.
ANN̅(*o*)S, 479, 975, 2326.
ARCADI̅(*u*)S, 2361.
BENIGN̅(*u*)S, 2361.
VLIAN̅(*u*)S, 5351.
LVPECI̅N̅(*u*)S, 2326.
MIN̅(*u*)S, 5344.
O̅N̅(*u*)S, 5336.
PL̅(*u*)S, 5344, 5351, 5[illegible].
SINCIR̅(*u*)M, 2361.

Parfois la barre coupa la lettre abréviative dans sa hauteur, tantôt au milieu, comme dans B̶ = *bénéficiarius;* Θ = *obitus;* tantôt suivant un angle aigu, comme dans : Ð = *dies.*

On peut citer dans les inscriptions païennes quelques les types suivants : C.L.K.T; CDS; CLR; CRSM; BNMM; MM; PLM; PLS; SCL; SCRM; SPRTM.

[1] R. Cagnat, *Cours d'épigr. lat., loc. cit.* — [2] *Ibid.,* 2e éd., p. 355. Cf. E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine* in-8°, Paris, 1890, p. 121, note 1, cite — [3] Otto Hirschfeld, *Corp inscr. 'at.,* in-fol., Berolini, t. XII *a* : *Gallia narbonensis*

cas, très peu nombreux, de l'emploi de l'*apex* ou accent circonflexe KAL'DAS = *Kalendas*[1].

II. Le sigle VD. — Le *Missale Francorum*[2] (fin du VII[e] ou première moitié du VIII[e] siècle[3]), dont l'origine franque n'est pas douteuse[4], offre plusieurs traits qui appellent un rapprochement avec le sacramentaire gélasien, sans qu'on soit toutefois autorisé à les croire copiés sur le même archétype. Ce manuscrit donne en tête des préfaces une abréviation reproduite dix fois[5]. Elle est ainsi faite : VD. Mabillon interprète ce sigle par ces mots : *Vere dignum et justum est æquum et salutare.* Le contexte imposait cette lecture qui se retrouve également justifiée dans le sacramentaire gélasien, où le même sigle est reproduit; et cette parenté paléographique est un nouveau trait à noter. Toutefois dans le gélasien nous lisons lorsque le sigle est employé pour la première fois : VD *et justum est, æquum et salutare*... tandis que dans le *Missale Francorum* l'abréviation est simplement écrite et le reste de la formule est omis, comme cela a lieu dans les pièces du gélasien qui suivent la première[6]. Il y a là un indice presque certain que le fragment perdu du *Missale Francorum* contenait une ou plusieurs préfaces. Vezzosi[7] a objecté que le même sigle se trouvant dans le gélasien en plusieurs passages où l'interprétation susdite peut être contestée, il semblait possible que l'abréviation en question ait été détournée de son sens originel. Nous ne partageons pas ce sentiment qu'aucun fait positif n'appuie encore suffisamment à nos yeux.

On trouve le sigle orné VD dans le *cod. 1084* de l'université de Bologne[8], et encore : *cod. 2247*, fol. 9; *cod. 2679*, fol. 28*b*; Florence : Bibl. Laurentienne, Plut., XVI, *cod. VIII*, fol. 8; Bibl. Ædil., *cod. 111*, fol. 9*a*; Bibl. Ædil. *cod. 123*; Bibl. Coventi soppressi, *cod. 223*, *292*; Bibl. Nazionale, B, A 2; Bibl. Riccard., *cod. 299*, fol. 100; *cod. 300*, fol. 22*a*; Ivrea, Bibl. Capitolare, *cod. 19*, fol. 7*b*; *cod. 86, 593, 594*; Milan : Bibl., Ambrosiana, *D, 84*, inferius, fol. 23*b*; *D, 255*, interius, fol. 126; Modène. Bibl., Capitolare, *cod. II, 7*; *II, 13*; ici le D a la forme onciale (Ꝺ), mais à la préface *cottidianis diebus* il reprend la forme ordinairement employée; Bibl., Capitolare, *cod. II*, 20; Mont-Cassin : *cod. 127, 339, 426*; Monza : Bibl. Cattedrale; Capitolare, *cod. C. 18/99, 104*; Padoue : Bibl. Capitolare, *cod. D, 47*, fol. 92*b*; Ravenne : Bibl. Comunale, *cod. Seans., 131, ord. 4, lett. D*, fol. 48; Rome : Bibl. Barberini, *cod. XII, 4* (*olim. 326*); *XIII, 13* (1853), fol. 60*a*; Bibl. Casanatense, *cod. 1907* (*B*. II, *1*); *S. Pietro, cod. F, 13*; *F, 14*; *F, 15*, fol. 111*a*, 111*b*; *F, 18*, fol. 66*a*; Bibl. Vallicellane, *cod. B, 23*, fol. 143; *B, 24*[9]; *F, 4*[10]; Bibl. Vaticane, *cod. lat. 3806*, fol. 12*b*[11]; *cod. lat. 4772*; *Ottob., cod. 154*, fol. 76; 113[12]; 356; *Palat., cod. lat. 494*; Salerne : Bibl. Capitolare, un sacramentaire du XIV-XV[e] siècle, non coté; Udine : Bibl. Capitolare, *cod. 76, V*[13]; Venise : Bibl. Marciana, *cod. L*, (lat.) *DIX*[14]; *cod. lat. III, CXXIV*, fol. 77*a*, 78*b*; Verceil : Bibl. Capitolare, *cod. 192*; Vérone, *cod. LXXXVI* (olim *81*); *LXXXVII* (ol. *82*), fol. 13*b*; *XCVII* (ol. *91*), fol. 3*a*, 202; *CX* (ol. *103*)[15]; l'abréviation ne compte ici que pour le mot *vere*.

L'emploi de la formule *Vere dignum et justum est* est si fréquent dans la liturgie de la messe que les plus anciens sacramentaires possèdent déjà une abréviation pour désigner ces mots. L'état de la paléographie liturgique ne permet pas de reconstituer les modifications successives subies par cette abréviation; on ne peut essayer rien de plus pour le moment que de placer quelques jalons qui aideront pour un travail plus complet.

Dans le plus grand nombre des cas VD remplace toute la phrase : *Vere dignum et justum est*, en sorte qu'après le sigle on a : *æquum et salutare*, sous cet aspect assez fréquent : VD ou V[d] *æquum et salutare.*

Il ne semble pas qu'il y ait eu un type généralement adopté pour l'abréviation. On trouve dans les manuscrits : VD, VD, et plus fréquemment VD. Ce dernier sigle forme naturellement une croix; elle sera le point de départ d'une végétation luxuriante et fantastique dans laquelle il sera parfois malaisé de retrouver l'abréviation primitive. La préoccupation soutenue des hommes du moyen âge d'échafauder sur les moindres détails toute une construction mystique et allégorique trouva dans la circonstance ample matière à se satisfaire. On attacha un sens profond à la forme devenue typique de l'initiale de la préface. Les plus solides esprits du temps se perdaient en considérations qui semblent peu opportunes. Jean Beleth, recteur de l'école de théologie de Paris, trouva une explication symbolique qui fit fortune. Le D, dit-il, lettre fermée de toutes parts, marque la divinité qui n'a ni commencement, ni fin, le V qui reste entr'ouvert exprime l'humanité du Christ qui a un commencement et qui n'a pas de fin, le croisillon, enfin, qui coupe la haste commune de V et de D symbolise la croix qui rend les hommes aptes à la vie divine[16]. Sicard de Crémone[17] et Guillaume Durand[18] ajoutèrent de nouveaux raffinements à ces subtilités.

Certains manuscrits comptent les préfaces de rechange par centaines, mais les initiales n'y sont pas dessinées sur un modèle uniforme. Le principal effort d'ornementation, le plus grand déploiement de richesse, et souvent de mauvais goût, se concentre toujours sur la *Præfatio communis* qui précède immédiatement le canon. Les autres préfaces, qu'elles formassent un supplément ou qu'elles fussent distribuées dans tout le manuscrit d'après le rang qu'y prenait chaque fête, ou enfin réunies, comme ce fut l'usage depuis le XI[e] siècle, immédiatement avant la préface commune, n'étaient ornées que d'enjolivements plus réduits, plus ou moins riches selon le degré de la fête. Les unes et les autres sont dignes d'attention. Elles ont un intérêt intrinsèque; en outre, elles sont importantes pour déterminer l'âge et pour grouper les manuscrits des sacramentaires et missels.

La forme laisse entrevoir son origine. Un élément commun aux lettres V D ou U D, le trait oblique ou vertical provoque à adosser les deux lettres sur une haste commune[19]. Au début on conserve au signe d'abréviation le trait horizontal, et sa place à peine changée au-dessus et dans l'embrasure du V̄[20], puis il subit quelques variations et paraît enfin remplacé par le sigle suivant : VD[21]. Les

[1] *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 80. — [2] *Sacramentaire d'une Église de France de l'époque mérovingienne, ms. 257* du fonds de la Reine au Vatican. — L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mém. de l'acad. des inscrip. et bel.-lettres*, 1886, t. XXXII, p. 71. — [4] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 128. — [5] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, col. 681-692. — [6] Sauf exceptions, p. ex., *Feria V majoris hebdom., in nocte Sabbati sancti.* — [7] J. M. Tommasi, *Opera omnia recensuit* Vezzosi, in-4°, Romæ, 1747-1769 (à partir du tome VIII le titre devient : *Institutiones theologicæ antiquorum patrum*), t. VI, p. 356, note 6. Cf. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, in-8°, Freib.-im-Br., 1896, p. 318, 319, 320. — [8] Ebner, *loc. cit.*, p. 10, pl. 2. — [9] *Ibid.*, p. 197, pl. 9. — [10] Cf. Ebner, *loc. cit.*, p. 205. — [11] *Loc. cit.*, p. 214, pl. 11. — [12] Ebner, *loc. cit.*, p. 233, pl. 12. — [13] Ebner, *loc. cit.*, p. 264, pl. 17. — [14] *Ibid.*, p. 275, pl. 20. — [15] *Ibid.*, p. 294, pl. 23. — [16] J. Beleth, *Explicatio divinorum officiorum*, c. XLIV, in-4°, Venetiis, 1572. — [17] Sicard de Crémone, *Mitralis, P. L.*, t. CCXIII, col. 122. — [18] G. Durand, *Rationale divinorum officiorum*, l. IV, c. XXXIII, § 1, in-fol., Moguntiæ, 1459. — [19] Voy. Bologne, *ms. 1084*; Florence, *Laur. Æd. 121, 122*; Lucques, *ms. 606*; Padoue, *ms. D 47*; Rome, *Ottobon, 313*; S.-Gall, *ms. 348*; Zürich, *Rheinau, 30*. — [20] Rome, *Vatic. Regin., 257, 316*. — [21] Milan. *Ambros. 24 bis, inf.*

deux points se transforment assez vite en un croisillon et cette forme garde la vogue jusqu'au XII[e] siècle [1]. Vers la fin de ce siècle l'abréviation subit une grave altération. Sous l'influence de la majuscule gothique le se transforme en ou [2]; enfin on trouve [3]. Aux XIV[e] et XV[e] siècles le sigle disparaît quelquefois complètement, parfois il affecte la forme d'une majuscule D [4] ou U [5], même il se confond avec la lettre initiale d'*Æterne Deus* en une majuscule avec croix insérée, suivant ce modèle [6].

A l'époque carolingienne la forme typique se conserve assez fidèlement; on y ajoute des cordons tressés, des ajours [7] vers la première moitié du IX[e] siècle. Vers cette époque l'ornementation fait irruption hors de la panse des lettres où elle s'était jusque-là confinée (fig. 38). Au X[e] siècle apparaissent les vrilles très larges, traitées, la plupart du temps, entièrement en métal, or ou argent. Progressivement ces vrilles se couvrent de



38. — Sigle de préface.
F. 313 du *cod. Ottobon.*, de la Bibliothèque vaticane.

bourgeons et de fleurs, mais elles deviennent plus grêles, et s'enroulent avec une fantaisie grandissante autour du noyau (fig. 39). Aux X[e], XI[e] et XII[e] siècles ce genre d'ornementation est représenté par des exemples nombreux et parmi lesquels il s'en trouve qui témoignent d'une réelle entente de la couleur. La décadence commence avec l'ornementation vermillon-indigo. Le sigle de la Préface disparaît avec les premiers missels imprimés.

Cette vue d'ensemble est subordonnée, on le comprend, à bien des restrictions. Il faudrait ici traiter à part et avec un grand développement l'histoire du sigle dans les écoles calligraphiques : la celtique, la lombarde, l'école de Tours et plusieurs autres. Dans l'Italie du Nord, au X[e] siècle, l'ornementation a perdu les grandes traditions romanes, le sigle est efflanqué, ses lignes essentielles flottantes; dans l'Italie du centre, l'initiale s'est conservée plus conforme aux traditions ornemanistes. L'appauvrissement économique apparaît dans la rareté de la couleur, la disparition des ors et des métaux. C'est dans l'Italie du Sud que la superposition d'un médaillon sur le croisillon paraît s'être d'abord répandue vers le X[e] siècle. Nous avons ici un nouveau système d'ornementation. Le sigle de la préface va se combiner avec un médaillon représentant le Seigneur en buste ou en pied, la *Majestas Domini*. Le sigle n'est plus désormais qu'un cadre dans lequel on représente Dieu le Père, plus tard le Christ. Le médaillon, devenant de plus en plus absorbant, recouvre le sigle entier de telle sorte que le texte de la préface se rattache immédiatement à la *Majestas : et justum est*. Exceptionnellement on rencontre à la place de la *Majestas Domini* d'autres représentations, par exemple le portrait de la Vierge, ou bien encore des sujets bibliques ou allégoriques.

Quelques riches manuscrits de l'époque romane n'ont pas le sigle VD ornementé, mais le *Per omnia*. Bien que le sigle de la préface fût généralement employé, il ne manque pas de manuscrits qui ne l'ont pas : ainsi les sacramentaires gallicans qui écrivent *Vere* ou emploient le D de *Dignum* comme initiale de la préface.



39. — Feuillet 103 du *cod. CX* de la Bibliothèque capitulaire de Vérone (0m245 × 0m37).

Les sacramentaires ambrosiens forment un groupe de mss. auquel manque habituellement le sigle de la Préface; c'est que le texte de la préface ambrosienne *Vere quia* s'opposait à l'abréviation. Mais aussi parmi les mss. du Grégorien et en particulier parmi les mss. du X[e] siècle et quelques-uns des siècles suivants on en trouve qui, renonçant au sigle de la Préface, préfèrent orner le V ou l'U initial. Fréquemment, dans ce cas, on écrivait les lettres ĒRE dans l'embrasure du V où bien on les ornait de l'image du Sauveur bénissant dans un médaillon circulaire [8].

III. DU SIGLE TE. — Ce sigle se compose des lettres initiales du canon. Il a passé par des variations moins curieuses que le précédent. Nous donnons simplement

[1] Bologne, *ms. 2247;* Florence, Laur. *Æd., 123;* Riccard., *299.* — [2] Bologne, Bibl. arcivesc.; Naples, *ms. VI, E. 4; ms. VI, G. 38;* Rome, Angel., *3, 2, 6;* Casan. *704;* San Pietro, *E, 2;* Vallicell., *A. 21;* Vatic. *Palat., 505.* — [3] Naples, *ms. VI, G, 2;* Rome, San Pietro, *E, 3;* Bibl. naz. *Sess. 136.* — [4] Modène, *ms. II, 13;* Padoue, Bibl. del Santo, 77. — [5] Rome, Casanat. *1103;* Mont-Cassin, *ms. 654.* — [6] Mont-Cassin, *ms. 128;* Rome, Casanat. *1103.* — [7] Rome, *Ottobon. 313;* Padoue, Cap. *D, 47.* — [8] Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des « Missale Romanum » in Mittelalter,* in-8°, Freib. i.-B., 1896, p. 432-442

ici une composition d'un sacramentaire de la bibliothèque capitulaire de Vérone, *cod.* LXXXVII (olim. *82*), *mbr.* 4°, fol. 14, x[e] siècle (fig. 40).

IV. De quelques sigles employés dans la liturgie mozarabe [1]. — 1° L'indication du *diapsalma* marque la séparation entre deux versets d'un même psaume, elle est destinée à annoncer le moment de la pause pendant la psalmodie et à retarder le chant.

2° Le sigle ℟ s'interprète *repetitio*. En effet, les chantres étaient tenus à répéter l'antienne empruntée aux



40. — Feuillet 14 du *cod.* LXXXVII de la Bibliothèque capitulaire de Vérone (0m27 × 0m34).

propres paroles du psaume. Ceci avait lieu dans les psaumes longs afin de reposer l'attention et de réjouir l'oreille par l'interruption de la monotone cantilène.

3° Le sigle Γ est une sorte de rappel qui se retrouve avant le numéro de chaque psaume.

4° Le sigle ʖ s'interprète *Phietro;* il a pour but de réveiller l'attention devant les passages obscurs.

5° Le sigle ȸ s'interprète *Matutinum;* il désigne aux lecteurs la partie assignée et en même temps les antiennes qui répondent aux psaumes.

V. Les sigles du sacramentaire léonien. — Le Sacramentaire léonien offre un certain nombre d'abréviations, parmi lesquelles plusieurs n'ont pu être interprétées d'une façon définitive. Ces abréviations sont les suivantes :

1 FESP · [2], trois fois, à la fin de 3 messes.
2 P · SP · F · E · [3], une fois, fin de messe.
3 P · F · E . SP · [4], une fois, après la 1re collecte.
4 P · S · F · E · [5], une fois, après le 2e collecte.
5 P · F · E · SP · [6], une fois, après la 3e collecte.
6 P · F · E · SP · [7], une fois, fin de messe.
7a P · F · E · [8], une fois, après la 2e collecte.
7b PFE, une fois, à la fin de la messe.
8 F · E · ,[9] commencement d'une messe.
9 PRECE · SF · [10], avant la 2e collecte d'une messe sans préface.
10 SC F SP [11], à la fin d'une prière : *Sacrificium.*

On remarquera : 1° que dans cette liste FE ne sont pas séparés, de plus, au n. 8, ils sont liés par le trait d'abréviation; 2° PFE sont rapprochés cinq fois, n. 3, 5, 6, 7 *a* et *b* séparés deux fois, n. 2, 4, par SP et par S; 3° ces lettres reviennent six fois sur dix à la fin des messes; 4° elles sont toujours écrites à l'encre noire; 5° dans le n. 10, les lettres sont précédées du mot *Pascali,* elles doivent être rapportées très probablement à la préface qui suit et qui a un caractère pascal. Enfin, au 18 des Calendes d'octobre, nous lisons : PCES H IN SCAE EVFYMIAE, qui, bien que placées à la fin d'une collecte, paraissent se rapporter à la préface qui vient immédiatement après la rubrique.

Voici les interprétations de ces sigles proposées par M. Feltoe :

1	FESP	= *facta eucharistia super populum.*
2	P · SP · F · E ·	= *preces super populum facta eucharistia.*
3, 5, 6	P · F · E · SP ·	= *preces facta eucharistia super populum.*
4	P · S · F E ·	= *post sumptionem facta eucharistia.*
7	P · F · E ·	= *preces facta eucharistia.*
8	FE ·	= *facienda eucharistia.*
9	PRECE · SF ·	= *preces super fratres* ou *preces spiritui fienda.*

Il se pourrait que l'explication de ces *preces* fût fournie par le sacramentaire lui-même. On remarque en effet vers le milieu du manuscrit [12] des signes inexpliqués, lettres de l'alphabet accolées à diverses oraisons, mais sans suite; quelquefois ce sont des indications comme celles-ci : ÷, ou bien *f*, ou encore ∵, ou ·7, tracées à l'encre noire. Il est tout à fait probable que ces signes correspondaient à un index où étaient indiquées les *preces* à réciter suivant la circonstance. Peut-être encore cet index se trouvait-il dans la partie perdue du sacramentaire.

Les anciens livres liturgiques offrent un sigle dont il est à propos de dire quelque chose. On trouve fréquemment des mentions analogues à celle-ci : *Baptizate, Ill. in nomine Patris* [13]... Cette abréviation doit être lue *ille* ou *illa,* elle peut servir d'indication chronologique, car on sait que ce ne fut que vers le x[e] siècle qu'on la remplaça par les sigles N ou NN. Mabillon semble même porté à la faire disparaître vers le IX[e] siècle. Ce point est difficile à décider à cause de l'état des livres liturgiques qui nous sont parvenus, aucun d'eux ne pouvant être daté avec une certitude absolue. Quoi qu'il en soit, dom Ménard a pris avantage de cette abréviation contre Flaccus Illyricus, dont la célèbre messe contenait à trois reprises le sigle N; il en reporte l'emploi vers l'an 1000.

Cette abréviation se retrouve dans le recueil de Marculfe. C'est qu'aux temps anciens, comme de nos jours, on avait dressé des formules pour servir de modèles aux actes courants de la vie privée ou publique. Les

[1] Lorenzana, *Breviarium gothicum,* préface, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 21 sq. — [2] Feltoe, *Sacramentarium leonianum,* in-8°, Cambridge, 1896, p. 41[7], 44[9], 44[33]. Voy. *Paléographie musicale,* in-4°, Solesmes, 1897, t. v, p. 53, note 1, de l'Avant-propos. — [3] Feltoe, *loc. cit.*, p. 47[21]. — [4] *Ibid.*, p. 48[32]. — [5] *Ibid.*, p. 71[19]. — [6] *Ibid.*, p. 71[31]. — [7] *Ibid.*, p. 74[8]. — [8] *Ibid.*, p. 76[8], 77[4]. — [9] *Ibid.*, p. 40[8]. — [10] *Ibid.*, p. 27[22]. — [11] *Ibid.*, p. 11[17]. — [12] Voy. éd. Feltoe, p. 109, 115. — [13] *Missale gothicum,* éd. Tommasi-Vezzosi, t. VI, p. 290. Cf. note 997 sur *Gregorii sacramentarium,* éd. Ménard, p. 572, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 558.

désignations de personnes, de localités, de dates, nécessairement non remplies, au lieu d'être laissées en blanc, y étaient représentées par le sigle *ille*. Par exemple : *Actum in* illo *loco... Ego atque* ille, *anno* illo illius *regis Franchorum, mense* illo, *die* illa, *quod facit ipse mensis, sub comite* illo, *scripsi et subscripsi feliciter* [1].

VI. Sur l'abréviation D. M. et D. M. S. — *1. son origine.* — Parmi les abréviations qui se rencontrent sur les monuments chrétiens aucune n'est aussi célèbre que le sigle D[*is*] M[*anibus*] S[*acrum*] et sa traduction en grec Θ[εοῖς] Κ[αταχθονίοις]. La présence de ce sigle était à peine justifiable sur des monuments chrétiens; de là plusieurs tentatives d'explication. Mabillon fut le premier à signaler cette bizarrerie, il n'hésita pas à lire : DIS MANIBVS, car, observait-il : *primis illis temporibus, quibus cruda adhuc quorundam in cordibus religio esset, tirones scilicet nonnullos ac rudes e Christianis aliquid de paganici ritus superstitione retinuisse* [2]. Fabretti traduisit les sigles en : DEO MAGNO sans manquer toutefois de faire observer que l'on connaissait des marbres sur lesquels le mélange des phraséologies païenne et chrétienne était évident :

1 DEBITA·SACRATIS·MANIBVS·OFFICIA
. . . .
VERE·QVIEVIT·CVM·PACE [3]

2 NEC·CVRANT·CARMINA·MANES
. . . .
DEP·IN·P·DIE etc. [4].

3 AETERNAMQVE·DOMVM·COMIENVS·
AMANTIVS·PARAVI·NOBISQVE·SANCTIQVE·
TVI·MANES·NOBIS·PETENTIBVS ADSINT [5].

Il remarquait en outre que c'étaient principalement les tournures poétiques qui avaient passé, telles quelles, dans le formulaire chrétien [6]. Boldetti [7] ne s'écarta pas de l'interprétation de son maître Fabretti. Malheureusement, ces deux archéologues paraissent s'être laissé émouvoir plus que de raison par l'objection que tiraient de la leçon *Dis manibus* contre l'origine chrétienne des sépultures des catacombes les controversistes protestants. Marangoni [8] et Gori [9] ne firent pas avancer la question. Gori alla même, avec Muratori, jusqu'à transformer la formule : Do *Mus* AET*erna* en : Deo Magno AET*erno* [10].

Mamachi admit les deux interprétations : *Deo Magno* et *Dis Manibus* [11]. Le principal argument apporté en faveur de *Deo Magno* était celui d'une épitaphe de Vérone, ainsi libellée :

DEO MAG
NO ET ETERN
O STATIVS DI
ODORVS QVOT
SE PRECIBVS
COMPOTEM
FECISSET
V.S.L.M [12].

Cette inscription, après les longues polémiques engagées au sujet de son origine, paraît païenne, on peut l'affirmer en toute certitude [13].

Depuis lors presque tous les épigraphistes se tinrent pour obligés de prendre part à la controverse, quoique sans y rien changer [14]. Il reste finalement deux explications en présence, aussi vraies probablement l'une que l'autre. Le D. M. était gravé d'avance sur les pierres sépulcrales d'une manière presque automatique, personne ne songeant plus à y attacher aucun sens [15]; les chrétiens n'eurent même pas l'idée de prendre l'alarme au sujet d'un sigle qui se voyait partout et que l'on traçait souvent sans le comprendre. Cette observation paraîtrait peu fondée si l'on ne se souvenait de ce que peuvent être pour beaucoup de personnes quelques sigles, tels que I.N.R.I. sur nos crucifix, D.O.M. sur quelques frontons d'églises, R.I.P. sur les innombrables stèles des cimetières. Nous avons d'ailleurs une autre preuve de l'ignorance où l'on était alors du sens primitif de D.M. Cette acclamation funéraire se trouvait en tête d'une pierre qu'un lapicide détourna de sa destination pour y graver l'enseigne de sa boutique :

D. M.
TITVLOS SCRI
BENDOS VEL
SI QVID OPE
RIS MARMOR
ARI OPVS FV
ERIT HIC HA
BES

Le D.M. se trouvait sans aucun doute [16] en tête de tous les modèles contenus dans les formulaires épigraphiques [17] et les lapicides ne songeaient pas plus à s'en affranchir que les acheteurs à s'en offusquer. Nous savons par Tertullien que l'on ne cherchait pas à rompre avec l'usage païen de désigner les jours de la semaine par les noms des dieux : *Deos nationum nominari*

[1] E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du ve au xe siècle*, 3 gr. in-8°, Paris, 1859, 1861, 1871, t. I, p. 240. — [2] *Epistola ad Eusebium romanum de cultu sanctorum ignotorum*, in-8°, Parisiis, 1705, p. 38. — [3] J. Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romani in absolutissimum corpus redactæ*, in-fol., Heidelbergæ, 1601, p. MLVIII, 1. — [4] *Ibid.*, p. MLII, 10. — [5] *Ibid.*, p. MLXI, 7. — [6] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 112, 563. — [7] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, l. II, c. XI : *Del titolo D. M. o pure D. M. S. e di alcune parole profane che tavolta s'incontrano in alcuna delle iscrizioni cristiani nei cimiterj*, in-fol., Roma, 1720, p. 125, 145. — [8] *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740. — [9] *Inscriptiones antiquæ græcæ et romanæ, quæ exstant in Etruriæ urbibus*, in-4°, Florentiæ, 1727-1743, t. III, p. 360. — [10] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MMCII, 3. Pour la *domus æterna*, voy. Orelli, *Inscriptionum latinarum amplissima collectio*, in-8°, Turici, 1828, n. 2522; A. Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734, p. 173; R. Fabretti, *loc. cit.*, p. 113, n. 14; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 806. — [11] Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Romæ, 1749-1752; 2e éd., Romæ, 1846, t. III, p. 15. — [12] Muratori, *loc. cit.*, p. CV, 6; S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1769, p. 178; G. Marini, *Atti e monumenti degli fratelli Arvali*, in-4°, Romæ, 1795, n. 633 *b*; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 489, note 4. — [13] Dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, *Monumenta Eccl. liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. I, *De titulis liturgicis antenicænis*, p. XCIX. — [14] Passionei, *Iscrizioni antiche disposite per ordine di varie classi ed illustrate con alcune notazioni*, in-fol., Luca, 1763, p. 120, n. 56; A. Zaccaria, *Istituzione antiquario-lapidaria*, c. II, VII, in-8°, Roma, 1770; *Marmora salonitana in ordinem digesta*, in-fol., s. l., 1752, p. 40; *De veterum christianarum inscriptionum usu in rebus theologicis*, c. I, in-4°, Venetiis, 1761; Guasco, *Musei capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Rome, 1775; Morcelli, *Opera epigraphica*, in-4°, Patavii, 1819, t. II, p. 72; Vermiglioli, *Antiche iscrizioni Perugine*, 2e éd., Perugia, 1833-34; Raoul-Rochette, *Mémoires d'antiquité chrétienne* dans le tome XIII des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1838, p. 179; G. B. Secchi, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, in-8°, Paris, 1842, t. V, p. 298; Bellermann, *Die ältesten christlichen Begräbnissstätten zu Neapel.*, 1834, p. 64; Zell, *Handbuch der römischen Epigraphik*, c. II, 1850-1857; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot D. M. — [15] S. Maffei, *Museum veronense*, in-fol., Verone, 1749, p. 179. — [16] C. Cavedoni, *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della citta di Chiusi*, Modena, 1853; R. Cagnat, *Cours d'épigr. lat.*, in-8°, Paris, 1889. — [17] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 489.

lex prohibet; non utique ne nomina eorum pronuntiemus, quæ nobis ut dicamus conversatio extorquet[1]. Le cas n'est pas différent pour le D.M.

En définitive la proportion du *Dis manibus* dans les épitaphes est assez faible, comme on le verra dans notre classement[2].

Le D.M. disparaît presque complètement des formulaires au commencement du IVe siècle, au moment où la paix de l'Église permet aux fidèles d'abandonner la simplicité prudente des anciennes formules funéraires pour en adopter de nouvelles dans lesquelles ils pussent faire entrer la mention des dignités mondaines dont ils avaient été revêtus. La refonte du formulaire antique amena la disparition du sigle polythéiste qui peut, d'une manière générale, servir à indiquer les marbres antérieurs à l'an 313. Presque toutes les épitaphes chrétiennes du cimetière de Sainte-Catherine de Chiusi, contemporain des Antonins, portent le sigle[3]. On le retrouve, il est vrai, au Ve siècle, à Elcano[4] (dans le royaume de Naples) et à Augst[5] (en Gaule), à Rome enfin (cette dernière pierre est douteuse[6]), et dans quelques autres monuments. Dans la Pouille et la Calabre, on voit le D.M. se transformer en BM et la filiation apparaît évidente dans un *titulus* d'Elcano qui porte B.M.S.[7].

Il est curieux de remarquer, au point de vue psychologique, que les pierres qui portent la formule D. M. offrent quelques-unes des formules les plus intéressantes de l'épigraphie chrétienne pour la vie spirituelle. *Leopardum in pacem cum spirita sancta* (=*spiritibus sanctis*) *acceptum, eumte* [*m*] (= *euntem*) *a beatis* (= *ad beatos*) *innocentem*[8]. Une autre témoigne la sollicitude d'une aïeule qui, « parce qu'elle aimait sérieusement » son petit-fils, âgé de moins de deux ans, le voyant près de mourir, « sollicita de l'Église qu'il ne quittât point la vie sans baptême[9]. » Une pierre de forme circulaire et portant le symbole du cheval passant (voir CHEVAL) fait mention des œuvres de charité à l'égard des pauvres : *Spirito requiescenti carissimi amicorum omnium pr*[*a*]*estatori bono pauperum mandatis serviens* (= *servientis*) *vit*[*a*]*e in omnibus Christi*[10]. La formule ΙΧΘΥС ΖΩΝΤΩΝ ne pourrait être suffisamment éclaircie qu'en la rapprochant du symbolisme de deux poissons et de l'ancre dont elle est ici la légende[11]. L'ἰχθύς, c'est la *nourriture*, nous disent Abercius et Pectorius d'Autun, ce poisson, c'est l'aliment de ceux qui vivent par la grâce et dont l'ancre est le symbole, puisque, étant encore sur la terre, ils habitent déjà par la pensée et l'attente *in cælestibus*. Une inscription qui porte les deux symboles du poisson et du navire présente une des formules les plus attendries que la douleur ait pu trouver[12] :

D M
M·AVRELIO·ER
MAISCO
BENE MERENTI
QVEN OMNES SODALES
SVI QVERVNT

« A Marcus Aurelius Ermaiscus (= Mercuriolus)... que tous ses compagnons cherchent [parmi eux]. » La présence des *tria nomina* et des deux symboles nous fait remonter au moins au IIe siècle de notre ère.

On fera observer ailleurs la plénitude d'enseignement que renferment des formules telles que *Deo reddidit spiritum sanctum* et *elatus est*[13]. Un *titulus* conservé au musée de Latran (XII, 25)[14] fait cet éloge d'un défunt : *anima innocens dulcis omnibus suis et amicis acceptus,* qui rappelle celui déjà cité : *Spiritu carissimi amicorum omnium*. La nature de ces éloges est curieuse à noter. Ce que nos pères trouvaient dans leur souvenir, c'était la douceur, l'innocence, la tendresse et la simplicité de ceux qui étaient allés à Dieu. Une pierre fait mémoire d'un adolescent, elle le qualifie de *juvenis simplici*[15].

Un de nos marbres contient une des mentions les plus rares dans l'épigraphie chrétienne, celle de la condition sociale. Cette épitaphe dédiée par un *libertus* à sa *patronne* pourrait bien avoir quelque rapport avec la situation à laquelle le célèbre décret de Callixte sur les mariages entre esclaves et ingénues eut pour but de remédier. La loi romaine était cette fois en retard sur le droit ecclésiastique et Secundus n'avait peut-être pu obtenir le titre de *conjux* à cause de sa condition servile, son titre de *libertus* ne datant que de la mort de Marcia, sa maîtresse. Mais c'est ici le domaine de la conjecture[16]. Un autre *titulus* nous fournit peut-être l'exemple d'un usage inspiré par une pensée mystique très élevée. Le fidèle meurt et renaît dans le baptême, enseignait l'apôtre saint Paul, beaucoup de chrétiens prirent donc la coutume de compter les années de leur vie depuis le jour de leur baptême. Nous voyons ainsi une enfant de quinze ans à laquelle on fait un mérite de sa virginité conservée jusqu'à cet âge où elle se maria. Il est possible qu'il faille ajouter à ces quinze années de virginité celles qui avaient précédé le baptême :

D. M.
VIXIT·SABINA.VIR
GO AN XV·ET DIES XV
ET VIXIT CVM MARIT
VM·SVVM·ANNOS III·ET DIES XXV[17]

Une expression contemporaine de la précédente se trouve dans l'épitaphe de Campanus, dont le baptême est désigné par le mot *acceptio* en sous-entendant *Spiritus sancti*[18].

D M
EVFROSINE
COIVGI KA
RISSIMO
KAMPANO QVI VIXIT MECV AN
BENE XII·MESES DVO DIES V PERIT ANN XXXV
EX DIE ACCEPTIONES SVE VIXIT DIES LVII.

Nous trouvons plusieurs fois la formule *dormit in pace*, caractéristique de la doctrine chrétienne d'outre-tombe[19].

On rencontre enfin l'emploi du D.M. beaucoup au delà de l'époque qui nous occupe. L'auteur de la solide dissertation[20] à laquelle nous avons fait plusieurs emprunts cite, à la page 64 de son travail, une inscription qui constitue une petite curiosité épigraphique. La voici :

D·M.
FELICIANI·VERONEN·
MIHIMET·FELICIANVS·VERONEN·
.SACRVM·CONST·
QVI INQVIETVS VIXI·
NVNC TANDEM MORTVVS
NON LVBENS QVIESCO
SOLVS CVR SIM QVAESERIS
VT·IN·DIE·CENSORIO· SINE
IMPEDIMENTO·FACILIVS
RESVRGAM

Apianus et Amantius[21], et Gruter[22] ont jugé ce titulus

[1] Tertullien, *De idolatria*, c. XX, dans *Corp. script. eccl. lat.*, in-8° Vindobonæ, t. I, p. 54. — [2] De Rossi, dans le *Spicil. solesmense*, in-4°, Paris, 1855, t. III, p. 551. — [3] C. Cavedoni, *loc. cit.*, p. 93. — [4] Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani latinæ*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 1291, 1309. — [5] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 488. — [6] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 307. — [7] De Rossi, *Bullett. arch. Napoletano*, in-4°, Napoli, 1857, septembre, n. 126. — [8] Voyez ci-dessous notre classement : n. 2. — [9] N. 3. — [10] N. 4. — [11] N. 13. — [12] N. 16. — [13] N. 18. — [14] N. 26. — [15] N. 30. — [16] N. 32. — [17] N. 39. — [18] N. 48. — [19] N. 61. 64. — [20] Becker, Voir col. 169. — [21] *Inscriptiones sacrosanctæ vetustatis*, in-fol., Ingolstadii, 1534, p. 326. — [22] *Loc. cit.*, p. MLII, 8.

ancien. Fleetwood [1] prit l'éveil et le dénonça comme moderne, mais Maitland [2] et Becker [3] le donnent comme antique, malgré une note de Mac Caul [4]. En effet, le personnage dont il est ici question est Félicien de Vérone, qui vécut au XIVe siècle et publia en collaboration avec Ziletti une traduction de Pétrarque intitulée : *Degli uomini famosi*, Verona, 1476.

Le D.M. entre en combinaison, semble-t-il, avec des symboles chrétiens dans quelques monuments. Le plus célèbre est l'épitaphe de *Vitalis* sur laquelle on lit : D M ☧ S [5]. On a voulu traduire ces signes par *Deo Magno Christo Sacrum* ou par *Deus Magnus Christus Salvator* en s'aidant des paroles de saint Paul à Tite : *Magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi* [6].

Dans l'épitaphe de *Clementia* on a interprété ☧ D M ☧ [7] par *Dulci memoriæ*.

Ces explications pourront être appuyées quelque jour sur des preuves sérieuses; jusqu'à ce moment elles ne relèvent que de l'imagination.

On peut rappeler encore : D ☧ M [8]; — D M + [9]; — D + M [10]; — D M [11]; — + D + M + [12]; — D ☧ ☧ ☧ M [13]; — D M ☧ [14].

Dans ces différentes compositions, le D. M. ne paraît pas fournir un sens favorable aux combinaisons dans lesquelles on a tenté de le faire entrer. C'est probablement une lourde erreur de mettre partout des raisons profondes et de prêter aux anciens des intentions mystérieuses que rien ne révèle et qu'ils n'eurent sans doute pas. Les pierres chrétiennes qui portent le sigle D. M. en fournissent une preuve surabondante; comme l'espace manque pour les rapporter toutes ici intégralement, nous donnerons seulement les *incipit* avec la référence.

II. BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES AUXQUELLES ON RENVOIE DANS LE CLASSEMENT DES INSCRIPTIONS PORTANT D. M. — Apianus et Amantius, *Inscriptiones sacro-sanctæ vetustatis*, in-fol., Ingolstadii, 1534; — Aringhi (Paulus), *Roma subterranea novissima, in qua post Ant. Bosium, Joa. Severanum et celebres alios scriptores, antiqua christianorum et præcipue martyrum cœmeteria, tituli, monimenta, epitaphia, inscriptiones ac nobiliora sanctorum sepulchra VI libris illustrantur*, 2 gr. in-fol., Romæ, 1651, fig.; 2 in-fol., Lutetiæ Paris., 1659, fig.; — Barbier de Montault, *Épigraphie et iconographie des catacombes de Rome*, dans le *Revue de l'art chrétien*, 1858, t. II, p. 12-17, 317-323, et in-8°, tirage à part; — Bartolini (Domenico), *Le nuove catacombe di Chiusi recentemente scoperte nella contrada che appellasi S. Caterina, illustrati da monsig. Domenico Bartolini... dissertazione letta... il 10 luglio 1852*, dans les *Dissertazioni dell' accademia pontificia romana di archeologia*, in-4°, Roma, 1855, t. XIII, 60 p.; — Becker (Ferdinand), *Die heidnische Weiheformel* D. M. (DIIS MANIBUS *sc.* SACRUM) *auf altchristlichen Grabstein. Ein Beitrag zur Kenntniss des christlichen Alterthums von Ferdinand Becker, mit vielen Abbildungen in Holzschnitt*, in-8°, Gera, 1881, 68 p.; — G. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866; — Bianchini (J.), *Demonstratio historiæ ecclesiasticæ quadripartitæ*, in-fol., Romæ, 1752; — Boldetti (Mar. Ant.), *Osservazioni sopra i cimiterj de'santi martiri ed antichi cristiani di Roma, aggiuntavi la serie di tutti quelli che in varie parte del mondo si trovano*, 2 in-fol., Roma, 1720, fig.; — Bosio (Antonio), *Roma sotterranea, opera postuma compita e disposita dal Giov. Severani da S. Severino, nella quale si tratta de'sacri cimiterii di Roma, del sito, forma, ed uso antico di essi... nuovamente visitati e riconosciuti dal Ott. Pico, publicata da Carlo Aldobrandino*, in-fol., Roma, 1632; 2e éd., gr. in-4°, Roma, 1650; — Brunati (Jos.), *Musæi Kircheriani inscriptiones*, in-8°, Mediolani, 1837; — Bunsen (C.-J.), *Beschreibung der Stadt Rom.*, 3 in-8°, Stuttgart, 1830-1837 (en collaboration avec Plattner); — Cardinali (C.), *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, in-4°, Roma, 1853; — Cavedoni (Celestino), *Ragguaglio storico archeologico di un antico cimitero cristiano scopertosi di recente nelle vicinanze di Chiusi*, dans le *Messaggero di Modena*, Modena, 1852, réimprimé dans *La scienza e la fede*, Napoli, 1852, t. XXIV, p. 217-240; enfin, avec des additions et corrections, *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, Modena, 1853, dans le t. XIV de la 3e série des *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, 99 p.; — Chorier (N.), *Recherches sur les antiquités de la ville de Vienne*, in-12, Lyon, 1659; nouvelle édition avec les additions de Cochard, in-8°, Lyon, 1828; — Collombet (F.-Z.), *Histoire de la sainte église de Vienne*, in-8°, Lyon, 1847; — *Corpus inscriptionum latinarum, consilio et auctoritate Academiæ litterarum regiæ borussicæ* edd. Theod. Mommsen, Guill. Henzen, Aem. Hübner, Car. Zangemeister, R. Schöne, Joh. Bapt. de Rossi, Aug. Willmans, Eug. Bormann, Christ. Huelsen, Otto Hirschfeld, H. Dessau, Ren. Cagnat, Joh. Schmidt, H. Dressel, Fr. Ritschl, Berolini, in-fol., 1862-....; — Fabretti (R.), *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702; — Garrucci (Raff.), *Storia dell'arte cristiana, nei primi otto secoli della Chiesa corredata della collezione di tutti monumenti di pittura e scultura, incisi in rame su 500 tavole ed illustrati*, 6 in-fol., Prato, 1872-1881; — Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte discorso*, in-4°, Torino, 1849; — Georgius (D.), *De monogrammate Christi Domini dissertatio*, in-4°, Romæ, 1737; — Gruter (Jan.), *Inscriptiones antiquæ totius orbis romani in absolutissimum corpus redactæ olim auspiciis Josephi Scaligeri et Marci Velseri industria autem et diligentia Jani Gruteri : nunc curis secundis ejusdem Gruteri et notis Marquardi Gudii emendatæ et tabulis æneis a Boissardo confectis illustratæ; denuo cura viri summi Joannis Georgii Grævii recensitæ. Accedunt adnotationum appendix et indices XXV emendati et locupletati ut et Tironis Ciceronis lib. et Senecæ notæ*, 4 in-fol., Amstelædami, CIƆ IƆCC VII; — Guarini (Raims), *Alcuni monumenti antichi spiegati*, in-4°, Napoli, 1828, 40 p.; — Guasco (F.-E), *Musæi Capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Romæ, 1775; — Kraus (F.-X.), *Roma sotterranea*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1879; — Lami (J.), *Novelle letterarie pubblicate in Firenze*, in-8°, 1770, t. XXX; — Le Blant (E.), *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, 2 in-4°, Paris, 1856-1865; — Lupi (A.), *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734;

[1] *Sylloge inscriptionum antiquarum*, in-8°, Londini, 1691, p. 198. — [2] *The Church in the catacombs, a description of the primitive Church of Rome, illustrated by its sepulchral remains*, in-8°, London, 1846; 2e éd., in-8°, 1847, p. 82. — [3] *Die heidnische Weiheformel D. M.*, in-8°, Gera, 1881, p. 64. — [4] *Epitaphs of the catacombs*, in-12, Toronto, 1869, Introd., p. IV. — [5] J. Lami, *Novelle letterarie publicate in Firenze*, Firenze, 1770, p. 347. — [6] Tit. II, 13. — [7] G. Spano, *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1873*, in-8°, Cagliari, 1873, p. 39. — [8] R. Fabretti, *Inscr. domest.*, p. 564, n. 107. — [9] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 361. — [10] E. Le Blant, *loc. cit.*, t. II, p. 470; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6042; Colonna Ceccaldi, *Rev. archeol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 224; Wachsmuth dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, in-8°, Frankfurt-a.-M., t. XXVII, p. 615. — [11] J. Gruter, *Inscr. antiq.*, p. DCXLII. — [12] J. Guarini, *Alcuni monumenti antichi spiegati*, in-4°, Napoli, 1828, p. 13. — [13] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, in-4°, Roma, 1868, p. 88 sq. — [14] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 150.

— Mabillon (J.), *Museum italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis eruta, complectens iter italicum litterarium, opuscula varia Patrum et vetera monumenta, cum sacramentario et pœnitentiali gallicano, antiquos libros rituales Romanæ ecclesiæ, cum commentario prævio in ordinem romanum*, 2 in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1687-1689, fig.; 2 in-4°, *ibid.*, 1724, fig.; *Epistola ad Eusebium Romanum de cultu sanctorum ignotorum*, in-8°, Parisiis, 1705; — Mamachi (T. M.), *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Romæ, 1749; 2e édition, in-4°, Romæ, 1846; — Marangoni (J.), *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740; *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744; — Marini (G.), *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795; *Inscriptionum christianarum pars Ia*, publiée par le card. A. Maï, dans sa *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. v; — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes, contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu'au moyen âge exclus.* 2 édit., gr. in-8°, Paris, 1877; — Morcelli (E. A.), *Opera epigraphica*, in-4°, Patavii, 1819; — Muratori (L. A.), *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earumdem collectionibus hactenus prætermissarum, collectore Lud. Ant. Muratorio*, 6 in-fol., Mediolani, 1739-1742, fig.; — Passionei (D.), *Iscrizioni antiche disposite per ordine di varie classi ed illustrate con alcune notazioni*, in-fol., Luca, 1763; — Perret (L.), *Les catacombes de Rome*, 6 in-fol., Paris, 1852, fig.; — Ravenez (L. W.), *L'Alsace illustrée* (traduction de l'*Alsatia illustrata* de Schœpflin), 5 in-8°, Mulhouse, 1849-1852; — Reinesius (T.), *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682; — Ritter, *De compositione titulorum christianorum sepulcralium in Corpore inscriptionum græcarum editorum*, in-8°, Berolini, 1877, 44 p.; — Schultze (V.), *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, gr. in-8°, Wien, 1880; — Spano (G.), *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1783*, in-8°, Cagliari, 1873; — Steiner, *Inscriptiones Danubii et Rheni*, in-8°, Seligenstadt, 1751.

III. Exemples de formules D. M. — 1. DIS MANIBVS PRINCIPIO FILIO. Lupi, *Epit. Sev. mart.*, p. 105; Perret, *Catacombes*, t. v, pl. LI, 35; cf. Muratori, *Thes.*, p. MCMXXVIII, n. 4; Mamachi, *Orig. christ.*, t. III, p. 20; Georgi, *De Monogr. Christi*, p. 52; Brunati, *Mus. Kircheriani inscr.*, p. 114, 263; Settele, *Sull'importanza*, p. 60; Rœstell, dans Platner et Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom.*, t. I, p. 390, etc.; F. Becker, n. 1, p. 10.

2. D MA SACRVM XL LEOPARDVM. Guasco, *Musei capitolini ant. inscr.*, t. III, n. 1268; Mabillon, *Iter italicum*, p. 73; Fabretti, *Inscr.*, t. VIII, p. 574; De Rossi, *Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense*, p. 43; F. Becker, n. 2, p. 10.

3. D.M.S. FLORENTIVS FILIO SVO. Boldetti, *Osservaz.*, p. 462; Muratori, *Thes.*, p. MDCCCLXXV, 6; Bianchini, *Hist. eccl. quadr.*, t. II, p. 214, pl. I, sæc. I, n. 56; Marini, *Atti degli frat. Arvali*, p. 171; Barbier de Montault, *Épigraphie et iconogr. des catac. de Rome*, p. 28; Perret, *Catac.*, t. v, pl. XV, 9; De Rossi, *Museo. epigr.*, p. IX, n. 39; Ott, *Die ersten Christen über und unter der Erde*, p. 290; F. Becker, p. 12, n. 3.

4. D M ☧ S VITALIS DEPOSITA DIE. Lami, *Novelle letterarie publicate in Firenze*, 1770, p. 347; Perret, *Catac.*, t. v, pl. VII, 11; De Rossi, *Il museo epigr. crist.*, p. 40; F. Becker, p. 13, n. 4.

5. ☧DM☧ SPIRITO REQVIESCENTI. Spano, *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1873*, p. 39; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, pl. XI, p. 129 sq.; F. Becker, p. 15, n. 5.

6. D.M. S. LAEVIA·FIRMINA·MATER. Boldetti, *Oss.*, p. 461; Lupi, *Sev. epit.*, pl. IX, 2; Muratori, *Thes.*, p. MCLXXXII, 1; p. MDCCCXCVI, 7; Brunati, *Mus. Kirch. inscr.*, p. 115, 267; Perret, *Catac.*, t. v, pl. L, 28; F. Becker, p. 16, n. 6.

7. [couronne] DM·HILARIONI INNOCENTISSIMO. Perret, *Catac.*, t. v, pl. LXI, 4; De Rossi, *Il mus. ep.*, p. XVII, n. 33; F. Becker, p. 17, n. 7.

8. D·M·GAVDENTIO FILIO MATER FECIT. Marangoni, *Acta S. Vict.*, p. 132; Muratori, *Thes.*, p. MDCCCLXXVIII; Passionei, *Iscriz. antiche*, p. 120, n. 56; De Rossi, *Il mus. epigr.*, p. XVII, n. 34; F. Becker, p. 17, n. 8.

9. ❧D.❧M❧ FESTO CARISSIMO COIVGI. Vermiglioli, *Ant. iscr. Perug.*, 2e éd., t. II, n. 5; Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. v, p. 379; F. Becker, p. 17, n. 9.

10. D.M. IN ‖ PEREGRI ‖ PA. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 100, pl. XVIII, 3; F. Becker, p. 18, n. 10.

11. D.M. ▨ IVS AGENOR ▨ TI IN PACE. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 375, pl. XXVIII, 43; F. Becker, p. 18, n. 11.

12. D· [palme] ·M· [palme] ·AVR·DIOGENIE·QVE·BI. Perret, *Catac.*, t. v, pl. XLVI, 14; F. Becker, p. 18, n. 12.

13. D [couronne] M ΙΧΘΥϹ·ΖѠΝΤѠΝ [poisson]. De Rossi, *Spic. solesm.*, t. III, p. 573; Becker, *Inschriften der römischen Cömeterien*, p. 31, pl. I, 1; Schultze, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, p. 24; *Das Grab des Petrus*, dans *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, p. 229; F. Becker, p. 19, n. 13.

14. Δ Μ ΠΟΠΥΛΗΝΙΑ ΑΠΕΘΑΝΗΝ. Fabretti, *Inscr. ant. expl.*, p. 590, n. 107; *Corp. inscr. gr.*, n. 9596; G. Becker, *Die Darstellung*, p. 59, n. 61; Romani, *Instituto di belle arti delle Marche in Urbino;* cf. F. Becker, p. 22, n. 14.

15. D.M.POMPONTAE FORTVNVLAE. Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate*, p. 464; Passionei, *Iscriz. ant.*, p. 124, n. 78; G. Becker, *Die Darstellung*, p. 39, n. 20; F. Becker, p. 22, n. 15.

16. D [poisson] M· M·AVRELIO·ERMAISCO. Gruter, *Inscr. antiq.*, an. 1601, p. 642; G. Becker, *Die Darstellung*, p. 47; F. Becker, p. 23, n. 16.

17. D·M··N·E·LI ☧ ·A·SA·SORICIO. Lupi, *Epit.*, p. 163; Marangoni, *Acta S. Vict.*, p. 153; F. Becker, p. 23, n. 17.

18. D·M·LEOPARDVS QVI VIXIT. Cardinali, *Iscriz. ant. ined.*, p. 17, n. 98; *Iscriz. ant. Velit. ill.*, p. 200, n. 133; Martigny, *Dict.*, p. 218, au mot D. M; De Rossi, *Inscr. christ.*, c. v, § 5, t. I, p. 540, et *Bullett.*, 1873, p. 54 sq.; F. Becker, p. 24, n. 18.

19. D ▨ AVRE... AVRE...▨CE. De Rossi, *Rom. sotterr.*, t. III, p. 316, pl. XXVI, 32; F. Becker, p. 25, n. 19.

20. ·D·M· SABBATIE ANNONIAM V PATER (inscription imprimée à l'envers). De Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 9, et *Roma sotterr.*, t. III, p. 123, pl. XIX, 57; F. Becker, p. 26, n. 20.

21. D.M. PARENIIS FILIAE DVLCISSIMAE. De Rossi, *Rom. sott.*, t. I, p. 336, pl. XXIII, 2; F. Becker, p. 26, n. 21.

22. D.M. PAVLINA BENEMERETI ꝘVE. Perret, *Catac.*, t. v, pl. LXXV, 2; F. Becker, p. 27, n. 22.

23. D.M.S. LAVRICIO CONC BENEMERENTI Perret, *Catac.*, t. v, pl. LXXIII, 6; Martigny, *Dict.*, au mot *Librarii;* F. Becker, p. 27, n. 23.

24. D·M·S· BENERVS VIXIT ANNOS XXIII ET. Boldetti, *Osservaz.*, p. 150; Vermiglioli, *Ant. iscr.*

Perug., t. II, p. 593, n. 27; F. Becker, *Die Inschr. der röm. Cömet.*, pl. I, n. 3; *Die heidenische Weiheformel D. M.* p. 7, n. 28.

25. D.M.S. MATER POSVIT·FILIO AVGENDO. De Rossi, *Il mus. epigr.*, p. XVI, n. 2; F. Becker, p. 29, n. 25.

26. D.M.S. SVLENIVS PARTHENIVS EVRYBA, De Rossi, *Il mus. epigr.*, p. XII, n. 25; F. Becker, p. 29, n. 26.

27. ▨ M·▨ NO·FILIO ▨ ERENTI ▨. F. Becker, p. 30, n. 27.

28. DD.MM.SS.OVIRIACE VIXIT ANNV. F. Becker, p. 30, n. 28.

29. D.M....ERIOSVS DVLCISSI[M]VS VIXIT. F. Becker, p. 30, n. 29.

30. ▨ M.....LIO COMMVNI IVVENIS SIMPLICI. F. Becker, p. 30, n. 30.

31. D.M. EROTIS ALVMNO DVLCISIMO ET. Perret, *Catac.*, t. V, pl. XLVI, 13; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. LXXI; F. Becker, p. 31, n. 31.

32. D.M. MARCIE·RVFINE DIGNE PATRONE. De Rossi, *Rom. sott.*, t. I, p. 334, 343, pl. XX, 27; F. Becker, p. 32, n. 32.

33. D.M. MARCAR QVI BIXIT ANNI DECEM. De Rossi, *Rom. sott.*, t. I, p. 330, pl. XIX; F. Becker, p. 32, n. 33.

34. D.M. TOTIE INOCE DOMITIE QVE. De Rossi, *Rom. sott.*. t. III, p. 169, pl. XXIV, 6; F. Becker, p. 32, n. 34.

35. D.M. AVRELIAE☙ A...T. FECIT ☙ MATER. De Rossi, *Rom. sott.*, t. III, p. 136, pl. XXI, 43; F. Becker, p. 33, n. 35.

36. D.M.AELIAM....LEONIC.... De Rossi, *Rom. sott.*, t. III, p. 136, pl. XXI, 43; F. Becker, p. 33, n. 36.

37. D.M.ᵛ ICTORI. De Rossi, *Rom. sott.*, t. III, p. 364; F. Becker, p. 33, n. 37.

38. D.M. COIVGI CARISSIME ЬASSVS MARITVS. F. Becker, p. 33, n. 38.

39. D.M. VIXIT SABINA VIRGO AN XV ET DIES. F. Becker, p. 33, n. 39.

40. D.M.PRIMILLVS VIXIT AN MEN VII K. Vermiglioli, *Ant. iscriz. Perug.*, t. II, n. 16; F. Becker, p. 34, n. 40.

41. ☙DM.PRIMITIBO BENEMERENTI QVI. Gazzera, *Iscriz. crist. ant. del Piemonte*, p. 29; F. Becker, p. 34, n. 41.

42. DDM·☧MVNDICIE PROTOGENIE·BENE. Sighardt, *Reliquien aus Rom.*, p. 30; Geiss, *Geschichte der Stadtpfarrei S. Peter*, p. 421; J. von Hefner, *Römisches Bayern.*, p. 242, cf. Becker, p. 34, n. 42.

43. D[*m*] LVCIO·VAL[*Aga*]THOPOC[*bene*]. F. Becker, p. 37, n. 43.

44. D.MS.FILIO DVLCISSIMO NICEROTI. Apianus et Amantius, *Inscriptiones sacrosanctæ vetustatis*, p. 207; Gruter, *Thesaurus*, p. MLVI, 5; F. Becker, p. 38, n. 44; p. 43, n. 60; Muratori, *Thes.*, t. IV, p. MCMXVI.

45. D.M.PVER TATIANVS DISCESSIT·DE. Gruter, *Thes. inscr.*, an. 1603, p. MLX; F. Becker, p. 38, n. 45.

46. D.M.S.☧ CAESONIVS SALVIVS VONE. Bosio, *Rom. sotterr.*, p. 564; Aringhi, *Rom. subt.*, t. II, p. 151; Fabretti, *Inscr. antiq.*, cl. VIII, 564; Boldetti, *Osservaz.*, l. II, c. XI, p. 459; F. Becker, p. 38, n. 46.

47. GAVDENTIO FECERVM... DM. Bosio, p. 505; Aringhi, t. II, p. 118; F. Becker, *Die Inschriften*, p. 16; *Die heidenische Weiheformel D.M.*, p. 39, n. 47.

48. D.M. EVFROSINE COIVGI KARISSIMO. Fabretti, *Inscr. antiq.*, cl. VIII, 563; F. Becker, p. 39, n. 48.

49. D M.☧V KAL.IVN IVLIA NICE PATER. Fabretti, *loc. cit.*, cl. VIII, 572; F. Becker, p. 39, n. 49.

50. M.D. SOSSIO PRISCO FILIO DVLCISSIMO. Fabretti, *loc. cit.*, cl. VIII, 581; F. Becker, p. 40, n. 50.

51. D.M.S.FELICISSIME ET PASTORI FILIS. Fabretti, *loc. cit.*, cl. VIII, 565; F. Becker, p. 40, n. 51.

52. D.M.PVBLILIA EVHODI A PVBLILIO. Fabretti, *loc. cit.*, cl. VIII, 579; F. Becker, p. 40, n. 52.

53. D☧M.TVLLIE CASTE VERE CASTE. Fabretti, *loc. cit.*, cl. VIII, 564, n. 107; F. Becker, p. 41, n. 53.

54. D☙M.S.IANVARIVS. Boldetti, *Osservaz.*, p. 459; F. Becker, p. 41, n. 54.

55. DM.TIGRDAS.ANOS VIIII.VIX.ANOS. D'après Boldetti, F. Becker, p. 41, n. 55.

56. M.S.D.FELICITAS.FILIO.SVO.BENEM-. Boldetti, *Osservaz.*, p. 460; F. Becker, p. 41, n. 56.

57. D.M. PATROATA·ET FILIA MATRI. F. Becker, p. 42, n. 57.

58. D.M. IVLIA SOROR FRATRI SVO DVLCISSIMO. Boldetti, p. 460; F. Becker, p. 42, n. 58; Muratori, *Thes.*, t. IV, p. MDCCCXCI.

59. D.M.XANTIACE IN PACE. F. Becker, p. 42, n. 59.

60. D.M.SECVNDINVS FRATRI SVO VICTORINO. Muratori, *Thes.*, t. IV, p. MCMXXXVIII; F. Becker, p. 43, n. 61.

61. D.M. IN PACE VICTORIA DORMIT FILIVS. Boldetti, *Osservaz.*, p. 461; Muratori, *Thes.*, t. IV, p. MCMLVII; F. Becker, p. 43, n. 62.

62. D.M. PRIME COMPARI DVLCISSIME VIXIT. Boldetti, p. 461; F. Becker, p. 43, n. 63.

63. D.M. VENERIVS MOMELITIO B... TI FE. Boldetti, p. 461; F. Becker, 43, n. 64.

64. D.M.S.LAEVIA· FIRMINA MATER VETTIAE Boldetti, p. 461; Muratori, p. MDCCCXCVI; F. Becker, p. 44 n. 65.

65. D.M.ABVNDANTIA VIXIT ANNIS VIII. Boldetti, p. 461; F. Becker, p. 44, n. 66.

66. D. M. P. LIBERIO VIXIT ANI N̄.V.MENS. Boldetti, p. 83, 461; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, n. 24; Rœstell, *Beschreibung der Stadt Rom.*, t. I, p. 371; cf. F. Becker, p. 44, n. 67.

67. LEO IN PACE DM. LEONTIVS LEA F. Boldetti, *Osservaz.*, p. 462; F. Becker, p. 45, n. 68.

68. D.M. BONONIA QVAE VIXIT CVM VIRGINIO. Muratori, *Thes.*, p. MDCCCXLVI; F. Becker, p. 45, n. 69.

69. D.M. LEONTIE CONIVGI AVXANON MA-. Muratori, p. MCMI, 3; Passionei, *Iscr. antiq.*, p. 120; F. Becker, p. 45, n. 70.

70. D.M. RENATE BENEMERENTI QVE VIXIT. Muratori, p. MCMXXXI; F. Becker, p. 45, n. 71.

71. D.M.YPPOLITVS.Q.V.ANN.XIII.M.VIII.DP. Muratori, p. MCMLXIII; F. Becker, p. 46, n. 72.

72. Θ.K.CELESTINA. Lupi, *Epit. Sev.*, p. 105; F. Becker, p. 46, n. 73.

73. D.▨. ILARITATI ME ▨. Lupi, p. 37; F. Becker, p. 46, n. 74.

74. D.M.CALOTYCE. OCTABIANO. COIVGI. Morcelli, *Opp. epigr.*, t. II, p. 71; F. Becker, p. 46, n. 75.

75. D.M.+.IN HOC TVMOLO REꟼVIISCIT BONE. L.-W. Ravenez, *L'Alsace illustrée de Schœpflin*, t. III, p. 211, pl. XIX; Steiner, *Inscr. Dan. et Rh.*, n. 2076; *Sammlung und Erklärung altchr. Inschriften*, p. 58, 77; Mommsen, *Inscr. confed. Helvet. lat.*, n. 307; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 488; F. Becker, p. 47, n. 76.

76. D.+M.HIC REQVESCIT PRO[*iectus*]. E. Le Blant, t. II, p. 171, pl. 63, n. 381; F. Becker, p. 47, n. 77.

77. D+M. VIBIAE AVRELIAE KARISSIMA[*e*]. Colonna Ceccaldi, *Rev. archéol.*, 1869, t. XIX, p. 224; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6042; F. Becker, p. 48, n. 78.

78. D.+.M. T.CATONI. T.F. POL.SAVINO. C. Wachsmuth, *Mus. Rhen. nov.*, t. XXVII, p. 615; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6547; F. Becker, p. 48, n. 79.

79. +D+M+...QVIESCIT...NO☙PACIS. Guarini, *Alc. mon. ant.*, p. 13; Mommsen, *Inscr. reg. Neap.*, 1309; F. Becker, p. 48, n. 80.

80. DM. HIC REQVIESCIT IN SOMNO. Mommsen, *Inscr. regn. Neap.*, 1291; F. Becker, p. 49, n. 81.

81. D. :(:):M. SEPTENIS DECIES CVM. Chorier,

Recherches, p. 46; Collombet, *Hist. de la sainte église de Vienne*, t. I, p. 196; de Castellane, *Mém. de la soc. arch. du midi de la France*, t. II, p. 188. Cf. E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 409; F. Becker, p. 49, n. 82.

82. D.M. HIC IACET VIRGO FIDELIS. Muratori, p. MCCXXX, 3; E. Le Blant, *Inscrip. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 550, p. 307; F. Becker, p. 50, n. 83.

83. D [poisson] M. VALERIAE VICTORIAE. *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 3076.

84. D.M. GELLIAE ACINIAE MATRI. Bartolini, *Le nuove catacombe di Chiusi*, 1853, et *Dissert. dell'accad. pont. rom.*, t. XIII, 1355; F. Becker, p. 51, n. 85.

85. D⳩M.Q.VAELIO IVLIANO SIVE AEBVRIO. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 51, n. 86.

86. D⳩☧⳩M. VLPIAE VICTORIAE CONIVGI. Bartolini, *loc. cit.;* De Rossi, *Bull.*, 1868, p. 88; F. Becker, p. 52, n. 87.

87. D⳩M. NERANIAE IVLIANENI·CONIVGI. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 52, n. 87.

88. D M. NONIO VENVSTIANO PATRI. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 52, n. 88.

89. D M.L. TREBONIO SELEVCO PATRI. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 53, n. 89.

90. DM.GELLIO VICTORINO QVI VIX. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 53, n. 90.

91. D⳩M. AVR. ALEXANDRO IVN.QVI VIXIT. Bartolini, *loc. cit.;* F. Becker, p. 53, n. 91.

92. D⳩M. CAESIA BENEBOLA QVE VIXIT. Cavedoni, *Ragguaglio stor. arch. di un antico cim.*, 1852; *Ragguaglio storico arch. di due antichi cimiteri*, 1853; F. Becker, p. 54, n. 93.

93. D.M. LFONTEIAE GAVDENTIAE QVAE. Cavedoni, *loc. cit.;* F. Becker, p. 54, n. 94.

94. D.M. SILVANO NEOFITO QVI VIXIT. Apian., *loc. cit.*, p. 47; F. Becker, p. 55, n. 95.

95. D·M· AVRELIVS· MAHES· FILIVS· MARINO· Apian., *loc. cit.*, p. 41; F. Becker, p. 55, n. 96.

96. DM. VALERIVS QVI VIXIT IN SAECVLO. Gruter, p. MLX, 9; F. Becker, p. 55, n. 97.

97. D.M. DVLCISSIMO COMPARI CONTRA. Gruter, p. MLXII, 2, d'après Apian., *loc. cit.*, p. 46; F. Becker, p. 56, n. 98.

98. D.M. DIVIXTA. PATERNINI. ANCILLA. Gruter, p. MLII, 1; F. Becker, p. 56, n. 99.

99. D.M. SANCTISSIMA LVPVLA SOLVTORIO. Gruter, p. MLVI; F. Becker, p. 56, n. 100.

100. A.D⳩M.ω. VALERIA RODE VALERIAE. Garrucci, *Storia*, t. I, p. 169.

101. D.M.AVRELIAE AMPLIATAE CONIVGI. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 120, pl. X, n. 1.

102. D.M.AVRELIO FLORENTINO. Cavedoni, *loc. cit.*, p. 18, n. 7.

103. D.M.SIG[*no c*]HRISTI. Duchesne et Bayet, *Mémoire sur une mission au mont Athos*, in-8°, Paris, 1876, p. 132, n. 191.

104-110. Cf. *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 11897, 11900, 11905, 12197, 17414, et *Ephem. epigr.*, t. V, p. 479, n. 1041.

Inscriptions douteuses :

1. D.M. MANNEO·PAVLO·PETRO. De Rossi, *Bull.*, 1867, p. 13; Kraus, *Rom. sott.*, 492 *Tübinger theol. Quart.*, 1867, p. 621; F. Becker, p. 58 A.

2. D.M. FLAVIAE CASTRICIAE VIRGINI. De Rossi, *Bull.*, 1876, p. 69; F. Becker, p. 59 B.

3. D.M. BONAE MEMORIAE ET DOMVI. Reinesius, *Syntagma*, cl. XX, n. 446; Muratori, p. MCMIX; Mamachi, *Orig. christ.*, 2e éd., p. 87 sq.; F. Becker, p. 58 C.

4. MERLA ET CA|| D[*ascia*]M|| ET MEMORIAE. E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 86 *a;* F. Becker, p. 59 D.

5. D.M. CORPVS MARTIAE·MARCELLINAE. Steiner, *Cod. inscr. Rom. Rhen.*, 2e éd., t. I, p. 289, 609; De Rossi, *Inscr.*, t. I, p. 307; F. Becker, p. 59 E.

6. D.M.AVRELIO·CELERI·MARITO· BENE. De Rossi, *Rom. sott.*, t. III, p. 147; F. Becker, p. 60 H.

7. D.M.Q.DOMITI·IVLIANI. F. Becker, p. 61 I.

8. D.I.B.M. APOSCLENO·LVCILLIANO⳩. Perret, *Catac.*, t. V, pl. LXXVI, 5; F. Becker, p. 62 K.

9. D⳩.C. LO·SODIONI⳩M. Lupi, *Epit. Sever.*, p. 123; F. Becker, p. 62 L.

10. D.M.BONE MEMORE VRSE CARISSIME. Lupi, *loc. cit.*, p. 135; F. Becker, p. 62 M.

11. Θ⳩Κ. ΑΕΛΙΑ·ΒΕΡΟΝΕΙΚΗ ΘΕΥΔΙΑΝΟC. Boldetti, p. 462; Muratori, p. MCCXC, 1; *Corp. inscr. gr.*, t. III, n. 6529; F. Becker, p. 63 N.

12. M. ΛΟΥΚΙΟC ΦΛΑΒΙΟC ΚΛΑΔΟC. *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9862; Ritter, *De composit. titul. christ.*, 1877; F. Becker, p. 63 O.

13. D.M.AVRELIO BALBO.VITO INTEGERRIMO. Apian., p. 278; Gruter, p. ML, 3; F. Becker, p. 64 Q.

14. D.D.S. VRNA BREVIS.GE.MINVM. Apian., p. 227; Gruter, p. MLV, 2; F. Becker, p. 65 R.

15. D.'M.ET. MEMORIAE·AETERNAE. *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1880.

16. DM.⳩ET MEMORIAE AETERNAE. Allmer, dans les *Mémoires de l'Acad. de Lyon*, 1888, t. XXV, n. 26.

VII. Formules diverses. — *Sur la formule* V.Q.F. *ou* VALEAT QVI FECIT. — Ce sigle, dit Ch. Descemet [1], est particulier aux produits des fabriques doliaires de la gens Domitia ou de ses employés; on ne le retrouve nulle part ailleurs, ni sur les inscriptions doliaires, ni, croyons-nous, sur des monuments antiques. Voir Descemet, *loc. cit.*, n. 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 65, 66, 67, 68, 69, 70 71, 72, 73, 74, 75, 76; (Q. F. V. 98), 111, 124, 185, 223, 224, 225. L'officine doliaire de Cneius Domitius Evaristus, affranchi de Lucanus et Tullus Domitius, était florissante au commencement du IIe siècle de notre ère. Ce C. D. Evaristus imprimait sur les produits de sa fabrication le symbole de la palme intercalée entre les sigles V. Q. F. Marini dit avoir vu une brique de cette officine qui, à la place des palmes intercalaires, présentait entre V et Q un symbole en forme d'étoile qui pouvait être le monogramme du Christ, ✱, et entre Q et F un symbole très fruste qui pourrait être un ἰχθύς. Cette brique, malheureusement disparue, mais que la parole de Marini suffit à garantir, devrait donc se lire : *Valeat* [*in Christo*] *Qui Fecit* [*ejus pisciculus*, i. e. *fidelis*] [2].

Le sigle d'abréviation ȣ. — On le rencontre en Gaule sur deux inscriptions [3].

L'abréviation COS, COSS. — L'abréviation de consul n'est pas écrite COS après 377 [4]; COSS caractérise de même les marbres d'assez bonne époque [5].

L'abréviation D.O.M. — Ce sigle, qui se voit encore de nos jours sur le fronton de quelques églises, n'a, quoi qu'on en ait dit [6], jamais été un indice de christianisme. Le doute n'est pas possible; nous avons en effet un marbre des catacombes sur lequel le sigle, que l'on interprète par *Deo optimo maximo*, a été enlevé au ciseau [7]. En réalité elle doit s'entendre de Jupiter [8].

L'abréviation BM. — Elle est presque spéciale à l'Italie du Nord [9]. Le tome V du *Corpus inscriptionum latinarum* en fournit de nombreux exemples.

[1] Ch. Descemet, *Inscriptions doliaires latines : marques de briques relatives à une partie de la Gens Domitia*, in-8°, Paris, 1880, p. 111, notes : *De quelques particularités épigraphiques*. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 10; *Monumenta Eccl. lit.*, t. I, n. 3205. — [3] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 12, 72. — [4] *Ibid.*, t. I, p. XI. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, proleg., p. XXI; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 469. — [6] J.-L. de Beaulieu, *Archéologie de la Lorraine ou Recueil de notices et documents pour servir à l'histoire des antiquités de cette province*, 2 in-8°, « chez Mme Vve Lenormand, » 1840-1843, t. I, p. 221 et pl. II, n. 11. — [7] Boldetti, *Osservazioni sopra alcuni cimiteri*, p. 546. — [8] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 423. — [9] E. Le Blant, *loc. cit.*, t. II, p. 154, notes 2, 3, n. 622 *a*.

VIII. De l'abréviation IHV, IHS. — Ce sujet a été abordé et traité avec étendue par divers auteurs [1]; nous nous bornerons à quelques observations. Une discussion s'est élevée sur la langue de laquelle dérivait le sigle, soit ΙΗΣΟΥΣ, soit IHESVS.

Les Pères, comme l'a fait remarquer du Cange, ont envisagé le côté mystique [2], à l'exemple du Pseudo-Barnabé [3] et de Clément d'Alexandrie [4]. Grâce à la valeur numérale de IH (= 18) on y trouvait une exégèse du nombre de la petite troupe d'Abraham, dans une guerre faite par ce patriarche contre un cheik, nommé Chodorlahomor. Il suffisait d'ajouter la lettre T dont la valeur est 300. Mais ces subtilités ne s'appuient sur aucun monument connu.

1° *Glyptique.* — Les seules gemmes antiques qui offrent quelque chose d'approchant sont deux pierres annulaires portant :

IH et IHC ΠΕΤ
ΧΘ

qui doivent se lire : IHσους Χριστος Θεος et : IHσουC ΠΕΤρος.

Ni l'une ni l'autre ne se prête à l'explication mystique, car la première donne IH = 18, et la seconde IHC = 218. D'ailleurs ces gemmes sont d'une médiocre antiquité.

Les monuments romains ont fourni ZESVS conformément au zézaiement en usage dans l'antiquité [5].

Une des formes les plus antiques du monogramme ✱, que l'on a essayé de décomposer en I et X, ne pouvant supporter cette violence, il reste qu'avant le cinquième siècle ce sigle ne peut être utilisé pour la discussion [6]. L'exemple le plus ancien serait une épitaphe découverte près de Vienne en Dauphiné, mais dont la lecture n'est pas tout à fait certaine. Jacques Spon a introduit dans son exemplaire interfolié la correction suivante. Entre XPO et DMO (ligne 8) il ajouta l'abréviation IHV [7]. La probité scientifique de Spon est au-dessus de tout soupçon, néanmoins la date de l'inscription — 491 — ne permet pas de recevoir cette lecture sans discussion.

Une autre gemme antique souvent publiée donne le monogramme sous cette forme IHC [8], et une pierre gnostique : ΗΠ [9].

Un jaspe rouge du British Museum :
IHCOYC ΘЄΟΥ ΥΙΟC ЄΤΗΡ [10].
Une sardoine du même cabinet :
IHCOYC [11].
Une pierre gravée :
IHCVC [12].

2° *Numismatique.* — Les premières monnaies qui offrent le sigle IHS sont de Justinien II (685-695 et 705-711) [13].

d N IhS ChS REX REGNANTIVM
IhS CRIST D F REX REGNANTIVM

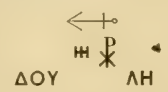
Il ne paraît pas possible de lire la première légende autrement que : d*ominus* N*oster* Ih*esu*S Ch*ristu*S etc. La lettre de la deuxième abréviation ne peut être un η et doit donc être un *h*; c'est aussi un *h* qui se trouvera alors dans la première abréviation, ces deux caractères étant identiques.

Au contraire dans la monnaie de Constantin VI (780-791) on trouve la légende suivante : Iη SVS XPISTVS NICA, qui reparaît sous Michel II, Michel III, Basile le Macédonien et Jean Zémis. Ici la seconde lettre est certainement l'η grec. Il faut remarquer d'ailleurs la corruption du langage dans cette légende, le mot NICA réunit lui aussi deux idiomes puisqu'il devait être écrit régulièrement NIKA.

3° *Épigraphie.* — Une inscription dédicatoire (de l'an 627) de l'église d'Andujar, en Espagne, commence ainsi :

IhESV CHRISTO DNO NOSTRO [14]
A Ravenne, (VIe siècle) :
VBI DEPOSVIT IHS VESTIMENTA SVA [15]
A Vérone (?) (VIIIe siècle) :
IN N DNI IHV XPI DE DONIS [16]
A Rome (IXe siècle) :
DNS NOSTER IHS XPS [17]
IHV XPI [18]
Diptyque de Rambona :
EGO SVM IHS NAZARENVS [19]
A Rome (1205) :
DOMINI NOSTRI IhV [20] XPI [21]
A Mauléon, en Poitou (1220) :
+ ✱ IHESVS ✱ [22]

Comme pour plusieurs autres problèmes, les textes épigraphiques permettent de remonter beaucoup au delà des limites où s'arrêtent les textes d'autre nature. Le P. Lupi donne le sigle suivant :



qu'il traduit : ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΔΟΥΛΗΝ, *servante de Jésus-Christ* [23].

Marangoni [24] donne une autre épitaphe, sur laquelle il

[1] J. Allegranza, *De monogrammate D. N. Jesu Christi*, in-4°, Milano, 1773; Vettori, *De vetustate et forma monogrammatis ss. nominis Jesu dissertatio*, in-4°, Romæ, 1747; C. Cavedoni, *Dell' origine e valore della scrittura compendiosa IHS del sacrosanto nome di Gesù* dans les *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, in-8°, Modena, 1846, série III, t. III, p. 50-68; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I. Cf. *Nouveau traité de diplomatique*, in-4°, Paris, 1750-1765, t. III, p. 541; Casley, *A catalogue of the King's library*, in-4°, London, 1735, t. V, part. 2, p. 352-353; P. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure, trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 263. — [2] Du Cange, *De inferioris ævi numismatibus*, § 28; cf. C. Cavedoni, *loc. cit.* — [3] *Epist.*, n. 9, éd. Funk, t. I, p. 30. — [4] *Stromata*, VI, 11, *P. G.*, t. IX, col. 305. — [5] P. Buonarotti, *loc. cit.*, p. 52. — [6] J. Allegranza, *loc. cit.*, p. 41; C. Cavedoni, *loc. cit.*, p. 55; *Bullettino archeologico*, 1843, p. 152-153; 1845, p. 30. — [7] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 436. — [8] Aringhi, *Roma subterranea*, l. V, c. IX, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1659, t. II, p. 47. — [9] Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, s. d., t. II *b*, pl. CLXVII, p. 370. — [10] et [11] C. W. King, *Antiq. gems.*, in-8°, London, 1860, p. 352. — [12] Macarius, *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur* edit. R. Garrucci, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1856, p. 7. — [13] J. Eckhel, *Doctrina veterum nummorum*, in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. VIII, p. 228; L. de Saulcy, *Classement des suites monétaires byzantines*, in-8°, 1838-1840, pl. XII. — [14] H. Florez, *España sagrada*, in-4°, Madrid, t. XII, p. 366, cf. t. II, p. 207; G. Marini, *Inscriptiones christianæ*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 87, n. 2; H. Florez, *loc. cit.*, t. II, p. 35. — [15] J. J. Ciampini, *Vetera monimenta, in quibus præcipue musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur*, in-fol., Romæ, 1690, part. I, pl. 69. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7793, IHM. — [16] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, n. 1749, p. 181. — [17] G. Marini, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati*, in-fol., Roma, 1805, p. 215. — [18] J. J. Ciampini, *loc. cit.*, part. II, p. 112. — [19] P. Buonarotti, *loc. cit.*, p. 257, 263, 273. — [20] Dans cette inscription la haste de h est combinée avec le trait horizontal, signe d'abréviation, de manière à former un croisillon. Même emploi dans un ms. de la fin du VIIIe s., *Nouveau traité de diplomatique*, t. III, p. 142, pl. XLII, et dans un ms. du Chapitre de Vérone. Cf. Attonis ep. Vercellens. *Opera*, t. I, p. VII, éd. Burontii del Signore, et dans *P. L.*, t. CXXXIV, col. 9 sq. — [21] Oderici, *Sylloge*, p. 275. — [22] *Revue de numismatique*, t. III, p. 196. — [23] A. Lupi, *Epit. Sev. mart.*, § XIV, p. 137; Muratori, *Thes.*, p. MCMLIV, 8. — [24] Marangoni, *Act. S. Victorini*, p. 115.

lit : Ī H̄....☧. *Jesus Christus.* Et une inscription de la voie Tiburtine finit par cette ligne :

ΔΟΥΛΟC ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ЄΙΗCΟΥ ☧ [1]

4° *Diplomatique.* — Les diplômes du VIIIe siècle montrent la lettre *h* dans l'abréviation. Deux diplômes du milieu de ce siècle portent *Jhesu* [2], un troisième, de 977, porte *Jeshu Xpo* [3]. Cavedoni dit que la forme *Jhesu* est plus fréquente que *Jesu* dans l'histoire de Nonantola et les *Memorie storiche* de Tiraboschi [4].

Casley soutient que les manuscrits scripturaires latins contiennent Ihs̄, Ihū, Ihm̄, avec l'*h* latine, et cela depuis le VIe siècle [5]; il est vrai que cette information est bien ancienne dans une science qui a reçu d'immenses accroissements, mais aucune statistique ne permet encore d'utiliser les indications éparses dans les mss. et les fragments publiés.

Dans un ms. de Saint-Germain-des-Prés, l'abréviation grecque a influé sur l'abréviation latine du texte en regard, on lit donc K̄C̄ ĪC̄ dans le texte grec et dn̄s ĪC̄ dans le texte latin [6]. Les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique* citent l'exemple *HIESVS filius Sirach,* dans un ms. du VIIIe siècle [7].

5° *Patristique.* — Saint Damase tourne la difficulté [8] :

I n rebus tantis Trina conjunctio mund I
E rigit humanum sensum laudare venust E
S ola Salus nobis et mundi summa Potesta S
V enit peccati nodum dissolvere fruct V,
S umma Salus cunctis nituit per secula terri S.

Saint Jérôme, interprétant le nom de *Jesus, Salvator, sive Salvaturus,* écrit ce qui suit : *Ut I litteræ servaremus ordinem, aspirationem H in plerisque omisimus, licet eam grammatici non putent litteræ loco habendam* [9].

6° *Coupes gravées :*

CRISTV ZESVS [10]
ZESVS CRISTVS [11]
ZESVS [12]

7° *Origine de* IHS. — On pourrait citer d'autres exemples sans sortir de l'antiquité, et l'intérêt qu'ils présentent est de donner à notre sigle sa date parmi les plus anciens. On s'est efforcé de prouver que l'origine de IHS était latine, nous n'y contredirons pas, mais nous constaterons que jusqu'à cette heure on n'a trouvé ni un texte, ni un argument assez formel pour clore le débat. C'est ce texte ou cet argument que nous attendrons pour prendre parti.

Cavedoni tenait pour l'origine latine et voyait dans la lettre H non l'*êta* grec, mais une aspirée [13]. Le P. Garrucci soutient l'avis contraire [14]. Mais dans les sciences positives on fait usage de raisons et non d'*autorités* Un grammairien du VIe siècle, Dynamius, croyait à l'origine grecque de l'H : *In sacris paginis, præter XXIII litteras alphabeti latini, usi sumus* XP *in Christi nomine, in* IHV, H, *et in Apocalypsi* A *et* ω [15]. Plus tard, l'évêque Jonas répond à Amalaire qui l'avait consulté pour savoir s'il faut écrire IHC ou IHS : *Sicut* X *et* P *græcis litteris et alia qualicumque latina convenienti superioribus scribitur nomen Christi, ita* I *et* H *addita convenienti latina scribitur* IHS [16]. Cette question paraît avoir fort préoccupé Amalaire, elle allait bien d'ailleurs à son tour d'esprit [17]. Un autre de ses correspondants recourut jusqu'à Porphyre le philosophe : *Porphyrius philosophus nomen Jesu in anacrostica sua latine scribit hoc modo* IHSVS *quem novimus utriusque linguæ peritissimum fuisse; usus videlicet* heta *græca littera pro* H *longa, quam græci in lingua propria pro* I *longa semper sonant : latini vero pro* Є *longa. Alia vero ratione imitantes Hebræos Jesum pronuntiamus non per aspirationem sed per* H *græcum scribentes.* Au IXe siècle, Druthmar, moine de Corbie, écrit touchant le sigle : *Scribitur cum tribus litteris, id est* iota, *et* e *longa et* sigma [18].

IX. LE SIGLE X M Γ. — Ce sigle a été étudié à plusieurs reprises, un de ses derniers interprètes l'a rendu : Χριστὸν Μαρία γεννᾷ [19]. Cette lecture est plus ingénieuse que probable. L'interprétation commune [20] est Χριστὸς Μιχαὴλ Γαβριήλ. Ce sigle se rencontre dans l'épigraphie chrétienne de Syrie (il n'apparaît qu'exceptionnellement sur les monuments situés au nord du Taurus [21], cependant on trouve quelques pierres très dispersées qui le reproduisent); à Athènes (provenance inconnue) [22]; à Thessalonique [23]; à Bostres [24], en Arabie; en Sicile, à Syracuse [25]; d'autres exemplaires ont été trouvés à Thèbes dans une inscription copte [26] et en Syrie par Waddington. Ces derniers, au nombre de sept, sont datés et montrent que ce sigle a été employé entre la seconde moitié du IVe siècle et le commencement du VIe [27]. On le trouve encore en Phénicie [28] sur un titulus daté de l'année 401; enfin à Rome sur une tuile trouvée dans l'*emporium* [29]; depuis on en a découvert 66 exemplaires sur le toit de Sainte-Marie Majeure [30]. La présence d'un exemplaire unique à Rome avait fait préjuger à De Rossi que cette brique y avait été apportée à cause du lieu de la trouvaille, l'*emporium*, proche du *Monte Testaccio,* où venaient s'amonceler tous les débris des poteries importées à Rome. Le petit objet étant une brique, non une amphore, ce qui eût mieux expliqué sa présence, le P. Bruzza pensa qu'il avait pu faire partie d'une cargaison servant à lester un navire [31]. Cette explication paraît contestable depuis la découverte d'un lot de briques bien entières, munies

[1] *Gli studi in Italia,* anno VI, t. II, fasc. 2. — [2] G. Marini, *Papiri diplomatici,* n. VII, VIII. — [3] *Ibid.,* n. CIV. — [4] C. Cavedoni, *loc. cit.,* p. 59. — [5] J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ, seu veteris italicæ nunc primum in lucem editum ex codd. manuscript. aureis, argenteis, purpureis. aliisque plusquam millenariæ antiquitatis,* in-fol., Romæ, 1749, t. II, p. 576, 588, 599; Laurent a Turre, *De codice Evangel. Foroiul.,* p. 9; *Nouv. traité de diplom.,* t. III, p. 142, 146, 193, 195, 687; cf. Cavedoni, *loc. cit.* — [6] J. Bianchini, *loc. cit.,* t. II, p. 589. — [7] T. III, p. 213. — [8] *Carmen,* IV et V. Cf. *P. L.,* t. XIII, col. 377 sq. — [9] *De nomin. hebr.,* éd. Vallarsii, t. III, p. 91. — [10] *Monum. Eccl. lit.,* t. I, p. 3563. — [11] *Ibid.,* t. I, p. 3564, 3618, 3685. — [12] *Ibid.,* t. I, p. 3678. — [13] C. Cavedoni, *Origine e valore, Bibl. catt.,* t. XII, p. 161; t. XXX, p. 155 sq., et dans le *Messaggero di Modena,* 11 août 1855. — [14] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1872, t. I, p. 164. — [15] A. Mai, *Nova bibliotheca Patrum,* in-4°, Romæ, 1852, t. I *a,* p. 186. — [16] L. d'Achery, *Spicilegium,* in-fol., Parisiis, 1723, t. III, p. 330. — [17] Voy. le texte dans Garrucci, *loc. cit.,* p. 165. — [18] *Expositio in Matth.,* c. I; cf. *P. L.,* t. CVI, col. 1263 sq. — [19] T. Reinach, dans la *Byzantinische Zeitschrift,* in-8°, Leipzig, 1900, p. 60. Cf. Lebas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure,* in-4°, Paris, p. 504 : Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς. — [20] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1870, p. 17 sq.; M. de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse. Syrie centrale,* in-fol., Paris, p. 90; C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis,* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 49; Fr. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure,* extrait des *Mélanges de l'École française de Rome,* in-8°, 1895, p. 16; Crostarosa, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.,* Roma, 1896, t. II, p. 55 sq.; Perdrizet, *Inscriptions de Thessalonique,* dans *Mélanges de l'École française de Rome,* 1900, p. 228. — [21] Fr. Cumont, *loc. cit.,* p. 16. Cf. *Bulletin de correspondance hellénique,* 1878, t. II, p. 31 sq.; Dittenberger, *Corpus inscriptionum Atticarum,* 1882, t. III, n. 3536, et, pour la région au nord du Taurus, voy. Fr. Cumont, *loc. cit.,* n. 9, 38, 72, 91. — [22] C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis,* n. 45. — [23] Perdrizet, *loc. cit.,* p. 228, n. XII. — [24] *Corp. inscr. græc.,* n. 9144, cf. n. 9273. — [25] *Ibid.,* n. 9455. — [26] C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten,* in-fol., Berlin, 1849-56, part. VI, pl. 102, n. 3. — [27] Le Bas et Waddington, *Voy. arch. en Grèce et en Asie Mineure,* n. 2660, an. 377; n. 2663, an. 399; n. 2665, an. 420; n. 2691, an. 479; n. 2299, an. 516; n. 2145, 2674. — [28] E. Renan, *Mission de Phénicie,* in-fol., Paris, p. 592. — [29] De Rossi, *loc. cit.,* 1870, p. 7-32, pl. III, 2; *Corp. inscr. lat.,* t. XV, n. 2415. — [30] Crostarosa, *loc. cit.,* p. 55-56, 79 sq. et pl. p. 55. — [31] De Rossi, *loc. cit.,* 1870, p. 21-22.

de la même estampille doliaire, en place depuis quinze siècles sur le toit de la basilique libérienne. La proportion de ces tuiles dans le nombre total de celles qui ont dû servir a couvrir l'édifice est d'un quart environ. L'officine qui fabriquait ces tuiles paraît donc pouvoir être fixée à Rome ou à proximité.

A. Kirchhoof[1] et C. Cavedoni[2] n'ont hasardé aucune explication du sigle Χ. Μ. Γ. qui est surmonté du signe d'abréviation dans le titulus copte : Χ̄. Μ̄. Γ̄. et que l'on trouve en Syrie isolé entre deux croisillons[3], ou bien en guise de formule initiale ou de finale[4], et enfin intercalé dans cette formule : εἷς Θεὸς μόνος[5].

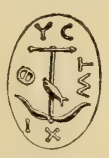
Waddington proposa l'interprétation suivante Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθεὶς qui rappelait la formule du symbole et écartait l'apparence d'égalité établie entre le Christ et deux anges. Cette dernière observation paraît résulter d'une orthodoxie trop timorée, car les Pères apostoliques saint Justin[6], Athénagore[7] rapprochaient sans difficulté le culte rendu au Verbe et le culte rendu aux anges. En outre, les monuments épigraphiques mettent sur la voie de l'interprétation. La tour de Oumm-el-Djemâl, en Syrie, porte, inscrites sur trois faces et se répondant les unes aux autres, ces inscriptions :

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ , ΓΑΒΡΙΗΛ , ΟΥΡΙΗΛ[8]

Sur le fronton de la porte d'une église ancienne, à Galb-Louzeh, entre Antioche et Alep, on lit, sous deux bustes sculptés, les noms : ΜΙΧΑΗΛ , ΓΑΒΡΙΗΛ[9].

Enfin, à Syracuse, on trouve la quadruple empreinte d'un sceau portant +ΜΓ, qu'il faut lire sans hésitation ΧΜΓ[10], appliquée sur la chaux répandue sur des briques fermant une sépulture. La paléographie de ce sceau le place au ve siècle.

Une gemme du musée de Berlin porte les lettres ΧΙΘΥC ΜΤ autour d'une ancre surchargée du poisson (fig. 41).



41. — Gemme du Musée de Berlin.
D'après le *Bullett. di arch. crist.*, 1870, pl. VII, 2.

Il faut interpréter cette légende : Χριστὸς Ἰησοῦς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, et : Χριστὸς Μιχαὴλ Γαβριὴλ[11].

La difficulté que l'on tire de T pour Γ n'est pas insoluble. Il ne manque pas d'exemples de ces sortes d'erreurs : G pour C, T pour I, Q pour O, F pour E[12]. Ce petit objet nous permet de relever la date du sigle ΧΜΓ, car on ne saurait faire descendre cette gemme au delà des premières années du IVe siècle.

Avec plus de certitude nous donnons une inscription du *pandocheion* de Deir Sem'an[13].

+ ΧΜΓ. Ἐγέν(ετο) τοῦτο τὸ πανδ(οχεῖον)
ἐν [μηνὶ] Πανήμωι β´ τοῦ ζκφ´ ἔτους.
Χ (ριστ)ὲ βοήθι. Σιμεωνης τοῦ...... ἐποίησεν.....

Cette inscription et celle de Qalb Louzeh appartiennent à la même région. D'autres viennent achever la démonstration. Les orientaux tiennent les archanges comme assistants au trône du Christ. Il suffit de se rappeler la représentation si fréquente qui se nomme ἡ σύναξις τῶν ἀρχαγγέλων, « la réunion des archanges ». On y voit le Christ jeune, assis sur un trône gardé par les archanges debout, nimbés, et désignés par leurs initiales[14]. « Il n'est pour ainsi dire pas d'église grecque, remarque Didron, dont l'iconostase ne porte une de ces compositions. » Nous rappellerons enfin, avec M. de Vogüé, l'ancienne église de Constantinople, aujourd'hui mosquée, dite *Kahiré Djamissi* ; l'archivolte de la porte d'entrée portait trois bustes en relief, celui du Christ au centre et des archanges Michel et Gabriel de chaque côté, désignés par leurs noms[15]. Le sigle ΧΜΓ paraît avoir été d'un usage général en Syrie du IIIe au VIIe siècle[16].

Nous ne dirons qu'un mot d'une explication que l'on a proposée d'après laquelle ΧΜΓ eût été une date. On a relevé à Deïr Sanbil (Syrie centrale) l'inscription suivante :

Α⳨ω
ΧΜΓ
Η
ΕΤΟΥCΙΨ ΜΛΩΟΥ
ΔΚЄΤΕ ΛΕϹΒ▨▨ΤΟ
ΕΡΓΟΝ + ΗΛΙΑΔΟΥ

Il est évident que le sigle précédant une date véritable ne saurait être lui-même une date[17]. Cette inscription se rapporte au 24 août 399 (= 24 lons 710, ère des Séleucides).

C'est à titre de supplément d'information que nous en rapprochons une inscription sur marbre pentélique trouvée à Athènes[18] :

ΧΜΓ Α+Ω ΟΘΕΝ}[ἀπέδρα] }ΛΥΠΗ CΤЄΝΑΓΜΟΙ
ЄΧЄΙΑΝΑΠΑΥCΟΝ}[τὴν ψυχήν, κ.]}ΥΡΙЄΜΟΥΔΟΥΛΟΥΘ
ЄΟΥΤΑΛЄΠ}[ώρου.....] . }Ο ΓЄΝΟΙΤΟΝΗΜΑ

X. Deux inscriptions abrégées. — On peut ajouter à cette dissertation deux curiosités épigraphiques qui appartiennent à notre sujet.

1° Une inscription gravée sur un roc calcaire de la région centrale des Pyrénées, à 300 mètres environ du village actuel de Cierp, se compose de deux mots gravés à deux reprises, à deux mètres environ au-dessus du sol actuel. La paléographie indique le Ier ou le IIe siècle de notre ère :

(0m10) MONS	MONS
(0m10) CCAAVVSS	CCAAVVSS

Il est probable que le redoublement des lettres CAVS (= *cavus*) devait marquer la répétition produite par l'écho de la caverne. C'est un cas nouveau d'abréviation marquant un pluriel. CC, AA, VV, SS, = *cavus, cavus*[19].

2° On a cru voir dans le mot ANANISAPTA les initiales de la prière suivante : *Antidotum Nazareni Auferat Necem Intoxicationis, Sanctificet Alimenta Poculaque Trinitas Alma.* Quoique ces sortes de compositions ne soient pas sans exemple, puisque J.-B. De

[1] A. Kirchhoof, *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9144. — [2] C. Cavedoni, *Annotazioni al fascicolo 2 del vol. IV del Corp. inscr. græc.*, extrait des *Opuscoli religiosi letterari etc. di Modena*, t. VIII, p. 18. — [3] Le Bas et Waddington, *Voyage arch. en Grèce et en Asie Mineure, Inscript.*, t. III, p. 2672. — [4] *Loc. cit.*, n. 1936, an. 2145, 2663, 2665, 2691. — [5] *Loc. cit.*, n. 2660. — [6] S. Justin, *Apol.*, I, 6, éd. Otto, 1847, t. I, p. 14-16. — [7] Athénagore, *Suppl. pro Christ.*, c. X, éd. Otto, 1851, p. 48-50. — [8] Le Bas et Waddington, *loc. cit.*, p. 486, n. 2068. — [9] M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, in-fol., Paris, p. 136. — [10] Gualterius, *Tabulæ antiquæ Siciliæ et Bruttiorum*, in-4°, Messanæ, 1624, p. 104 ; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9455 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 115 sq. et pl. VII, 1 ; G. Kaibel, *Inscr. gr. Sicil. et Italiæ*, n. 72. — [11] Tœlken, *Erklærendes Verzeichniss der antiken Steine des k. preuss. Gemmencabinets*, Berlin, 1835, p. 457 ; A. Kirchhoof, *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9079 ; Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866, p. 82 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 119 sq., pl. VII, 2. — [12] G. Marini, *Atti e monumenti degli fratelli Arvali*, p. LXXXIII. — [13] M. de Vogüé, *loc. cit.*, p. 128, pl. 114. — [14] A. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, trad. du manuscrit byzantin, « Le guide de la peinture, »* par P. Durand, in-8°, Paris, 1845, p. 265, fig. LXXII. — [15] M. de Vogüé, *loc. cit.*, p. 91. — [16] *Ibid.* — [17] M. de Vogüé, *loc. cit.*, p. 109. — [18] C. Bayet, *loc. cit.*, p. 48, 87, pl. III, 1. — [19] E. Barry, *Note sur une inscription inédite de la région centrale des Pyrénées* (ancienne *Civitas Convenarum*), dans la *Rev. archéolog.*, 1878, nouv. série, t. XXXV, p. 41.

Rossi a cru pouvoir interpréter **AAIKCBBIN** par : *Ave Anima Innocens Kara Coniux Bi Bas In Christo,* il y a peu de chances que le mot en question veuille dire autre chose que *Anani,* dont la lecture n'est pas douteuse, et *Sapta* pour *Sabaoth,* ce qui donnerait un sens plausible : *Exauce-moi, ô Dieu Sabaoth,* ce qui est en harmonie avec les textes d'épigraphie glyptique ou numismatique qui contiennent ce terme dont on avait fait un talisman contre les maladies [1]. H. LECLERCQ.

ABSIDE. — I. Étymologie. II. Témoignages. III. Disposition. IV. Historique. V. Types. VI. Temples païens convertis en églises. VII. Classement des absides.

L'abside est une construction qui termine le chœur d'une église, soit par un hémicycle, soit par un mur plat, soit par un mur polygonal. Ce nom a été attribué, par extension, au chevet et aux chapelles circulaires ou polygonales des transsepts ou du rond-point. Le terme de chapelles absidales doit être réservé aux édicules ceignant l'abside.

I. ÉTYMOLOGIE. — Ἀψίς ou ἁψίς, objet *quelconque* en forme de cercle ou de demi-cercle; en latin *absis, absida, apsida.* On disputait il y a deux siècles sur l'emploi de *b* ou de *p* et Ciampini abandonnait à ceux que ces questions intéressent le soin d'y répondre [2]. Nous ferons comme lui. *Absida est hemispherium* (Papias); *Emisperium absida* (Gloss. lat. ms. cité par du Cange); *Absides id est circuli* (Honorius d'Autun, *De imagine mundi,* l. I, c. LXXVII); Durand dans son *Rational* cite une des anciennes appellations : *Exedra est absida, sive volta.* On trouve encore *conchula bêmatis.* Aelfric dans le gloss. saxon : *Absida,* sive ꝩealt cleofa *ou* portic, c'est-à-dire *rotunda concameratio vel porticus.* Isidore : *Utrum absidam ou absidem dicere debeamus, hoc verbi genus ambiguum quidam doctorum existimant* [3].

II. TÉMOIGNAGES. — Le plus ancien témoignage que nous connaissons dans la littérature chrétienne est celui qui se lit dans les actes de Théodote d'Ancyre († 303) [4]. Le saint voulut un soir aller prier à l'église des patriarches, il trouva que les païens en avaient muré la porte, alors il se prosterna au dehors près de la conque (*concha*) où se trouvait l'autel. Saint Jérôme dit que le mot propre à cette partie de l'église est celui d'abside [5]. A partir du IVe siècle les témoignages sont nombreux et formels [6].

III. DISPOSITION. — La disposition et la destination de l'abside s'expliquent par les origines historiques des lieux de prières des chrétiens depuis la paix de l'Église, en 313. C'est à tort qu'on cherche quelquefois à ménager aux institutions et aux usages un développement régulier et continu, développement qui les amène à l'état où ils sont devant nous. Parfois les circonstances changent si complètement et si brusquement que la société a le devoir de s'adapter, beaucoup plus rapidement qu'à l'ordinaire, aux conditions nouvelles qui lui sont faites. Ce fut ce qui arriva lorsque s'accomplit la révolution politique et religieuse que consacrait l'édit de Milan. Soudain on passait de catacombes étranglées à la spacieuse installation des basiliques (voy. ce mot). Le cérémonial un peu étriqué se dilata tout à coup dans la liturgie pontificale jusqu'à égaler l'ampleur magnifique des triomphes romains. Sans doute, on ne répudia ni le passé, ni les usages qui survivaient toujours et se confondaient avec les rites de la liturgie, mais, lorsque d'une chambre étroite, toute en longueur avec une niche au fond, on passa dans une basilique, d'instinct, l'évêque et ses clercs se répandirent dans l'hémicycle et s'y installèrent; puis, comme tout avait changé, les noms changèrent aussi, et la pauvre niche devint l'éblouissante abside. Ces basiliques, qui formèrent au christianisme triomphant ses premières grandes églises [7], servaient à la fois de tribunaux et de bourses de commerce. L'édifice était divisé en trois parties égales dans le sens de la longueur par deux rangs de colonnes parallèles [8]. A l'extrémité de ces trois galeries réservées à la foule se trouvait un espace peu profond qui se terminait par un enfoncement semi-circulaire placé devant la galerie centrale. Cet hémicycle était réservé au premier juge et à ses assesseurs qui y avaient leurs sièges. Ce fut là que l'évêque prit séance et son collège de prêtres vint se ranger sur les bancs adossés de chaque côté de l'abside; c'était le *presbyterium* devant lequel on dressa l'*autel.* L'espace, réservé autrefois aux avocats, entre l'abside et les nefs, devint une enceinte privilégiée pour les chantres et les clercs; on la désignait sous le nom de *chœur.* Outre sa destination principale, une circonstance matérielle suggéra une destination secondaire. Le sol de l'abside se trouvait toujours relevé au-dessus de celui du reste de la basilique; on en profita pour placer les cryptes à cet endroit; par suite de cette disposition, dans les églises de fondation ancienne, le niveau de l'abside fut surélevé de plusieurs marches au-dessus du sol de la nef et des transsepts, comme on peut le voir à Saint-Denys en France et à Saint-Benoît-sur-Loire [9]. Dans la catacombe de Saint-Jean à Syracuse, le tombeau d'Adelfia fut découvert sous l'abside (IVe siècle) [10]. A l'époque romaine, l'abside fut désignée par des synonymes comme *hémicycle, exèdre,* qui indiquaient tous la forme semi-circulaire [11]. Pour les écrivains anciens les termes : *exèdre, hémicycle, abside,* sont synonymes. Saint Augustin nomme exèdre le lieu où est posée la chaire de l'évêque : *in gradibus exedræ, in qua de superiore loquebar loco* [12], cette disposition matérielle se rendit par le mot : *absis gradata* [13]. L'abside prit dans les églises une dignité particulière à cause de la célébration de la liturgie; à Tours, on lisait sur l'abside de la basilique de Saint-Martin cette inscription [14] :

QVAM METVENDVS EST LOCVS ISTE VERE TEM[PLVM
DEI EST ET PORTA COELI

A Narbonne, une inscription monumentale relatait, entre autres choses, la durée de la construction de l'abside [15] :

ANNO II· VII· ID· OCTB· ABSID P· F· MONTANVS [SVBD

Dans la catacombe juive de Venosa on trouve le mot abside employé dans le sens de niche sépulcrale [16] :

ABSIDA VBI
CESQVI FAVS
TINVS PATER

[1] E. Le Blant, dans la *Revue de numismatique,* 1891, p. 250; 1894, p. 92; *Rev. archéol.,* 1892, p. 60; M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie dans les Mém. de l'Acad. des Inscrip. et belles-lettres,* 1897, t. X, p. 389. — [2] J. J. Ciampini, *Vetera monumenta in quibus præcipue musiva opera, sacrarum profanarumque ædium structura, dissertationibus iconibusque illustrantur,* in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 8. — [3] Cf. Isidorus, *Etymol.,* l. XV, c. VIII, *P. L.,* t. LXXXII, col. 549. — [4] D. Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Paris, 1689, p. 361. — [5] S. Jérôme, *In epist. ad Ephes.,* l. II, *P. L.,* t. XXVI, col. 475 sq. — [6] Voy. du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* à ce mot. — [7] Pour les dimensions pendant la période précédente, voy. ÉGLISES. — [8] Voy. M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle,* in-fol., Paris, 1865-1877, pl. VII : Prétoire de Mousmieh. — [9] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle,* in-8°, Paris, 1854-1869, t. I, au mot *Abside.* Pour Saint-Pierre d'Auriol, voy. Texier et Pullan, *Architecture byzantine,* in-fol., London, 1864, p. 102. — [10] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* Roma, 1872, p. 81. — [11] Ch. Lenormant, *Mémoires sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans la Lesché de Delphes,* gr. in-8°, Bruxelles, 1864, p. 12 sq. — [12] S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XXII, c. VIII, *P. L.,* t. XLI, col. 700 sq. — [13] Id., *Epist.,* XXIII (al. CCIII), 3, *P. L.,* t. XXXIII, col. 92. — [14] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 241. — [15] *Ibid.,* n. 617. — [16] O. Hirschfeld, dans le *Bullet. dell' Instituto di corrispondenza archeologica di Roma,* in-8°, Roma, 1867, p. 150; *Gazette archéologique,* in-4°, Paris, 1882, p. 39.

Germain, patriarche de Constantinople [1], interprète ce mot dans le même sens lorsqu'il la désigne sous le nom de κόγχη τοῦ θυσιαστηρίου, c'est-à-dire cette partie dans le temple où s'accomplissent les choses saintes. Procope a décrit avec élégance et précision l'abside de Sainte-Sophie : Οἰκοδομία τις ἐκ γῆς ἀνέχει, οὐκ ἐπ' εὐθείας πεποιημένη, ἀλλ' ἐκ τῶν πλαγίων ὑπεσταλμένη κατὰ βραχύ, καὶ κατὰ μέσα ὑποχωροῦσα, ἐπὶ σχῆμά τε κατὰ ἥμισυ τὸ στρογγύλον ἰοῦσα, ὅπερ οἱ περὶ τὰ τοιαῦτα σοφοὶ ἡμικύλινδρον ὀνομάζουσιν, ἐς ὕψος ἀπότομον ἐπανέστηκεν. Ἡ δὲ τοῦ ἔργου τούτου ὑπερβολὴ ἐς σφαίρας τεταρτημόριον ἀποκέκριται. « Une construction surgit de terre, elle ne suit pas la ligne droite, mais s'infléchit doucement jusqu'à son milieu, où elle commence son mouvement de retour, et, dessinant la forme semi-circulaire que les architectes appellent demi-cylindre, s'élève hardiment pour se couronner par un quart de sphère. » Le nom de conque qui fut donné à cette partie de l'édifice venait de la ressemblance qui existait entre cette figure et la conque marine, la remarque est de Paul le Silentiaire (v. 359) :

Κόγχας ταῦτα κάρηνα σοφοὶ τεχνήμονι μύθῳ
Ἄνδρες ηὐδάξαντο· τὸ δ' ἀτρεκές, εἴτ' ἀπὸ κόγχου
Εἰναλίου καλέουσι δαήμονες, εἴτ' ἀπὸ τέχνης
Αὐτοί που δεδάασι.

« Les architectes donnent le nom de conques au couronnement de ces édifices; soit que la figure de la conque marine, soit que l'art lui-même leur ait suggéré cette idée architectonique. »

Les monographies poétiques de Sainte-Sophie et de Saint-Félix de Nole nous montrent l'emploi du même artifice dans l'abside. La conque semblait unique, bien qu'elle fût triple en réalité. Voci les paroles de Paul (v. 354) :

Τρισσὰ μὲν ἀνατολικῶν ἀναπέπταται ἔνδια κύκλων
Ἡμιτόμων· ὕψοῦ δὲ μετ' ὄρθιον αὐχένα τοίχων
Σφαίρης τετρατόμοιο λάχος τὸ τέταρτον ἀνέρπει.

« A l'orient s'élève une construction formée de trois demi-cercles. Un quart de sphère couronne ses murs. »

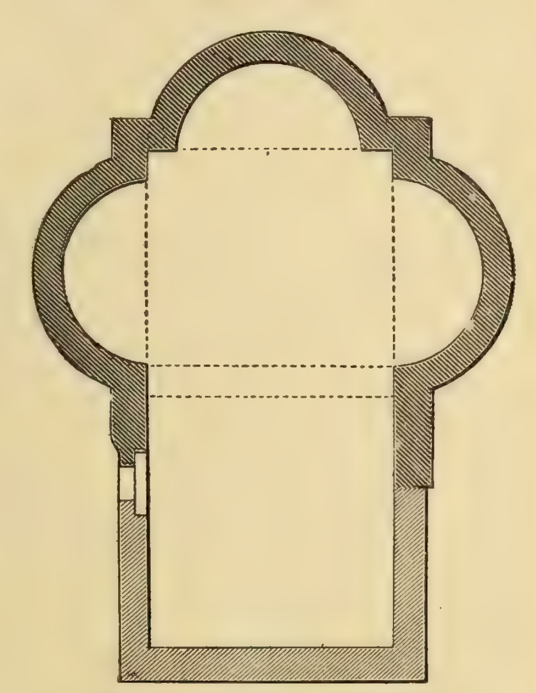
Voici celles de saint Paulin, *Natal.*, X, v. 180 sq.

Est etiam interiore sinu majoris in aulæ
Insita cella procul, quasi filia culminis ejus,
Stellato spatiosa tholo, trinoque recessu
Dispositis sinuata locis.

Le nom latin *concha* paraît n'avoir été usité qu'à une époque assez tardive [2].

IV. Historique. — La forme *basilicale* (qu'on nous permette ce néologisme) ne fut pas imposée aux constructeurs d'églises, et, à ce propos, il faut se rappeler que les églises bâties au IVe siècle sont de deux sortes [3]. Quelques-unes élevées avant la paix de l'Église ou peu de temps après cet événement sont petites, sans prétention architectonique. Ces oratoires avaient pour destination d'abriter les fidèles, les dévots habitués de quelque *martyrium*; dès lors, faute de liberté ou d'argent, on élevait à la hâte une bâtisse sans caractère, sans type définissable. Quant aux grandes basiliques chrétiennes telles que Saint-Pierre, Saint-Jean de Latran, Sainte-Marie Majeure, c'étaient des ouvrages magnifiques dont le type fut, pendant plusieurs siècles, comme un « canon » auquel il n'était pas permis d'apporter le moindre changement. Ce fut en France, au IXe siècle, que cette forme fut abandonnée ou profondément modifiée par l'application des voûtes et des coupoles à la couverture des églises. L'Orient avait donné l'exemple, l'Italie ne le suivit que beaucoup plus tard et sans se détacher des anciens types qu'elle s'obstina à reproduire.

Ces petits oratoires, ces *martyria* dont nous venons de parler nous fournissent sur l'abside un fait notable. Leur date pré-constantinienne, leur destination à l'entrée des catacombes ou sur la sépulture des martyrs ne peuvent être révoquées en doute. L'un des oratoires, situé sur la voie Appienne, à l'entrée du cimetière de Calliste, est construit d'après ce plan (fig. 42).



42. — Un *martyrium* de la voie Appienne.

Cette forme d'abside τρίκογχος — les latins lui donnèrent le nom de *trichora*, — est une des mieux documentées que nous connaissions. Saint Paulin, décrivant la basilique qu'il avait fait construire à Nole sur le tombeau de saint Félix, parle ainsi de *l'apsis trichora* [4] :

. . . *interiore sinu majoris in aulæ*
Stellato speciosa tholo trinoque recessu
Dispositis sinuata locis [5].

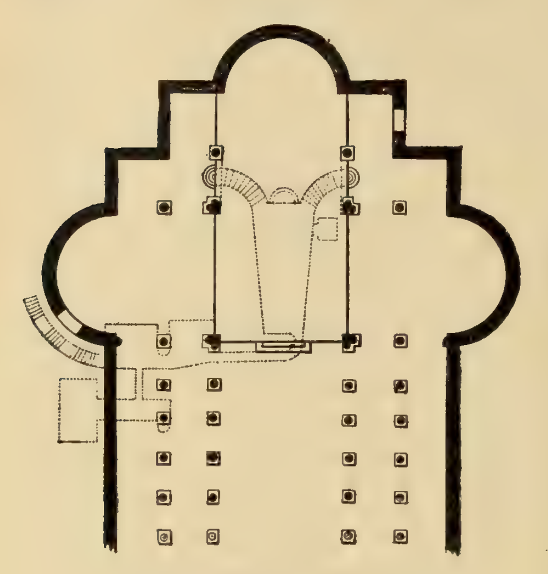
A Naples, nous trouvons l'église constantinienne de Sainte-Restitute offrant la même disposition. Une basilique plus illustre, celle de Bethléhem, constantinienne elle aussi, au moins pour cette partie, reproduit le type de l'oratoire de la voie Appienne; « il n'y a entre eux, dit M. de Vogüé, que la différence d'une chapelle à une grande église [6] » (fig. 43).

La basilique la plus célèbre de la chrétienté, celle qui fut élevée sur l'emplacement du saint Sépulcre et qui date du même temps, paraît vouloir combiner *l'apsis trichora* et le système des niches de l'oratoire romain du *monte della Giustizia* dont nous allons parler. Le Saint-Sépulcre présentait donc un hémicycle qu'Eusèbe appelle « le lieu principal », τὸ κεφάλαιον τοῦ παντὸς

[1] *Hist. eccl.*, cf. du Cange, *In Paulum Silentiarium commentarius*, n. 50, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2208. — [2] Du Cange, *In Paulum Silent. comm.*, n. 50, *P. G.*, t. LXXXV, col. 2208. — [3] M. de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 115 sq. — [4] S. Paulin, *Epist.*, XXII (al. XII), *Ad Severum*, § 10, *P. L.*, t. LXI, col. 330 sq. Cf. du Cange, *Comm. ad Paulum Silentiarium*, n. 51, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2207. — [5] Id., *Natal.*, X, v, 180 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 667. — [6] M. de Vogüé, *loc. cit.*, pl. II, 2.

ἡμισφαίριον[1]. C'était une abside flanquée de trois absidioles[2] (fig. 44). A l'orient de l'hémicycle s'ouvrait la basilique.

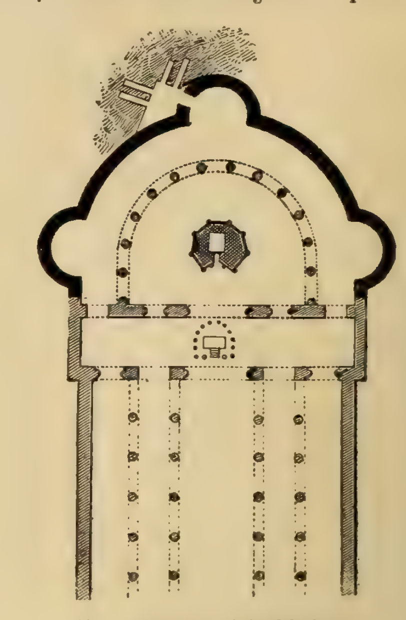
Saint Paulin explique ainsi l'utilité des absides laté-



43. — *Basilique de Bethléhem.*
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. II, 2.

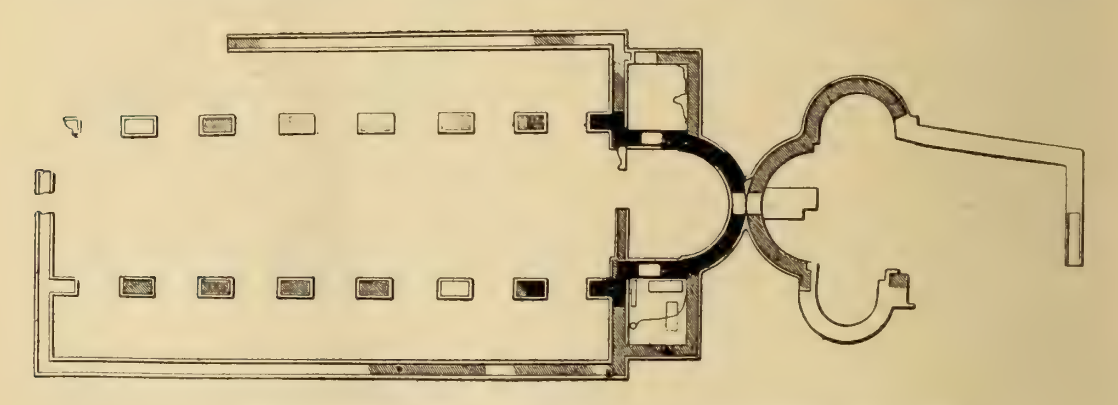
rales[3] : *Cum duabus dextra lævaque conchulis intra spatiosum sui ambitum apsis sinuata laxetur, una earum immolanti hostias jubilationis antistiti parat; altera post sacerdotem capaci sinu receptat orantes...*

Les fouilles entreprises, en 1876-77, sur la voie Tiburtine, dans le but de retrouver la basilique de Sainte-Symphorose, mirent à jour les fondations d'un édifice de plus de quarante mètres de longueur sur plus de vingt



44. — Basilique du Saint-Sépulcre.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. VI, 2.

mètres de largeur, bâti d'après le type classique. A l'extrémité du mur de l'abside on vit, à fleur de terre,



45. — Abside de la voie Tiburtine. D'après le *Bullettino di archeolog. cristiana*, 1878, pl. LXXV.

In secretariis vero duobus, quæ supra dixi circa apsidem esse, hi versus indicant officia singulorum :

A dextra apsidis :

HIC LOCVS EST VENERANDA PENVS QVA CONDI- [TVR ET QVA
PROMITVR ALMA SACRI POMPA MINISTERII

A sinistra ejusdem :

SI QVEM SANCTA TENET MEDITANDA IN LEGE [VOLVNTAS
HIC POTERIT RESIDENS SACRIS INTENDERE LI- [BRIS

un arc de maçonnerie, qui, dégagé, donna une seconde basilique *trichora* semblable à celle du cimetière de Calliste[4]. Ces deux absides accolées communiquaient ensemble; il n'est pas douteux que l'*apsis trichora* ne soit plus ancienne. Cette disposition n'est pas sans analogie avec celle que décrit saint Paulin à propos de l'église de Nole : *Lætissimo vero conspectu tota simul hæc basilica in basilicam memorati confessoris aperitur trinis arcubus paribus perlucente transenna; per quam vicissim sibi tecta ac spatia basilicæ utriusque junguntur*[5]. Nous trouvons ici un exemple (fig. 45), aussi évi-

[1] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XXIV (c. XXXII sq.) *P. G.*, t. XX, col. 1092 sq. — [2] M. de Vogüé, *loc. cit.*, p. 138 et pl. VI, 2. — [3] S. Paulin, *Epist.*, XXXII (al. XII), *Ad Severum*, § 16, *P. L.*, t. LXI, col. 337, 338. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1861-1888, t. III, pl. XXXIX, t. II, p. 4, 5. — [5] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, § 16, *P. L.*, t. LXI, col. 337. Cf. E. Stevenson, *La basilica doppia di S. Sinforosa*, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 75 sq.

dent que celui de Saint-Laurent *in Agro Verano,* de la distinction faite entre la *missa ad corpus* et la *missa publica.* Voyez au mot MISSA.

L'abside *trichorale* n'est pas spéciale à Rome, on l'a retrouvée dans un oratoire de Carthage [1].

A cette catégorie d'absides se rattache la construction élevée par saint Perpetuus, évêque de Tours, sur le tombeau de saint Martin, son prédécesseur. Cette *absida tumuli* est une abside avec cinq absidioles capables de contenir chacune un sarcophage. La niche du centre est plus large que les autres. L'ensemble offre le type très rare d'une abside *pentachora* [2] (fig. 46).

On ne saurait omettre une des ébauches de l'abside que nous retrouvons dans les *oratoires domestiques.* Il suffira de dire quelques mots d'un monument de cette catégorie, unique en son genre. Cet oratoire est situé sur le *monte della Giustizia* à peu de distance de la place des thermes de Dioclétien à Rome et il doit dater du IVe siècle. Son installation paraît avoir consisté dans la construction d'une abside entre deux murs de date plus ancienne (fig. 47).

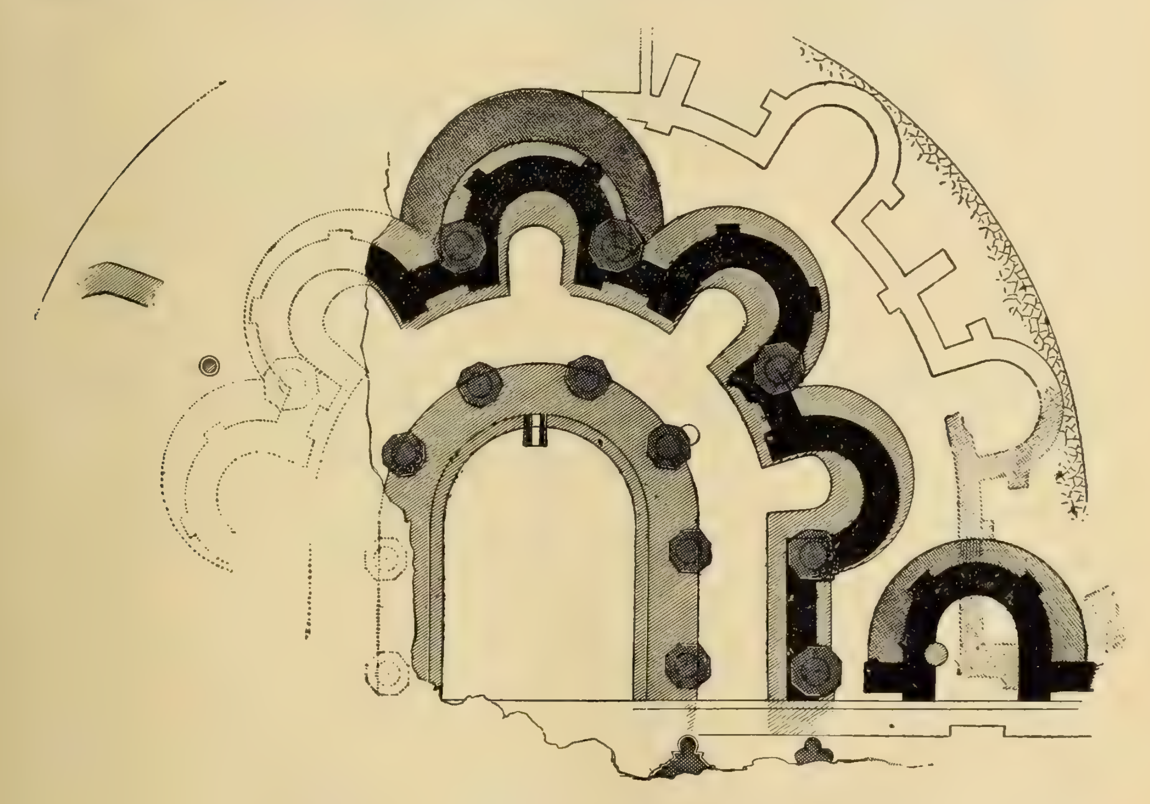
Cet oratoire mérite bien le titre de μικρὸν εὐκτήριον, *oratoriolum, basilicula privata* [3], et sa destination liturgique n'est pas douteuse. La niche centrale était destinée à recevoir la chaire de celui qui présidait; on trouve une disposition semblable dans la basilique de Sainte-Pétronille au cimetière de Domitille [4] et dans l'abside de l'oratoire dédié par le pape Damase aux martyrs Simplice, Faustin et Viatrix au cimetière de Generosa [5]. Tout autour de l'abside on voit encore la trace des sièges réservés aux prêtres à un niveau inférieur de plusieurs degrés à celui du siège principal. Les deux niches latérales ont peut-être quelque lointain rapport avec la disposition des absides triplées (τρίκογχος, *trichora*). La première niche servait de crédence pour la préparation du sacrifice [6], dans la seconde on gardait les livres liturgiques. On n'a retrouvé aucune trace de l'emplacement de l'autel, il se pourrait qu'un autel portatif fût installé dans cet oratoire [7].

V. TYPES. — 1° Une catacombe chrétienne, découverte en 1864, à Alexandrie d'Égypte [8]. Elle se composait de trois parties principales, toutes trois de plain-pied : 1. un vestibule avec une abside et un exèdre; 2. une salle carrée avec trois niches creusées dans le roc formant trois chapelles distinctes; 3. une longue galerie voûtée avec trente-deux *loculi* disposés sur deux rangs et ayant la profondeur nécessaire pour recevoir les cadavres d'adultes. L'abside fait face au couloir de la galerie des tombeaux. A droite et à gauche de la baie de l'abside on voit les traces de deux figures représentant des saints de grandeur presque naturelle. Au-dessous du personnage qui est à gauche on lit :

Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝ
ΝΗΣ

Au-dessus de celui qui est à droite on lit :

Ο ΑΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ



46. — Basilique de Tours. D'après Ratel, *Basilique de Saint-Martin de Tours,* pl. IV.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1884-1885, p. 48. — [2] Ratel, *Les basiliques de Saint-Martin de Tours,* in-8°, Bruxelles, 1886, pl. 11; J. Chevalier, *Les fouilles de Saint-Martin de Tours, recherches sur les six basiliques successives,* in-8°, Tours, 1888. — [3] Socrate, *Hist. eccl.,* l. V, c. VII, *P. G.,* t. LXVII, col. 575 sq. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1874, pl. IV, V. — [5] *Roma sotterr.,* t. III, pl. LII. — [6] Sur ces absides crédences, cf. *Revue archéologique,* 1890, p. 222. — [7] *Bull. di arch. crist.,* 1876, p. 46 sq. et pl. VI, VII. — [8] C. Wescher, *Moniteur,* 17 juillet 1864, et *Archives des missions scientifiques et littéraires* in-8°, Paris, 1864, t. I, 1re livraison; *Bull. di arch. crist.,* in-4° Roma, 1865, t. III, p. 57 sq. avec planche

L'abside offre un exèdre ou banc semi-circulaire taillé dans le roc et servant de siège. Tout autour, à moitié de la hauteur de l'abside, court une frise peinte qui contient trois fresques distinctes dont deux sont certainement eucharistiques. Celle du milieu représente le Christ assis au centre, nimbé et accosté de $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$. A droite et à gauche, six corbeilles contenant des pains. De chaque côté des personnages accourent vers Jésus. Sur l'un d'eux on lit : ΠЄ[τ]ΡΟ[ς], sur un autre : ΑΝΔΡЄ||ΑC. La fresque de droite représente trois personnages couchés (*accumbentes*) et mangeant; au-dessus on lit cette inscription :

ΤΑC ЄΥΛΟΓΙΑC ΤΟΥ$\overline{\text{ΧΥ}}$
ЄCΘΙΟΝΤЄC

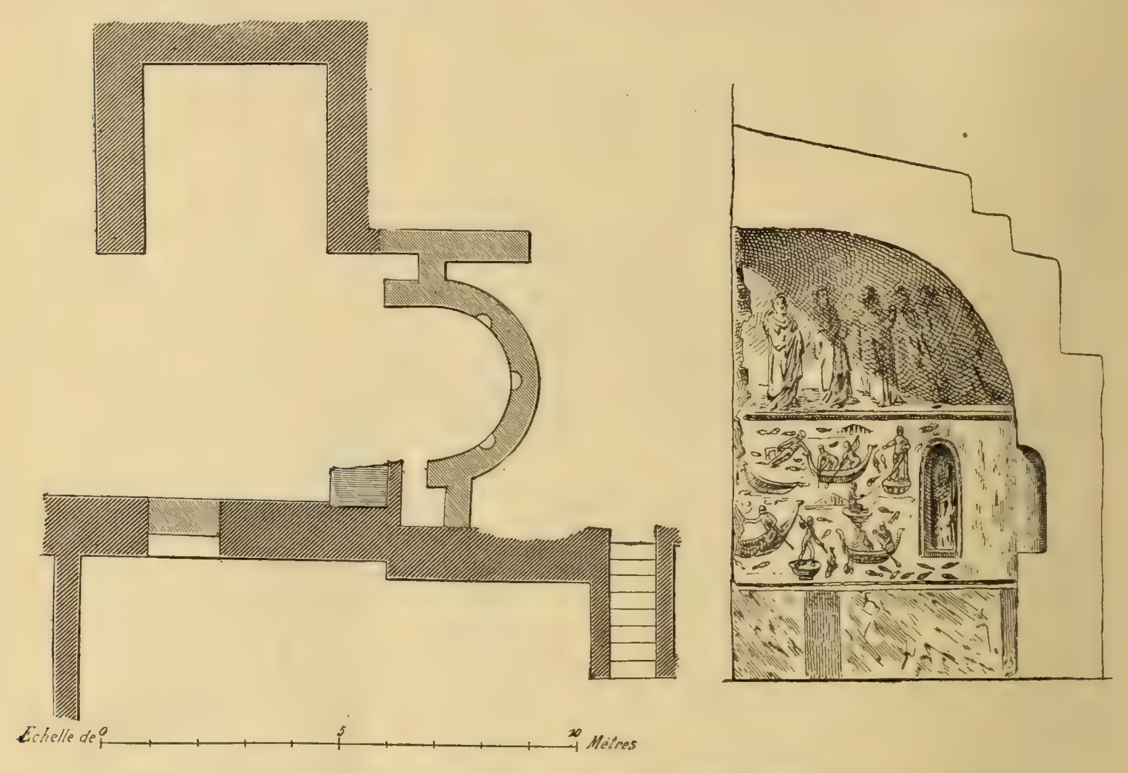
τας εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίοντες.

La voûte de l'abside est ornée d'une rosace épanouie en forme de coquillage. Cet ornement est d'un relief assez sensible (fig. 48).

2° Un édifice d'Ostie, que l'on croit être le *xenodochium* de Pammachius, offre quelques altérations du type antique tout à fait dignes d'attention. Au lieu d'une abside on trouvait deux absides concentriques, distantes l'une de l'autre de 1m80. Entre elles s'étendait une galerie semi-circulaire qui ne différait que par les proportions de celle du Latran [1] (fig. 49).

3° La basilique de Reparatus à Orléansville, Algérie, date de l'année 252. La deuxième abside ne paraît pas avoir fait partie du plan primitif, on la croit ajoutée après l'an 403 [2] (fig. 50).

4° Un des monuments les plus intéressants à notre point de vue est un édicule situé dans le Haôuran et connu sous le nom de *Kalybé* (chapelle de secours) d'Omm-ez-Zeitoun. Le bâtiment se compose d'une chambre carrée ouverte d'un côté par un large cintre. La *Kalybé* d'Omm-ez-Zeitoun s'étant trouvée trop grande pour être couverte à l'aide de dalles de pierre, on y pourvut par une coupole de blocage. Ce n'était là qu'un tâtonnement et le fait se passait sous l'empereur Probus, dans l'été de l'année 282 après Jésus-Christ. On pressent ici le futur système architectural de l'Orient et le grand mouvement qui, commençant après le triomphe de l'Église, dura jusqu'à l'invasion musulmane. « Les premières églises de cette période sont bâties dans le système des basiliques païennes du pays; les dernières au contraire dérivent de la coupole et font déjà pressentir la forme des grandes églises byzantines de Constantinople [3]. »



47. — Oratoire du monte della Giustizia. D'après le *Bullett. di archeolog. cristiana*, 1876, pl. VI et VII.

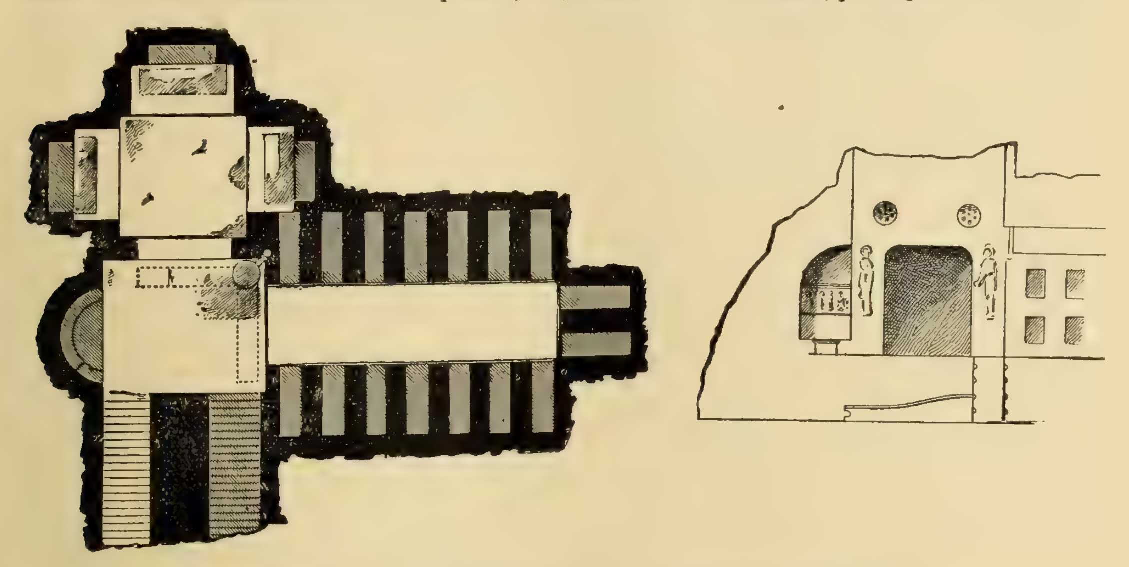
Ce ne fut toutefois que vers le temps de Justinien qu'on se départit des absides semi-circulaires à trois fenêtres. Un des types les plus instructifs est encore la cathédrale de Bosra (Arabie) bâtie l'an 512 après J.-C. La forme carrée surmontée de la coupole ne triomphe cependant en Orient qu'après la construction de Sainte-Sophie de Constantinople. L'Occident adopta une innovation, moins essentielle pour le caractère de l'abside, avec les transsepts, c'est-à-dire avec l'élargissement du vaisseau entre l'abside et les nefs. L'édifice tendit à prendre la forme d'une croix. Quelques églises très anciennes se terminent par deux absides, l'une à l'est, l'autre à l'ouest. Le transsept reçut aussi des extrémités absidales : Saint-Laurent de Grenoble, Ve siècle; Germiny-les-Prés, IXe siècle. Chaque région eut ses usages. Le midi de la France conserva très tard le type de la basilique antique avec les voûtes en cul-de-four, plus basses que celles du transsept (Avignon, le Thor, Chauvigny-basse,

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 101, 103, n. 1. — [2] Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen*, in-fol., Carlsruhe, 1858, pl. III, n. 17. — [3] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, 1865-1877, p. 9; voy. pl. XIX. —

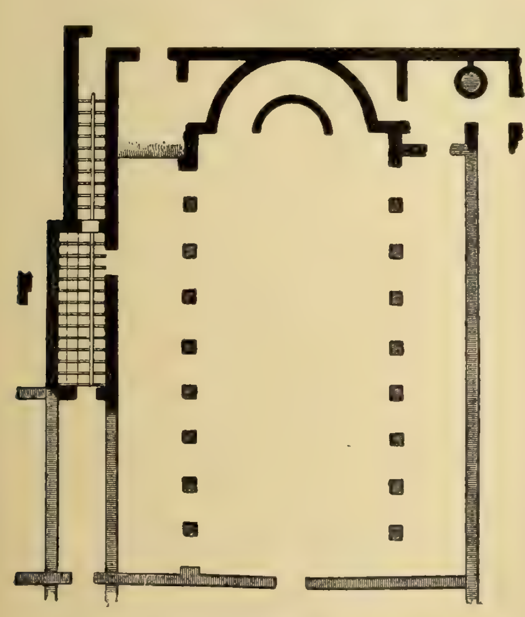
Autun, Cosne-sur-Loire, Lyon, Béziers, Carcassonne, Viviers). On trouve l'abside carrée à Laon et à Dol, en Champagne, en Bourgogne, dans l'Ile-de-France, la Bretagne, la Normandie et surtout en Angleterre. Dans le centre de la France, l'abside semi-circulaire persiste; en Provence et suivant le cours du Rhône et de la Saône, les absides polygonales témoignent de l'influence byzantine.

VI. Note sur les temples païens convertis en églises. — A Cavesus, en Syrie, un temple de Baal fournit une partie du terrain à une *cella* chrétienne dont toute l'installation consista à enclore dans le temple un *naos* et une *abside* [1] (fig. 51).

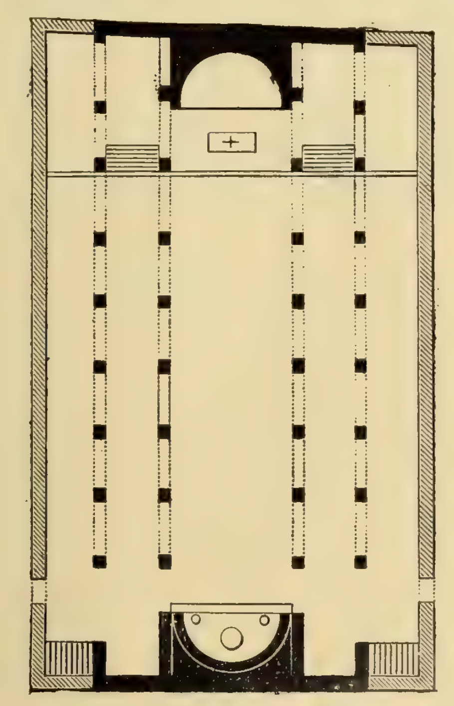
L'installation du temple de Vénus à Aphrodisias mérite d'attirer l'attention. On détruisit l'ancienne *cella*, on enleva des colonnes du *posticum* qui furent rangées avec les colonnes latérales dont le nombre fut porté à dix-huit. On éleva un mur de clôture, mais à une large distance de la colonnade, pour figurer une nef et ses deux ailes. Enfin, on construisit une abside semi-circulaire qui existe encore [2].



48. — Catacombe d'Alexandrie. D'après le *Bullet. di archeologia cristiana*, 1875, p. 57.



49. — Basilique d'Ostie.
D'après le *Bullet. di archeolog. cristiana*, 1866, p. 101.

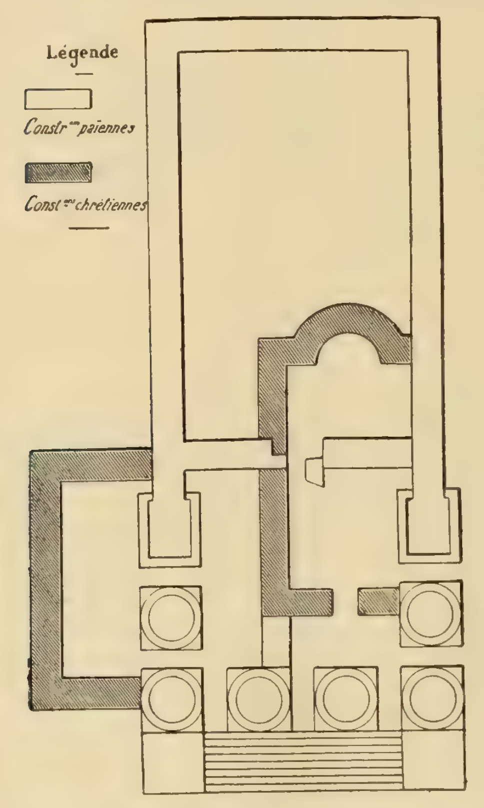


50. — Basilique de Reparatus.
D'après Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen*, pl. III, n. 17.

On s'y prit de façon différente lorsqu'on transforma le temple d'Auguste et de Rome, à Ancyre, en église chré-

[1] Texier et Pullan, *Architecture byzantine*, p. 83. — [2] *Ibid.*, p. 89.

tienne. Ce temple était un des plus parfaits modèles de l'ordre corinthien, tel qu'on l'interprétait au siècle d'Auguste. La colonnade extérieure disparut, seule la *cella* fut conservée, mais comme elle était trop étroite, le mur du *posticum* fut détruit et les murs latéraux de la *cella* prolongés. L' *iconostase* s'éleva au lieu même où était jadis le mur de l'*opisthodomos*, le chœur fut installé dans la partie nouvellement construite. L'entrée du temple avec toute sa décoration fut épargnée et le *pronaos* devint le *narthex*. Enfin on perça trois fenêtres dans la muraille, l'ancien temple ne prenant la lumière que par la porte ouverte. C'est le plus ancien cas, à notre connaissance, où l'on ait abandonné l'abside semi-



51. — Temple de Baal, transformé, à Cavesus.
D'après Texier et Pullan, *Architecture byzantine*, p. 83.

circulaire dont les exemples sont si rares en Italie, mais assez nombreux en Normandie et en Angleterre [1].

Les historiens byzantins citent un assez grand nombre de temples transformés en églises, dans l'Asie mineure. Cédrénus nomme le temple de Cybèle à Cyzique qui fut dédié à la Vierge et devint l'église de *Théotokos*. Procope mentionne le temple de Comane auquel rien ne fut changé lors de son affectation au culte chrétien [2]. Parmi les colonies de Marseille se trouvait la petite ville de Vernègue (*Ernaginum, Ernagina,* 'Ερνάγινα), située sur la croupe qui sépare les vallées du Rhône et de la Durance. Cette ville était en possession d'un temple grec du style le plus pur. A une époque qu'on ne saurait préciser, vers le ve ou vi^e siècle, peut-être sous Théodose, le temple fut affecté au culte chrétien. On adossa alors au mur de gauche du temple une chapelle se composant d'une chambre carrée avec abside semi-circulaire [3].

[1] *Ibid.*, p. 91. — [2] Procope, *De bello persico*, l. I, c. xii. — [3] Texier et Pullan, *loc. cit.*, pl. xi, p. 99 sq.

VII. Essai de classement architectonique. — Les titres qui suivent sont donnés en vue d'un essai de classement architectonique.

Hub. = *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen und der Einfluss des altchristlichen Baustils auf den Kirchenbau aller späteren Perioden. Dargestellt und herausgegeben für Architecten, Archäologen, Geistliche und Kunstfreunde* par le Dr Hübsch, in-fol., Carlsruhe, 1858, 63 pl.
Vog. = *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle,* par le comte Melchior de Vogüé, in-4°, Paris, 1865-1877, 154 p. et 151 pl.
Can. = *Ricerche sull' architettura più propria dei tempj cristiani basate sulle primitive istituzioni ecclesiastiche e dimostrate tanto con i più insigni vetusti edifizj sacri quanto con alcuni esempj di applicazione* del cav. Luigi Canina. Edizione seconda di molto ampliata, con cxlv tavole di corredo e ridotta a questo sesto per fare seguito alla grande opera publicata dal medesimo autore sull' architettura antica. Roma, 1846, 192 p. et cxlv pl.
Bun. = *Les basiliques chrétiennes de Rome, relevées et dessinées par Gutensohn et Knapp,* texte explicatif et descriptif par Chr. C. J. Bunsen; avec 50 planches; première édition française, traduite et revue par Daniel Ramée, architecte, in-fol., Paris, 1872, 28 p., 50 pl.
Ren. = *Mission de Phénicie* dirigée par Ernest Renan, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, in-4° et atlas, Paris, 1864, p. 512.
Rev. = *Architecture romane du midi de la France, dessinée, mesurée et décrite,* par Henry Revoil, 3 in-fol., Paris, 1867-1873.
Nea. = *A history of the holy eastern Church.* Part. I, General introduction, by the Rev. John Mason Neale, in-8°, London, 1850, t. I.
Tex. = *L'architecture byzantine ou recueil des premiers siècles du christianisme en Orient.* Précédé des recherches historiques et archéologiques par Texier et Pullan, in-fol., Londres, 1864.

Abside solitaire. — Forum de Nerva, à Rome, Hub., i, 12; basilique de Constantin, à Trèves, Hub., i, 16; basilique de Pergame, Can., viii; basilique d'Otricoli, Can., viii; basilique Siciniana, Can., xv; basilique S.-Agnès, Can., xviii, Bun., xvi; S.-Félix de Nole (restituée), Can., xxvii; S.-Croix de Jérusalem, Can., xxxii, Bun., xxxi c.; S.-Maria du Trastevere, Can., xxxviii, Bun., viii c; S.-Chrysogone, Can., xxxviii, Bun., xx b, Hub., iii, 11; S.-Maria d'Ara cœli, Can., xliii, Bun., xxxi b; les Quatre-Couronnés, Can., xliii, Bun., xix a, Hub., iii, 9; S.-Marie in Cosmedin, Can., xlvi, Bun., xxii; S.-Praxède, Can., xlviii, Hub., xlv, 5, Bun., xxix; SS.-Nérée et Achillée, Can., liii, Bun., xxvi, Hub., iii, 18; S.-Marco, Can., liv; S.-Prisque, Can., liv; S.-Martino, Can., lv, Bun., xxxi a; S. Sabba, Can., lvii; S.-Jean à la Porte latine, Can., lvii, Bun., xv b, Hub., iii, 12; S.-George au Vélabre, Can., lvii, Bun., xx a, Hub., iii, 10; S.-Michel in Sassia, Can., lviii; S.-Pudenziana, Can., lviii, Hub., vii, 3; S.-Cecilia, Can., lviii; S.-Anastasia, Can., lix; S.-Alexis, Can., lix; SS.-Côme et Damien, Can., lix; S.-Marie Majeure, Can., lx, Bun., ix, Hub., iii, 4; S.-Pierre du Vatican, Can., lxxiv; S.-Paul hors les murs, Can., lxxix, Bun., iv, Hub., x; S.-Barthélemy en l'île, Bun., xviii, Hub., iii, 15; S. Balbine, Bun., xv a, Hub., iii, 8; Ravenne, métropole, Can., xci; S.-Agata maggiore, à Ravenne, Can., xcii; les SS.-Apôtres, à Florence, Can., xcii; S.-Miniato, Can., cxvi; S.-Michel de Pavie, Can., cxvii; S.-Ambroise, à Milan, Can., cxix; SS.-Gervais et Protais, à Milan, Hub., iii, 14; S.-Augustin, à Spolète, Hub., vi, 15; S.-Victor, à Ravenne, Hub., xxi, 6; S.-Jean Studios, à Constantinople, Hub., v, 1; S.-Irène, à Constantinople, Hub., v, 8; S.-Démétrius, à Thessalonique, Tex., xvii; S.-Sophie, à Thessalonique, Tex., xxxv; Eski-Djouma, à Thessalonique, Tex., xlii; Dana, sur l'Euphrate, Tex., lix; Dighour, en Asie-Mineure, Can., cxiv, Tex., i, pl. 25, 26, p. 120; S.-Apollinaire *in nuovo*, à Ravenne, Can., lxxxviii, Hub., iii, 7; Qennaouât, Vog., 19; Chaqqa, Vog., 72; Kherbet-Hâss, Vog., 59; El-barah, Vog., 60; Babeuda, Vog., 67; Qabb Louzeh, Vog., 122; Le Thor (Vaucluse), Rev., I, lx; Lerins, Rev., II, xii; Grandmont près Lodève, Rev., II, x; Xanthus en Lycie, Nea., 223; Gunnawat, en Syrie, Nea., 256; Gagra, Nea., 259; Tchamkmodi, en Arménie, Nea., 262; Etchmiadzine, Nea., 289.

Abside trichore. — SS.-Marc et Marcellin, près de la voie Ardéatine, Marchi, *Monum. primit.*, t. xlvi; la Nativité, à Béthléhem, Can., xxix, Hub., v, 2; S.-Satyre, à Milan, Hub., xlii, 1; Monte-Fiascone, Can., cxviii; S.-Maria, à Cologne, Can., cxx; Qennaouât, Vog., 19; chapelle de la Trinité, à Lérins, Rev., I, i; S.-Martin de Londres (Hérault), Rev., I, xxxiii.

Abside circulaire accostée de deux absides trichores. — S.-Clément d'Ancyre, Can., CXIV, Hub., XXXV, 4, Nea., p. 230; Théotokos, à Constantinople, Can., CXV; Midiah, dans l'Hellespont, Nea., p. 230.

Abside solitaire ellipsoïdale. — Tafkha, Vog., 17.

Rotonde avec abside trichore. — Zara, en Istrie, Hub., III, 19; le S.-Sépulcre, à Jérusalem, Can., XCIV; S.-Vital, à Ravenne, Can., CXII; S.-Charlemagne, à Aix-la-Chapelle, Can., CXIII; S.-Sophie, à Constantinople, Can., CX, Nea., 234.

Rotonde avec abside solitaire. — S.-Marie Majeure, à Nocera, Hub., XVII, 4; Derbé, Hub., XXXV, 7; S.-Thomaso in Limine, à Bergame, Can., CII; S.-Ange, à Pérouse, Can., CII; S.-Georges, à Thessalonique, Tex., XXVIII.

Rotonde tétrachore avec abside. — Bosra, Vog., 22, Tex., p. 135.

Rotonde sans abside, avec ou sans niches. — S.-Constance, à Rome, Hub., VII, 1; S.-Étienne le rond, Hub., XVII, 1; S.-Hélène sur la voie Labicane, Can., XC.

Abside pentachore. — S.-Martin, à Tours, Ratel. Voir col. 189, § IV.

Abside hexachore. — S.-Gilles (Gard), Rev. II, LV.

Rotonde heptachore. — Temple de Jupiter, à Spalatro, Hub., I, 19; S.-Élie, à Brousse, Tex., LVI; chapelle S.-Sauveur, à Lérins, Rev., I, I.

Absides en regard l'une de l'autre. — Basilica Ulpia, Can., IX, cf. pl. III; basilique de Reparatus, à Orléansville (Algérie), Hub., III, 17.

Absides concentriques. — S.-Jean de Latran, Hub., III, 2; Xenodochium de Pammachius, à Ostie, De Rossi, *Bull.*, 1866, p. 101 sq.; S.-Catherine au mont Sinaï, Nea., 258.

Abside centrale et abside latérale. — Basilique de Constantin, Can., XIII.

Basilique sans abside. — Basilica Giulia, Can., XI; S.-Laurent hors les murs, Can., XXXII, Bun., XII, Hub., III, 3; S.-Nicolas à carcere, Can., CVI, Bun., XVC; Behioh, Vog., 137.

Deux absides de front et inégales. — S.-Sabine, Can., I, Bun., VIII a, Hub., VII, 6; Archæpolis, Nea., 255.

Trois absides de front dont une principale. — S.-Maria in Dominica della Navicella, Can., L, Bun., XIX d; S.-Pierre-aux-liens, Can., LVI, Bun., VIII b; S.-Jean de Latran, Can., LXIX, S.-Apollinaire *in classe*, Can., LXXXVIII; S.-Marie in Toscanella, Can., CXII; cathédrale de Torcello, Can., XCIII; Parenzo, Can., XCIII, Hub., XVII, 7; S.-Clément d'Ancyre, Can., CXIV; S.-Clément de Rome, Hub., XVIII, 1; S.-Lorenzo de Vérone, Hub., XXXVIII, 10; S.-Vargano, en Grèce, Can., CXIV; S.-Maria delle cinque tori, à San Germano di monte Cassino, Hub., XIX, 9; Monreale près de Palerme, Can., CXXII; les SS.-Apôtres, à Thessalonique, Tex., XLVII; S.-Bardias, à Thessalonique, Tex., L; S.-Nicolas de Myre, Hub., V, 11, Tex., LVIII; S. Sophie, à Trébizonde, Tex., LXI; Soueideh, Vog., 19; Kalat Sema'n, Vog., 139; à Néby-Younas (à 17 kil. de Sidon) une petite église n'ayant ni piliers, ni chœur, simple rectangle terminé par une niche accostée de deux autres niches, celles-ci ne descendant pas jusqu'à terre, Ren.; S.-Guillem du désert, Rev., I, XXXVIII; Pitzounda, en Georgie, Nea., 252; Tchesemay, Nea., 254; Cutais, Nea., 268.

Trois absides, toutes différentes. — S.-Clément de Rome, Can., XXII.

Cinq absides de front (semi-circulaires). — Sénanques, dans la Vaucluse, Rev., II, VII; Le Thoronet (Var), Rev., II, XIV.

Abside rectangulaire ou quadrangulaire. — S.-Vincent-trois-fontaines, Hub., XLV, 1, Bun., XXIV a; Six-fours (Var), Rev., I, XVIII; SS.-Celse et Nazaire, à Ravenne, Can., XCVIII; Orvieto, Can., CXXIV.

Abside circulaire accostée de deux absides quadrangulaires. — Roueiha, Vog., 68; Baqouza, Vog., 118; Tournamin, Vog., 130; Pola, Can., XCIII.

Triple abside rectangulaire. — Hâss, Vog., 65.

Absides adossées. — Temple du Soleil et de Rome, à Rome, Hub., I, 16; S.-Symphorose, sur la voie Tiburtine, Stevenson dans le *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 75 sq.

H. LECLERCQ.

ABSOLUTION. Du latin *absolvere*, délier. Le péché est censé un lien qui attache le pécheur, une chaîne qui le charge, d'où ces expressions fréquentes en liturgie, avec toutes leurs variantes, *ab omni vinculo peccatorum absolvat nos Dominus; solvere a vinculis peccati*, etc. Nous n'avons pas à parler ici de l'absolution sacramentelle (voyez pour ce sens le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 138). Nous traiterons au mot *Pénitence publique* de l'absolution donnée aux excommuniés ou aux pécheurs publics; nous n'avons à nous occuper que de quelques-unes des acceptions dans lesquelles est pris ce mot et qui concernent la liturgie.

I. ABSOLUTION DANS L'OFFICE DIVIN. — Il y a aujourd'hui dans la liturgie romaine, à la fin de la psalmodie et avant les leçons de chaque nocturne, une prière appelée *Absolutio* qui est une sorte d'oraison; ces trois formules ne varient jamais dans l'office ordinaire. Selon certains liturgistes, l'étymologie du mot, dans le cas présent, serait *absolvere*, terminer, sens que ce mot a souvent dans l'ancienne liturgie; ce serait donc la prière qui termine la psalmodie [1]. Si ce rite était fort ancien, *absolutio* pourrait s'entendre en ce sens. Mais si on le fait remonter seulement à la fin du XIII[e] siècle, comme le veulent quelques-uns, il est certain qu'à cette époque le sens du mot *absolutio* est devenu plus précis et se rapproche de la signification du mot français. De plus ces formules ont bien le sens d'une *absolution des péchés*, ainsi qu'on peut le voir surtout par la plus caractéristique des trois : *a vinculis peccatorum nostrorum absolvat nos omnipotens et misericors Dominus*. Pleithner voudrait faire remonter l'usage de ces absolutions à Cassien; mais cette opinion ne repose sur rien de sérieux, si l'on entend l'absolution au sens que nous avons donné [2]. Dom Bäumer assigne comme origine la fin du XIII[e] siècle; il ne trouve pas ces absolutions dans les antiphonaires avant cette époque. Durand, au même siècle, ne semble pas les avoir connues. Cependant dom Bäumer lui-même cite un texte d'Amalaire (IX[e] siècle) qui ressemble bien à une absolution de l'office. Mais on peut considérer cette formule comme une exception [3]. Le lectionnaire où il rencontre pour la première fois une absolution est un manuscrit de Bruxelles du XIII[e]-XIV[e] siècle. La formule est celle encore usitée : *Exaudi Domine Jesu Christe preces servorum tuorum et miserere nobis, qui*, etc. Le même lectionnaire contient aussi pour les leçons des bénédictions que nous avons gardées [4].

Quant aux absolutions et bénédictions que l'on trouve dans Thomasi, on ne saurait dire si elles sont d'un usage antérieur au XII[e] siècle [5].

II. ABSOLUTIO CAPITULI. — On appelle ainsi une leçon brève ou capitule tirée des saintes Écritures que l'on dit tous les jours vers la fin de l'office de prime. La seconde partie de l'office de prime ou office du chapitre (d'où le nom *absolutio capituli*) était autrefois particulière aux moines et aux chanoines, et à la fin on distribuait le travail de la journée. Ce capitule est précédé et suivi d'une bénédiction. Voir PRIME.

III. ORATIO ABSOLUTIONIS. — C'est une prière sous forme d'absolution qui prend place dans certaines liturgies entre la consécration et la communion, par exemple dans la liturgie de saint Basile, l'*Oratio absolutionis ad Patrem*. Voir MESSE [6].

IV. ABSOLUTION DE L'HÉRÉSIE. — Formules pour ceux qui reviennent de l'hérésie. L'institution d'un rite particulier d'absolution pour les hérétiques ou les apostats qui rentraient dans l'Église remonte à une très haute antiquité, et le maintien de cette cérémonie dans les livres liturgiques de longs siècles après qu'elle eut été hors d'usage, est une preuve, ajoutée à bien d'autres, de l'esprit conservateur de la liturgie. Eusèbe y fait allusion à propos de la fameuse question du baptême des hérétiques [7]; elle consistait en des prières et dans l'imposition des mains; le concile d'Arles (314) et celui de Nicée (312) en parlent dans les mêmes termes; les papes

[1] Macri, *Hierolexicon*, in-fol., Rome, 1677, sous ce mot. — [2] Pleithner, *Aelteste Geschichte des Breviers*, p. 301 sq. — [3] *De ordine antiphonarii, prolog.*, *P. L.*, t. CV, col. 1246. — [4] Dom Bäumer, *Geschichte des Breviers*, in-8°, 1895, p. 269-270. — [5] Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia*, Rome, 1747, t. IV, p. 573. — [6] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 21. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. II-III, et la note de Valois, *P. G.*, t. XX, col. 640 sq.

Innocent Ier et Sirice ont aussi des lettres sur cet objet. Le texte de ce dernier est surtout remarquable : *baptizatos ab impiis arianis... nos cum novatianis aliisque hæreticis sicut est in synodo* (Nicæna I, can. 8) *constitutum,* PER INVOCATIONEM SOLAM SEPTIFORMIS SPIRITUS, EPISCOPALIS MANUS IMPOSITIONE, *catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus oriens, occidensque custodit* [1]. Ce texte semble un commentaire de la formule qui est au Gélasien pour la réception des hérétiques ariens : *Domine Deus... mitte in eos spiritum Paraclitum sanctum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiæ et pietatis, et adimple eos, Domine, spiritu timoris Dei, in nomine Jesu Christi Dei salvatoris nostri. Per quem et cum quo est tibi honor,* etc. [2].

Plusieurs anciens sacramentaires contiennent des formules analogues. Ce rite a donné lieu à des controverses intéressantes parmi les liturgistes, quelques-uns y trouvant tous les caractères du sacrement de confirmation. Selon eux, les hérétiques ou apostats revenant à l'Église, y auraient donc été reçus par le sacrement de la confirmation. Mais cette opinion ne résiste pas à un examen attentif; si l'imposition des mains et la prière à l'Esprit septiforme se rapprochent du rite de la confirmation, l'absolution des hérétiques a nettement un caractère de pénitence et se rattacherait plutôt à la pénitence publique; de plus, il n'est pas question d'onction, et peut-être les termes employés : SOLA *manuum impositio cum precationibus, manus eis* TANTUM *imponatur,* sont-ils pour ecarter toute confusion. Du reste un texte du pape Vigile, choisi entre d'autres, coupe court à toute difficulté : *Quorum* (*hæreticorum*) *reconciliatio non per illam impositionem manus, quæ per invocationem spiritus sancti operatur, sed per illam, qua pœnitentiæ fructus acquiritur, et sanctæ communionis restitutio perficitur* [3]. Voir ABJURATION.

V. ABSOLUTIONIS DIES, LE JEUDI ABSOLU, ou *absolutus dies Jovis* (jeudi saint), à cause de l'absolution publique qu'on y donnait. Voir ABSOUTE, II.

VI. ABSOLUTION QUADRAGÉSIMALE. Voir ABSOUTE, II.

VII. ABSOLUTION DES PÉNITENTS PUBLICS. Voir PÉNITENCE PUBLIQUE.

F. CABROL.

ABSOUTE. — I. Étymologie, définition. II. Absoute du jeudi saint. III. Absoute des morts. IV. Origine et antiquité.

I. ÉTYMOLOGIE, DÉFINITION. — *Absoute,* absoudre, du latin *absolvere, solvere, absolutio, absoluta, absolta,* a le sens de délier en général, et dans l'espèce, délier des péchés; c'est le vieux mot français qui n'est plus usité que dans les deux cas liturgiques qui suivent; il importe de préciser ces deux sens pour éviter certaines confusions qui se sont glissées dans bien des ouvrages, même dans des ouvrages classiques sur la matière. Il signifie donc : 1° une cérémonie publique qui a lieu le jeudi saint dans certaines églises, l'absolution ou absoute; 2° la cérémonie d'absolution autour du cercueil ou du catafalque. Nous ne nous occuperons ici que de ces deux acceptions du mot, renvoyant au mot ABSOLUTION où nous avons donné les autres sens.

II. ABSOUTE DU JEUDI SAINT OU ABSOUTE QUADRAGÉSIMALE. — C'est un rite qui était usité autrefois dans beaucoup d'églises, surtout dans les églises cathédrales, au jeudi saint. On prononçait une formule donnant l'énumération de tous les péchés, et on accordait ensuite une absolution générale. Le P. Morin cite le texte d'une de ces prières usitée de son temps : *Per meritum passionis et resurrectionis,* etc. *Indulgentiam, absolutionem omnium peccatorum vestrorum, cor contritum et vere pœnitens, gratiam et consolationem S. Spiritus tribuat vobis omnipotens Deus. Amen. Oremus. Dominus noster Jesus Christus qui dixit discipulis suis, quæcumque ligaveritis super terram... ipse vos per ministerium nostrum absolvat ab omnibus peccatis vestris, quæcumque aut cogitatione... Benedictio Domini nostri,* etc. Le rite et les formules de cette absolution ont varié d'église à église. Cette absoute est encore conservée dans certains diocèses. Sous la forme que nous avons décrite, elle ne doit pas remonter au delà du XIIIe siècle. Mais, par ses origines les plus lointaines, elle se rattache probablement à la cérémonie de la pénitence publique, au jeudi saint, dont elle est un dernier vestige [4]. Voir PÉNITENCE. Par suite de ce rite, le jeudi saint a quelquefois pris le nom de *jeudy absolu absolutionis dies, absolutus dies jovis* [5]. Jean d'Avranches dans son livre *De officiis eccles.*, p. 41, le décrit ainsi : *Ipsa die hora sexta populus ad ecclesiam conveniat : si episcopus fuerit, convocatio pœnitentium et absolutio, chrismatis et olei consecratio, juxta episcopalem ritum ordinetur; ubi vero defuerit, imprimis tam clerus quam populus prostrati in terra cum lacrymis et genitu absolutionem criminum a majori sacerdote accipiant.*

III. ABSOUTE DES MORTS. — Il y a donc une cérémonie dans la liturgie qui signifie absolution donnée aux morts. Dans quel sens l'Église a-t-elle le droit ou le pouvoir d'absoudre les morts? Nous n'avons pas à traiter ici cette question; nous renverrons le lecteur à notre article *Absolution des morts* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* [6], en nous contentant de rappeler que dans les termes absoudre les morts, au sens ecclésiastique, il ne faut pas entendre un jugement qui affecterait l'état d'une âme après la mort, mais une décision de l'Église qui accorde ou n'accorde pas les honneurs de la sépulture chrétienne, les prières et les suffrages des fidèles. Dans la cérémonie de l'absoute des morts, on verra que les formules ne sont que des prières ou formules déprécatoires dans le sens de toutes les prières liturgiques des morts, pour demander à Dieu de faire miséricorde à l'âme du défunt et de la délier de ses péchés.

Ceci posé, il faut encore définir exactement cette cérémonie liturgique, et ne pas la confondre avec d'autres parties du service des morts, avec les funérailles proprement dites, ou la procession, ou la sépulture, comme on l'a fait quelquefois. L'absoute, dans la liturgie romaine actuelle, est une cérémonie qui se compose de prières pour le défunt, accompagnées d'aspersions et d'encensement, et se célèbre soit le jour des funérailles, en présence du cadavre, soit un autre jour, le corps du défunt absent, et devant le catafalque qui est censé représenter le cercueil. Dans le premier cas, la cérémonie a lieu en général, mais non pas nécessairement, après l'office des morts et la messe. Avant de se mettre en marche pour le lieu de la sépulture, le prêtre vient auprès du cercueil, avec les ministres. On récite ou l'on chante les prières suivantes : *Non intres in judicium cum servo tuo, Libera me Domine de morte æterna, Kyrie, Pater noster,* versets des morts et une oraison qui est en général *Deus cui proprium est misereri semper et parcere.* Pendant le *Pater,* qui est récité à voix basse, le prêtre fait autour du cercueil une aspersion d'eau bénite et un encensement.

Les formules qui suivent : *In paradisum deducant te angeli, Ego sum resurrectio et vita,* le *Benedictus* et les oraisons ne font pas partie à proprement parler de

[1] Sirice, *Ad Himerium tarraconensem,* dans Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum,* Paris, 1721, p. 624-625. — [2] Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia,* t. VI, p. 104-106. — [3] Cf. Coustant, *Dissert. de vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia, P. L.,* t. III, col. 1299 sq.; Duguet, *Conférences ecclésiastiques,* t. II, p. 389; Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.* — [4] I. Morin, *Comment. histor. de pœnitentia,* l. VIII, c. XXVI, Anvers, 1682, p. 900, et notre article *Absolution ou absoute quadragésimale,* dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 259. — [5] Voir Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* au mot : *absolutio.* — [6] T. I, col. 255.

l'absoute, mais de la sépulture et seront étudiées aux articles DÉFUNTS (OFFICE DES) et SÉPULTURE.

Dans le second cas, le corps absent, la cérémonie, qui est probablement dérivée de la précédente, est à peu près semblable, sauf pour les formules; le *Non intres* est retranché et l'oraison est généralement *Absolve, quæsumus, Domine, animam famuli tui, ut defunctus sæculo tibi vivat.* Ou l'oraison : *Absolve... ut in resurrectionis gloria inter sanctos et electos tuos ressuscitatus respiret.*

Quand le défunt est un évêque, un cardinal ou un pape, un empereur, un roi ou un grand-duc, on fait cinq absoutes au lieu d'une. Au lieu du répons *Libera me*, on chante, à la première absoute, le répons *Subvenite sancti Dei*, avec l'oraison : *Deus cui omnia vivunt*, à la seconde, le *Qui Lazarum* avec l'oraison : *Fac, quæsumus, Domine, hanc cum servo tuo... misericordiam*, à la troisième, le *Domine quando veneris*, avec l'oraison : *Inclina, Domine, aurem tuam*, à la quatrième, *Ne recorderis peccata mea*, et l'oraison : *Absolve... ut inter sanctos et electos*, enfin à la cinquième, *Libera me* et l'oraison : *Absolve... ut defunctus sæculo tibi vivat.* Le reste est semblable à l'absoute ordinaire.

La cérémonie de l'absoute se trouve, en premier lieu et comme en sa vraie place, au rituel romain, au titre VI, qui contient la liturgie funéraire, moins la messe. On l'a reportée aussi dans les livres qui dépendent du missel ou du bréviaire : graduels, vespéraux, paroissiens. Les cinq absoutes sont dans le pontifical et le cérémonial des évêques.

IV. ORIGINE ET ANTIQUITÉ. — L'absoute, telle que nous l'avons rigoureusement définie, n'est pas une cérémonie ancienne. Il ne faut pas tenir grand compte des deux textes auxquels on nous renvoie pour en faire remonter l'origine au ve siècle et même au delà. Nous donnerons ces deux textes, car en dehors de la question présente, ils sont d'un grand intérêt dans l'histoire de la liturgie funéraire. Le premier est de l'auteur de la *Hiérarchie ecclésiastique* : Συναγαγὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης τὸν ἱερὸν χορὸν... la description qui suit s'applique évidemment à la messe pour les défunts. L'auteur ajoute : καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν αὐτός τε ὁ ἱεράρχης ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον, καὶ μετ' αὐτὸν οἱ παρόντες ἅπαντες. Ἀσπασαμένων δὲ πάντων, ἐπιχέει τῷ κεκοιμημένῳ τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης, καὶ τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχὴν ἱερὰν ποιησάμενος, ἀποτίθησιν ἐν οἴκῳ τιμίῳ τὸ σῶμα μεθ' ἑτέρων ὁμοταγῶν ἱερῶν σωμάτων[1]. Cette prière, ce salut du prêtre et de l'assemblée, cette onction avec une autre prière faite par le hiérarque avant la sépulture, ne représentent pas l'absoute, sinon dans ses origines les plus éloignées, et le texte prouve seulement qu'après la messe dite pour le défunt, il y avait une prière, encore cette prière est-elle ὑπὲρ πάντων, sur tout le peuple; ce qui, du reste, ne laisse pas d'avoir son intérêt pour la liturgie générale. Le second texte est de Victor de Vite : *Quæ agmina (fidelium)... clamabant : ... Qui nos sollemnibus orationibus sepulturi sunt morientes? a quibus divini sacrificii ritus exhibendus est consuetus? vobiscum et nos libebat pergere, si liceret, ut tali modo filios a patribus nulla necessitas separaret*[2]. Là aussi, il n'est question que de prières en général pour la sépulture, en dehors de la messe. Un autre texte du même auteur que l'on aurait pu citer au même titre, ne fait allusion qu'aux chants avec lesquels on accompagnait le mort à la sépulture : *Quis vero sustineat atque possit sine lacrymis recordari, dum præciperet nostrorum corpora defunctorum sine sollemnitate hymnorum cum silentio ad sepulturam perduci*[3]? Rien encore en tout ceci, pas plus que dans les autres textes des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la sépulture que l'on pourrait citer, qui ait le caractère de notre absoute. Voir DÉFUNTS et SÉPULTURE.

Les textes de saint Grégoire Ier et celui de son biographe ne parlent pas non plus d'une absoute au sens où nous l'entendons, mais cette *absolution* des âmes, après la mort, signifie évidemment, d'après le contexte, le secours que les âmes dans le purgatoire obtiennent par la prière des vivants[4].

Les plus anciens documents liturgiques, le *Missale gothicum*, le *Missale francorum*, le *Gallicanum vetus*, le *Léonien*, dans l'état où ils nous sont parvenus, ne contiennent rien sur les morts qui puisse, de près ou de loin, se rapporter à l'absoute. Le *Gallicanum* a de longues prières, des oraisons pour la messe, des lectures, des préfaces, mais aucune de ces pièces liturgiques ne répond à celles qui sont employées aujourd'hui[5]. Le Gélasien contient des prières *post obitum*, des prières *antequam ad sepulchrum deferatur*, des prières *ad sepulchrum* et *post sepulturam*, des oraisons pour les messes des morts, d'autres pour le cimetière et d'autres pour les anniversaires, mais rien encore de commun avec notre absoute[6]. Les *agenda mortuorum*, dans les anciens manuscrits grégoriens, contiennent à peu près les mêmes éléments que le précédent, mais on y retrouve deux des prières de l'absoute comme nous le dirons plus loin[7]. Les anciens manuscrits ambrosiens, sans avoir plus que les autres l'absoute proprement dite, contiennent aussi, nous le verrons, telle ou telle formule semblable. Le missel et le bréviaire mozarabes, déjà publiés, ont de longs offices et des messes sur les morts, mais d'un caractère qui s'éloigne assez sensiblement de notre liturgie funéraire. Quant au *Liber ordinum*, nous savons, par dom Férotin qui en prépare l'édition, qu'il contient une cérémonie non sans quelque analogie avec notre rite.

Nous avons même un témoignage positif, au moins pour la liturgie romaine, au VIIe siècle, celui de Théodore de Cantorbéry, qui décrit ainsi la cérémonie de la sépulture, sans faire allusion à aucune absoute : *Secundum Romanam Ecclesiam mos est monachos vel religiosos defunctos in ecclesiam portare et cum chrismate ungere pectora* (la même coutume est indiquée par ps.-Denys l'aréopagite; nous en reparlerons aux mots DÉFUNTS et ONCTION) *ibique pro eis missam celebrare; DEINDE CUM CANTATIONE PORTARE AD SEPULTURAS : et cum positi fuerint in sepulchris, funditur pro eis oratio*, etc.[8].

Mais à mesure que nous descendons plus bas et que nous laissons de côté les autres liturgies, vers le Xe siècle, nous trouvons des cérémonies dont notre absoute peut se réclamer. Ainsi dans le missel de Ratbold, il est dit qu'après la messe le prêtre se tient près du cercueil; on récite ou l'on chante le *Non intres*, le *Subvenite*, le *Kyrie*, l'oraison *Deus cui omnia vivent*, le répons *Antequam nascerer*, le *Kyrie* encore, l'oraison *Fac quæsumus... servo tuo ill. defuncto... misericordiam*, le *Pater*, le *Requiem æternam*, l'oraison *Inclina, Domine*, et l'on se dirige vers la sépulture au chant de l'*Aperite mihi portas justitiæ*[9].

Nous trouvons ici les principaux éléments de l'absoute et, dans l'ensemble, les mêmes formules.

Un autre fameux manuscrit du Xe siècle, le missel de Leofric, *in agenda mortuorum*, contient cette cérémonie qui, avec ses variantes, répond aussi à notre absoute. Après la messe, devant le corps du défunt, le prêtre dit les oraisons suivantes : *Omnipotentis Dei misericordiam*

[1] *P. G.*, t. III, col. 556. — [2] *Historia persecutionis africanæ provinciæ*, l. II, n. 34, dans M. Petschenig, *Corpus scriptor. ecclesiast. latinorum*, Vienne, 1881, t. VII, p. 37. — [3] *Id.*, l. I, n. 16, *ibid.*, p. 8. — [4] S. Gregorii, *Dialog.*, l. IV, c. LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 416, et Joh. Diaconi, *S. Gregorii vita*, l. I, n. 16, *P. L.*, t. LXXV, col. 69. — [5] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venise, 1748, t. II, p. 950. — [6] Muratori, *loc. cit.*, t. II, p. 747 sq. — [7] Muratori, *loc. cit.*, t. II, p. 215 sq.; Thomasi-Vezzosi, Rome, 1747, t. V, *In agenda mortuorum*, p. 224, 248, 252; Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 467, 722. — [8] *Theodori pœnitentiale*, c. V, *P. L.*, t. XCIX, col. 929-930. — [9] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 467.

aeprecemur, cujus iudicio aut nascimur aut finimur, etc.[1]. Suit le répons *Subvenite, sancti Dei. Requiem æternam dona ei. Offerentes. Kyrie,* trois fois. Oraison : *Deum judicem universitatis, deum cælestium et terrestrium et infernorum,* etc.[2]. Répons : *Heu mihi, Domine, quia peccavi nimis. Anima mea turbata est. Kyrie,* trois fois. Oraison : *Deus, qui universorum es creator et conditor*[3]. Le corps est ensuite porté avec le chant de l'*Aperite mihi* et des autres prières au lieu de la sépulture[4].

Un manuscrit ancien publié par Thomasi contient une absoute sous une forme un peu différente, avec l'abréviation *ill* au lieu de N, qui est caractéristique en liturgie, et qui, selon Ménard et Mabillon, serait antérieure au xe siècle[5].

Citons encore, à propos des funérailles du bienheureux Étienne d'Obazine (+ 1159), ce texte qui vient donner une confirmation et un éclaircissement aux documents liturgiques : *Sacerdotes cum stolis, clerici cum vestibus albis, monachi decenter ornati cum crucibus et thuribulis, obviam sancto corpori longius procedebant,* NEC ABSOLVENDI, *aut quodlibet officium peragendi ulla erat facultas*[6].

Nous nous en tiendrons là, comme citations, car il serait facile de multiplier les exemples, à partir de ce moment, et ce rite après la messe, devant le cercueil, se rapproche de plus en plus de notre absoute à mesure que les manuscrits sont de date plus récente. On voit donc à peu près quelles sont les origines authentiques.

Quant aux éléments qui entrent dans la composition de l'absoute au rituel actuel, il en est tel ou tel de beaucoup plus ancien. Nous laissons de côté les répons et oraisons des cinq absoutes, qui sont simplement empruntés à l'office des morts et dont on parlera à cette occasion.

Pour l'absoute commune, l'oraison *Non intres* trouve place dans les *agenda mortuorum* de manuscrits grégoriens très anciens[7]. Elle est aussi au rite mozarabe[8]. Quoiqu'elle ne soit pas composée selon les règles ordinaires des oraisons communes, avec l'*invocation*, la *pétition* et la *conclusion*, elle est cependant de style antique, et suit les règles liturgiques du *cursus, tribuatur remissio* (*cursus tardus*), *christianæ commendat* (*cursus planus*), *sanctæ Trinitatis* (*cursus trispondaïque*)[9]. Les paroles *sed gratia tua illi succurrente mereatur evadere judicium ultionis* se retrouvent dans l'oraison qui sert de trait à la messe actuelle des morts. Enfin, l'allusion au baptême *qui dum viveret insignitus est signaculo sanctæ Trinitatis,* est aussi un trait ancien.

Le répons *Libera me* a conservé la structure des plus anciens répons qui ont été si souvent écourtés et parfois défigurés dans la liturgie moderne. Nous le donnerons ici d'après le manuscrit d'Hartker (Saint-Gall, xe siècle) avec tous ses versets, dont les derniers sont supprimés dans nos livres actuels : *Libera me Domine de morte æterna in die illo tremendo quando cæli movendi sunt et terra.*

℣. *Tremens factus sum ego et timeo dum discussio venerit atque ventura ira. Q[uando].* ℣. *Dies illa dies ræ dies calamitatis et miseriæ dies magna et amara valde. Q[uando]* ℣. *Quid ergo miserrimus quid dicam aut quid faciam cum nil boni perferam ante talem iudicem. Quando.* ℣. *Vix iustus salvabitur et iniquus condemnabitur ante tribunal iudicis. Q.* ℣. *Plangent se super se omnes tribus terræ quoniam videbunt in quo transfixerunt. Quando*[10] (fig. 52).

On remarquera que l'incise *Dum veneris judicare sæculum per ignem,* manque ici, ainsi que dans l'autre manuscrit cité plus bas de saint Abundius, ce qui semblerait indiquer qu'il est une addition postérieure. Les personnes les moins versées dans ces études remarqueront aussi l'harmonie du rythme, la régularité des cadences, et même l'apparition discrète de la rime, qui font de ce répons un petit poème d'inspiration très littéraire. Les versets qui suivent sont tirés d'un manuscrit de saint Abundius (diocèse de Côme) aujourd'hui au fonds sessorien (Rome, *Biblioteca nazionale*); ils paraissent aussi une addition, car ils ne suivent plus les règles rythmiques des versets précédents :

℣. *Timor magnus et tremor erit dum iudicas domine actus cuiusque nostrum. In die illa.* ℣. *Tremebunt angeli et archangeli impii autem ubi parebunt. Quando.* ℣. *Plangent se super se omnes tribus terre vis* (sic) *iustus salvabitur et ego ubi apparebo. Quando.* ℣. *Scio domine quia solus potens es peccata dimittere ideo mei miserere. Quando.* ℣. *Nunc Criste adprecor miserere peto quem venisti redimere perpetim veni salvare. Quando. Requiem*[11].

Mais le texte lui-même n'est pas d'une inspiration très antique. Il n'a pas le caractère de ces prières des premiers chrétiens devant la mort, caractère de paix, de confiante tranquillité, de ferme espérance, bien plus que d'épouvante et de terreur que l'idée de la fin prochaine du monde inspira au moyen âge. Il est évidemment de la seconde époque liturgique.

La mélodie appliquée à ce morceau confirme nos inductions et ne paraît pas antérieure au IXe siècle. Elle n'est pas de la première époque, car les versets ne reproduisent pas la psalmodie ordinaire des répons du premier ou du second mode. Ce chant est toutefois composé avec beaucoup d'art, il se tient constamment dans les cordes basses du premier mode, ce qui lui donne un ton plaintif et suppliant bien d'accord avec les paroles. Seule la réclame *Dum veneris* et les versets que nous avons indiqués comme postérieurs, sortent du ton général du morceau et s'élèvent aux cordes hautes, ce qui confirme aussi le témoignage des manuscrits sur le caractère d'addition de ces parties.

La litanie ou *Kyrie eleison* et le Pater suivis de versets avant l'oraison, avec d'autres versets après l'oraison, sont une des formes les plus antiques de la prière liturgique et remontent aux premiers siècles.

De ces versets, trois seulement sont propres à la liturgie funéraire ℣. *A porta inferi.* ℟. *Erue, Domine, animam ejus.* ℣. *Requiescat in pace.* ℟. *Amen.* Et après l'oraison : ℣. *Requiem æternam dona ei Domine et lux perpetua luceat ei.* Ce sont de vraies acclamations liturgiques. Voir ACCLAMATIONS. Les deux derniers surtout, dont nous aurons encore à nous occuper et qui se présentent souvent dans l'office des morts, font partie de l'épigraphie des premiers siècles; on les retrouve inscrits sur les murs des catacombes. C'est bien le souhait des anciens chrétiens, qui envisageaient la mort des fidèles comme un sommeil dans lequel on attend la résurrection, et qui appelaient le lieu de la sépulture un dortoir. Sans cesse

[1] Celle-ci se trouve aussi au Gélasien, Muratori, *loc. cit.*, p. 750. — [2] Cf. Gélasien, Muratori, *loc. cit.*, p. 749. — [3] *Ibid.*, p. 750. — [4] F. E. Warren, *The Leofric missal*, in-4°, Oxford, 1883, p. 200 sq. — [5] Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia*, t. IV, p. 332, 340. Cf. un autre rite de l'absoute d'après un manuscrit de Vienne, du xe siècle : *Obsequium circa morientes, Antequam corpus elevetur*) *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1159 sq. ; plusieurs autres dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Venise, 1788, t. II, p. 382 sq., et dans Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ*, 1777, t. I, p. 314 sq. — [6] Balluze, *Miscellanea*, t. IV, p. 179 ; Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, Saint-Blaize, 1776, part. II et III, p. 1011. — [7] Muratori, *loc. cit.*, t. II, p. 215; Thomasi, t. V, p. 224, 248, 252; Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 467, 722; Missel de Léofric, *loc. cit.*, p. 199. — [8] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 987. — [9] Ce dernier plus rare dans les oraisons. Les auteurs de la *Paléographie musicale*, t. IV, *Le cursus et la psalmodie*, p. 33, n'en citent qu'un seul exemple dans les livres grégoriens, la finale de l'oraison du Saint-Esprit : *Deus qui corda fidelium.* — [10] *Paléographie musicale*, série monumentale, t. I, *Antiphonale* du B. Hartker, in-4°, Solesmes, 1900, p. [392-]398. — [11] *Paléographie musicale*, 1889, t. I, p. 153 et pl. XXIV, cf. aussi pl. XXV.

reviennent dans ces siècles lointains, sur les sarcophages, sur les inscriptions, aussi bien que dans les plus anciennes liturgies, les acclamations analogues : repose en paix! dors en paix, ou simplement *in pace*; donnez-leur, Seigneur, le repos éternel; que la lumière éternelle brille pour eux, etc.

Le premier verset, *A porta inferi*, implique déjà d'autres préoccupations, d'âge un peu postérieur, quoique encore fort ancien, la crainte de la mort et de l'enfer, et la prière faite à Dieu d'arracher cette âme à la damnation. Les autres versets employés sont communs à toutes les parties de la liturgie. Voir ACCLAMATIONS ORAISON.

L'absoute se termine par l'une ou l'autre des trois oraisons que nous avons citées. Elles sont toutes trois de très ancienne marque et contiennent les cadences conformes aux bonnes règles liturgiques du *Cursus*. La première *Deus cui proprium est misereri semper et parcere* est aussi dans les manuscrits grégoriens d'une haute antiquité [1]. Encore qu'on ne la trouve pas dans les documents liturgiques d'une époque antérieure, elle contient des traits qui permettent de la faire remonter au delà du IXe siècle, tels sont les suivants, par exemple : *animam... quam hodie de hoc sæculo migrare jussisti, ne obliviscaris in finem; sed jubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci*; ces dernières paroles surtout pourraient remonter beaucoup plus haut, et font allusion à une croyance qui, dès le IVe siècle, se traduit sur les sarcophages chrétiens [2].

Les deux autres, *Absolve... animam famuli tui ab omni vinculo delictorum ut in resurrectionis gloria*, etc., et *Absolve... animam famuli tui ut defunctus sæculo tibi vivat*, sont de vraies formules d'absolution, sous forme déprécatoire, et ont fait sans doute donner son nom au rite que nous étudions. Elles sont toutes deux composées avec beaucoup d'art et peuvent passer pour des modèles de style liturgique, en même temps qu'elles sont d'une inspiration antique. La première se retrouve dans les plus anciens manuscrits grégoriens que nous avons déjà cités avec cette variante : *ut... inter sanctos tuos ressuscitari mereantur*, et employée comme antienne à la communion [3]; dans le manuscrit de Hartker, elle est l'antienne de *magnificat* aux vêpres des morts [4]; mais il est évident qu'elle n'a rien de la facture d'une antienne, et qu'elle fut primitivement une oraison. Du reste, ces changements de destination dans la liturgie sont fréquents et la messe des morts actuelle, pour nous en tenir à la liturgie funéraire nous donne comme trait et comme offertoire deux oraisons (*Absolve... animas omnium fidelium*, et *Domine Jesu Christe, rex gloriæ.*) Un des plus anciens manuscrits ambrosiens *in missa defuncti* contient aussi l'*Absolve* [5]. Elle ne se trouve pas cependant dans les documents liturgiques anciens de la liturgie dont Wilson a fait le catalogue [6].

La seconde oraison moins caractéristique, est à peu près de même époque et se retrouve dans les mêmes livres liturgiques.

Quant à l'encensement et à l'aspersion d'eau bénite, ce sont deux rites très antiques. Dès la fin du IIe siècle, Tertullien nous parle de l'emploi de l'encens aux funérailles des fidèles [7], sans nous dire, bien entendu, que l'on encense le défunt lui-même, ce qui est une pratique certainement très postérieure.

Dès le IVe siècle aussi nous avons des témoignages positifs sur la bénédiction de l'eau et sur ses effets spirituels [8].

On voit donc que, si l'absoute ne remonte pas comme cérémonie au delà du Xe siècle, elle atteint, par quelques-uns de ses éléments et de ses formules, à une époque antérieure, le VIIe ou le VIe siècle, et même le IVe.

Nous ne donnerons pas de bibliographie pour cet article. Le sujet n'a pas été traité à part; il faudrait citer les différents auteurs qui ont parlé du culte des morts chez les chrétiens, ce qui impliquerait une bibliographie peu proportionnée au présent article et qui du reste sera donnée à l'article DÉFUNTS. Encore ces auteurs n'ont-ils que très peu de chose sur l'absoute, généralement confondue avec les funérailles, par exemple Moroni, *Dizionario di erudizione*, aux mots *Defunti* et *Assoluzione de defunti*, Pascal, *Origines et raison de la liturgie catholique* (Migne, dans la collection de ses encyclopédies). Les dictionnaires ou encyclopédies ne traitent généralement la question que d'une façon sommaire et peu scientifique. Catalani, dans son commentaire du rituel, quoique incomplet, donne quelques renseignements utiles : *Rituale romanum... perpetuis commentariis exornatum*, in-fol., Rome, 1757, t. I, p. 410. Cf. aussi Onuphrius Panvinius, *De ritu sepeliendi mortuos*, etc., Rome, 1581, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, Leipzig, 1849, t. II (pars posterior), p. 330 sq.

F. CABROL.

V. ABSOUTE DANS L'ÉGLISE GRECQUE. — L'Église grecque possède depuis une époque qu'il m'est impossible de déterminer, mais qui doit être relativement récente, une cérémonie analogue à celle de l'absoute latine. Cette cérémonie porte le nom de τρισάγιον νεκρώσιμον. D'après la dernière édition du Τυπικὸν de Constantinople, 1888, p. 333, 350, 354, 406, elle a lieu à la fin de la messe, le samedi de l'ἀπόκρεω, les quatre premiers samedis du grand carême et le samedi de la Pentecôte, à vêpres le dimanche de l'orthodoxie. Elle a lieu aussi à la fin des messes que les fidèles font célébrer pour leurs défunts, et même en dehors de la messe; elle est ordinairement accompagnée de la bénédiction des collybes.

L'office commence par les formules ordinaires, qu'on supprime s'il a lieu à la fin de la messe; dans ce cas, il se place immédiatement après la prière ὀπισθάμβωνος. Les chantres disent ensuite quatre tropaires, où l'Église demande à Dieu, dans le dernier par l'intercession de Marie, de donner le repos à l'âme du défunt. Le diacre, dans une courte litanie, invite l'assistance à prier à la même intention : cette litanie a une partie spéciale réservée aux deux principaux ψυχοσάββατα de l'ἀπόκρεω et de la Pentecôte. Enfin le prêtre dit à voix basse une oraison dont la conclusion seule est chantée : il demande au Seigneur de placer l'âme du mort dans le lieu brillant et verdoyant, dans le lieu de rafraîchissement, d'où est bannie toute douleur, et de lui pardonner ses fautes, volontaires ou involontaires. Tout cela, on le voit, est emprunté à l'office des funérailles et sera étudié en même temps que lui.

On trouve le texte de l'office que je viens de décrire dans plusieurs manuels modernes à l'usage du clergé, par exemple dans Ἡ θεία λειτουργία... καὶ πολλὰ ἄλλα χρήσιμα εἰς τοὺς ἱερεῖς καὶ διακόνους, Athènes, 1896, p. 112; Ἱερατικόν, Constantinople, 1895, p. 158, etc.

Goar a publié, *Euchologium*, Paris, 1647, p. 682 sq., plusieurs formules anciennes d'absolution sur les défunts. Trois sont conservées dans les éditions récentes : Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1851, p. 225-227; Rome, 1873, p. 385-388. Les deux dernières seulement, celles que Goar, *ibid.*, p. 686, dit n'avoir rencontrées dans au-

[1] Muratori, *loc. cit.*, Grégorien, t. II, p. 200, dans la *Missa pro peccatis*, et p. 248 dans les *Orationes pro peccatis*. — [2] Voyez au mot ACCLAMATIONS la fig. 57 représentant l'âme reçue dans le Paradis, col. 255. — [3] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, t. V, p. 226; Muratori, *loc. cit.*, p. 215, 270. — [4] Hartker, *loc. cit.*, p. 394-200. — [5] *Auctarium solesmense*, Solesmes, 1900, p. 158, n. 1413, *in missa defuncti*. — [6] H. A. Wilson, *A classified index to the leonine, gelasian and gregorian sacramentaries according to the text of Muratori's liturgia romana vetus*, in-8°, Cambridge, 1892. — [7] Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 354. — [8] Pontifical de Sérapion, cf. G. Wolbermin, *Altchrist. liturgische Stücke*, dans *Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1899, fasc.

cun manuscrit ancien, paraissent être encore en usage. Le livre cité plus haut, Ἡ θεία λειτουργία, p. 114, les insère aussi. Elles sont prononcées par l'évêque, ou à son défaut, par un confesseur, par un *père spirituel*, comme disent les grecs, sur le défunt qui n'a pas été relevé avant sa mort de quelque excommunication. En pratique, elles sont dites à tous les enterrements après l'évangile.

S. Pétridès.

ABSTINENCE. — I. Nature et espèces. II. Motif. III. L'abstinence dans l'antiquité chrétienne. IV. Controverses et opinions touchant l'abstinence dans l'antiquité chrétienne. V. Les principales époques de l'abstinence.

I. Nature et espèces. — D'une manière générale on appelle *abstinence* toute pratique de pénitence extérieure qui consiste à se priver de certains aliments. Cette abstinence peut avoir plusieurs degrés, ou, plus exactement, vu la nature des aliments dont on se prive, on peut distinguer plusieurs espèces d'abstinence. Qu'il nous suffise de mentionner les plus importantes et les plus connues : 1° *Abstinence d'aliments humides*. On ne prend que des aliments *secs* ou qui ont la propriété de se dessécher. D'après saint Épiphane cette abstinence n'admettrait que l'usage du pain, du sel et de l'eau : Φημὶ δὲ ἄρτῳ καὶ ἁλὶ καὶ ὕδατι τότε χρώμενοι πρὸς ἑσπέραν [1]. Les *Constitutions apostoliques* [2] autorisent aussi l'usage des légumes et des fruits. Les aliments prohibés par cette abstinence sont donc : la viande, le poisson, les œufs, le lait, le beurre, le fromage, le vin, l'huile. C'est ce qu'on appelle la *xérophagie*. Voir Xérophagie. — 2° *Abstinence de la viande et du vin*. Cette abstinence est attestée par saint Cyrille de Jérusalem : « Nous jeûnons, dit-il, en nous abstenant de vin et de viandes : Νηστεύομεν γὰρ οἴνου τε καὶ κρεῶν ἀπεχόμενοι, κ. τ. λ.[3]. » — 3° *Abstinence du sang et des viandes suffoquées*. Cette pratique passa du judaïsme dans le christianisme naissant [4]. Remarquons aussi que, dans chacune de ces abstinences, on peut déployer plus ou moins de rigueur.

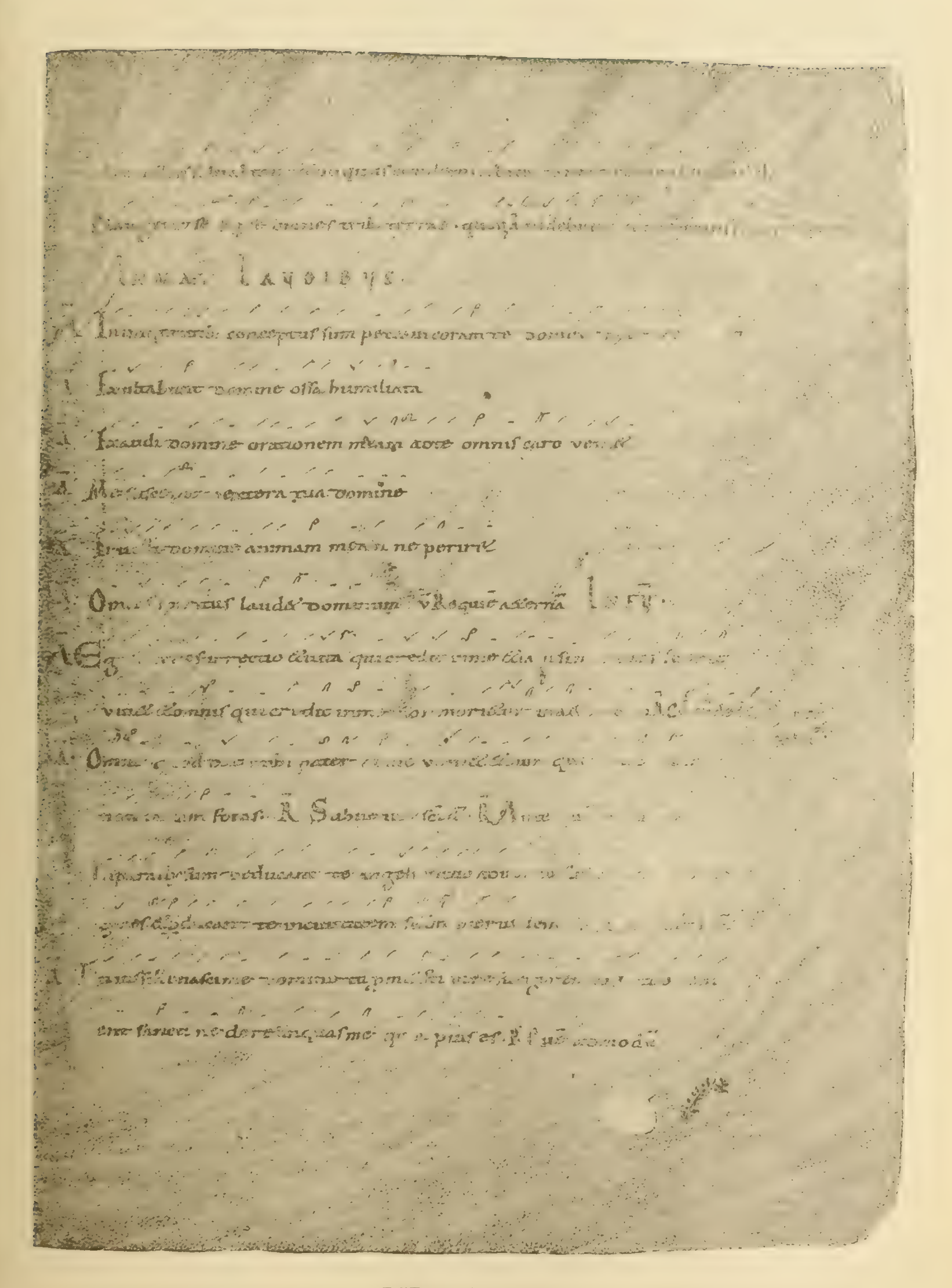
II. Motif de l'abstinence. — Dans les intentions de l'Église cette pratique n'a pour but que la mortification corporelle ou la pénitence. Il est donc défendu de s'y adonner soit par aversion pour certaines espèces d'aliments, soit pour des motifs superstitieux. Les *Canons apostoliques* reviennent deux fois sur ce sujet. Le canon 50 est ainsi conçu : « Si quelque évêque ou prêtre ou diacre, ou un clerc quelconque s'abstient du mariage et des *viandes* et du *vin*, non pour un *motif d'ascèse* mais par *aversion*, oubliant que toutes les choses sont bonnes, et que Dieu a créé l'homme mâle et femelle mais accusant la création par ses blasphèmes, ou qu'il se corrige, ou qu'il soit déposé et chassé de l'Église ; de même le laïque : Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ, γάμων καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι πάντα καλὰ λίαν, καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθούσθω ἢ καθαιρείσθω καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀποβαλλέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός [5]. » Le canon 52 statue : « Si quelque évêque ou prêtre ou diacre ne prend pas de la *viande* et du *vin* les jours de fête, non pour un motif d'*ascèse* mais par *aversion*, qu'il soit déposé, parce qu'il a la conscience endurcie, et qu'il est une cause de scandale pour plusieurs : Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἑορτῶν οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου, βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι' ἄσκησιν, καθαιρείσθω ὡς κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ αἴτιος σκανδάλου πολλοῖς γινόμενος [6]. » Le concile d'Ancyre (314) porta aussi un canon sur ce sujet, mais qui est diversement rédigé par les auteurs ; c'est le canon 14, qui ordonne en général aux prêtres et aux diacres de toucher [goûter] les viandes, et de s'en abstenir s'ils le veulent ; mais s'ils se refusent à manger les légumes cuits avec la viande, et n'obéissent pas au canon, qu'ils cessent de faire partie de l'ordre des clercs : Τοὺς ἐν κλήρῳ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους ὄντας καὶ ἀπεχομένους κρεῶν ἔδοξεν ἐφάπτεσθαι, καὶ οὕτως, εἰ βούλοιντο, κρατεῖν ἑαυτῶν· εἰ δὲ βούλοιντο (βδελύσσοιντο), ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν, καὶ εἰ μὴ ὑπείκοιεν τῷ κανόνι, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως [7]. Il est visible que par ce canon le concile d'Ancyre réprouve certaines fausses idées : « Le 52e canon apostolique avait déjà promulgué la même loi pour condamner ce faux ascétisme gnostique ou manichéen, qui déclarait la matière, surtout la viande et le vin, satanique. Zonare a reconnu et indiqué que notre canon traitait des agapes. Il démontre en outre que ἐφάπτεσθαι signifie *toucher aux mets*, dans le même sens que ἀπογεύεσθαι, *goûter*. Mathieu Blastarès parle comme Zonare. Enfin, Routh a eu le mérite d'ajouter à l'explication de ce canon, en ce que, s'appuyant sur trois manuscrits, la *Collection* de Jean d'Antioche et les versions latines, il a lu εἰ δὲ βδελύσσοιντο. au lieu de εἰ δὲ βούλοιντο, qui n'a pas de sens ici... Ajoutons que κρατεῖν ἑαυτῶν doit être pris dans le sens de ἐγκρατεῖν, c'est-à-dire s'abstenir [8]. »

III. L'abstinence dans l'antiquité chrétienne. — *I. Les chrétiens en général.* — 1° *En Orient.* — L'origine de l'abstinence remonte à Jésus-Christ lui-même. Le Sauveur se soumit à un jeûne et par conséquent à une abstinence de quarante jours et de quarante nuits ; Matth., iv, 2 ; Luc., iv, 2. Saint Jérôme affirme que l'abstinence date de la venue du Christ sur la terre : *Postquam autem Christus venit in fine temporum et ω revolvit ad α, et extremitatem retraxit ad principium : nec repudium nobis dare permittitur, nec circumcidimur, nec comedimus carnes, dicente Apostolo : « Bonum est vinum non bibere et carnes non comedere [9]. » Et vinum enim cum carnibus post diluvium dedicatum est* [10]. Clément d'Alexandrie pense que Jésus-Christ a eu en vue l'abstinence et la frugalité lorsqu'il nourrit ses disciples avec du pain et des poissons. Le poisson pris par saint Pierre sur l'ordre du Maître a la même signification [11]. D'après les renseignements plus ou moins autorisés qui nous restent, les Apôtres et les disciples du Sauveur suivirent l'exemple du Maître et pratiquèrent l'abstinence. Les *Récognitions pseudo-clémentines*, dont le témoignage, il faut le dire, est tendancieux, nous apprennent que saint Pierre ne se nourrissait que de pain, d'olives et rarement d'herbes : *panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est* [12]. Selon saint Grégoire de Nazianze il ne vivait que de lupins : Καὶ διδάσκει με... Πέτρος ἀσσαρίου θέρμοις τρεφόμενος [13]. Pour Clément d'Alexandrie il s'abstenait

[1] *Hæres.*, l. III, *Expositio fidei*, c. xxii, *P. G.*, t. xlii, col. 828. — [2] L. V, c. xviii, *P. G.*, t. i, col. 889. — [3] *Catech.*, iv, c. xxvii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 489. — [4] Cf. V. Ermoni, *Abstinence du sang et des viandes suffoquées*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. i, col. 275, 276. — [5] Labbe, *Concilia*, in-fol., Paris, 1661, t. i, col. 38. — [6] Labbe, *ibid.*, t. i, col. 38. — [7] Labbe, *ibid.*, t. i, col. 1461. Autre forme de ce canon : *De his qui in clero sunt presbyteri vel diaconi, et abstinent a carnibus, hoc placuit statui, ut non eas tanquam immundas contemnant sed contingant. A quibus quidem si se abstinere volunt habeant potestatem ; ita tamen, ut si quando cum oleribus coquuntur, eadem tanquam carnibus polluta non judicent, sed ex his ad cibum assumant, quamvis a carnibus se abstineant. Quod si in tantum immundas et abominabiles judicaverint, ut nec olera, quæ cum carnibus coquuntur, æstiment comedenda, tanquam non consentientes huic regulæ, cessare eos oportet et a ministerio et ordine suo. Si quis autem huic regulæ monitus non obedierit, sed carnes, ut dictum est, immundas et abominandas existimaverit, cessare debebit ab ordine suo.* Labbe, *ibid.*, t. i, col. 1473. — [8] Héfélé, *Histoire des conciles*, traduction française par Goschler et Delarc, in-8°, Paris, 1869, t. i, p. 207, 208. — [9] Rom., xiv, 21. — [10] *Adversus Jovin.*, l. V, n. 18, *P. L.*, t. xxiii, col. 237. — [11] *Pædag.*, l. II, c. i, *P. G.*, t. viii, col. 400. — [12] L. VII, n. 6, *P. G.*, t. i, col. 1357, 1358. — [13] *Orat.*, xiv, *De amore paupert.*, n. 4, *P. G.*, t. xxxv, col. 861

LIBERA ME

D'APRÈS LE MANUSCRIT D'HARTKER



LIBERA ME

D'APRÈS LE MANUSCRIT D'HARTKER

uniquement, semble-t-il, de la viande de porc : ὑῶν δὲ ἀπείχετο καὶ Πέτρος[1]. Saint Matthieu se nourrissait de semences, de fruits à écaille et de légumes, et s'abstenait de viande : Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων, καὶ ἀκροδρύων, καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν, μετελάμβανεν[2]. Saint Jacques le Juste, frère du Seigneur, ne but jamais de vin et ne mangea jamais de la viande d'animaux : Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε — Ὃς ἐμψύχου οὐ μετέσχεν[3]. Au témoignage d'Eusèbe, les disciples de Jésus-Christ s'abstenaient des viandes et du vin; c'étaient, dit-il, des hommes de basse condition, sans instruction, mais remplis de l'amour de la pieuse et philosophique doctrine, menant une vie pénible, par des jeûnes et l'abstinence du vin et des viandes, etc. : διὰ νηστειῶν, οἴνου τε καὶ κρεῶν ἀποχῆς, κ. τ. λ.[4].

Cet amour de l'abstinence pénétra profondément les premières générations chrétiennes; on y était tellement attaché qu'on la pratiquait parfois même en face du martyre. C'est ainsi qu'Alcibiade menait une vie très austère, ne se nourrissant que de pain et d'eau. Jeté en prison, il était résolu à mener le même genre de vie, mais il finit par céder aux exhortations d'Attalus, et prit dès lors toute espèce d'aliments : Ἀλκιβιάδου... πειρωμένου τε καὶ ἐν τῇ εἱρκτῇ οὕτω διάγειν, κ. τ. λ.[5]. La pratique de l'abstinence se perpétua dans l'Église. Tertullien nous apprend qu'au IIe siècle, il y avait en Afrique des personnes qui s'abstenaient de vin et de viande : *Quidam ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus nulli periculo aut sollicitudini adjacent; sed humilitatem animæ suæ in victus quoque castigatione Deo immolant*[6]. Clément d'Alexandrie, s'appuyant sur Rom., XIV, 21, et sur l'autorité des Pythagoriciens, déclare que manger de la viande et boire du vin est plutôt le propre de la bête : Θηρίον γὰρ μᾶλλον τοῦτο γέ[7]; il exhorte les fidèles à s'abstenir d'aliments somptueux et délicats, et à se nourrir d'oignons, d'olives, de légumes, de lait et de fromage, de fruits, et de tout ce qu'on peut faire cuire sans sauce; il permet pourtant, quand c'est nécessaire, de manger de la viande rôtie : Βολβοὶ ἐλαῖαι, λαχάνων ἔνια, γάλα, τυρὸς, τά τε ὡραῖα, εψήματά τε παντοδαπά, ζωμῶν ἄνευ· κἂν ὀπτοῦ δέῃ κρέως, ἢ ἑφθοῦ, μεταδοτέον[8]. Au IIIe siècle, Origène, s'appuyant sur une maxime de Sextus le pythagoricien, enseigne qu'il est indifférent de manger de la viande, mais qu'il est plus raisonnable de s'en abstenir : Ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον[9]. Au IVe siècle, au témoignage de saint Épiphane, l'abstinence revêtait des formes multiples; il existait à ce sujet une assez grande diversité parmi les chrétiens; les uns s'abstenaient de toute viande, aussi bien de la chair des quadrupèdes, que des oiseaux et des poissons, ainsi que des œufs et du fromage; d'autres ne s'interdisaient que la viande des quadrupèdes, et se nourrissaient d'oiseaux et d'autres viandes; d'autres s'abstenaient même de la viande d'oiseaux, et ne se nourrissaient que d'œufs et de poissons; d'autres allaient jusqu'à s'interdire l'usage des œufs; d'autres s'interdisaient celui des poissons, mais non celui du fromage; d'autres s'interdisaient même le fromage et l'usage du pain; enfin quelques-uns allaient jusqu'à s'interdire l'usage des fruits et de tout ce qui est cuit : Φημὶ δὲ τοῦ ἀπέχεσθαι κρεῶν πάντων, τετραπόδων τε καὶ ὀρνέων καὶ ἰχθύων, ᾠοῦ τε καὶ τυροῦ..... οἱ δὲ τετραπόδων μόνων, λαμβάνουσι δὲ ὀρνέων καὶ τὰ μετέπειτα· ἕτεροι δὲ καὶ ὀρνέων ἀπέχονται, λαμβάνουσι δὲ ᾠῶν καὶ ἰχθύων· ἕτεροι δὲ οὐδὲ ᾠῶν λαμβάνουσιν· ἄλλοι δὲ ἰχθύων ἀπέχονται, τυροῦ δὲ λαμβάνουσι· ἕτεροι δὲ οὐδὲ τυροῦ λαμβάνουσι· Ἤδη δὲ καὶ ἄλλοι ἄρτου ἀπέχονται, ἕτεροι δὲ καὶ ἀκροδρύων καὶ ἑψημάτων[10]. Des divergences analogues existaient, vers la fin du IVe siècle, dans l'Église de Jérusalem : les uns n'avaient aucun scrupule de manger de la viande immolée aux idoles; d'autres, par ascétisme, s'en abstenaient et condamnaient ceux qui en mangeaient : Οἱ μὲν γὰρ τοῖς εἰδωλοθύτοις ἀδιαφόρως προσέρχονται· οἱ δὲ ἀσκοῦσι μὲν, κατακρίνουσι δὲ τοὺς ἐσθίοντας[11]. En ce même siècle, Théodoret atteste que l'Église, en ce qui concerne l'abstinence du vin et des viandes, laisse la liberté à ses enfants, contrairement aux hérétiques qui les regardent comme une chose abominable : Οἱ μὲν ὡς βδελυκτῶν τούτων νομοθετοῦσιν ἀπέχεσθαι· ἡ δὲ Ἐκκλησία οὐδὲν περὶ τούτων νενομοθέτεκεν· οὐδὲ γὰρ ἀπαγορεύει τὴν τούτων μετάληψιν[12].

2° *En Occident.* — L'abstinence fut aussi en honneur en Occident. Les attestations ne nous manquent pas. Saint Jérôme la recommande comme un moyen de perfection : *Quamobrem et ego tibi dicam : Si vis perfectus esse, bonum est vinum non bibere, et carnem non manducare. Si vis perfectus esse, melius est saginare animam quam corpus*[13]. Saint Léon exhortait aussi vivement les fidèles à l'abstinence : *Vos autem, dilectissimi, catholicæ matris sancta generatio, quos in schola veritatis Dei Spiritus erudivit, libertatem vestram congrua ratione moderamini, scientes quoniam bonum est etiam a licitis abstinere, et cum castigatius vivendum est, ita discernere cibos ut usus eorum semoveatur, non natura damnetur*[14]. Enfin Prudence, au IVe siècle, regardait la viande comme un aliment plus convenable aux barbares qu'aux chrétiens :

Absit enim procul illa fames,
Cædibus ut pecudum libeat
Sanguineas lacerare dapes.
Sint fera gentibus indomitis,
Prandia de nece quadrupedum :
Nos oleris coma, nos siliqua
Feta legumine multimodo
Paverit innocuis epulis[15].

Ces trois témoignages suffiront à nous faire sentir le prix qu'on attachait à l'abstinence en Occident.

II. LES PERSONNES QUI AVAIENT EMBRASSÉ UN ÉTAT DE VIE PARTICULIER. — Certaines catégories de personnes, qui menaient une vie plus parfaite que les simples fidèles, comme les clercs, les vierges, les pénitents, les ascètes, les moines, se livraient à une abstinence plus rigoureuse, et qui a duré plus longtemps. Voir ces différents mots. Nous ne pouvons pas traiter ici cet aspect de la question[16].

IV. CONTROVERSES ET OPINIONS TOUCHANT L'ABSTINENCE DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — *I. RIGORISME.* — Les premières discussions s'élevèrent aux temps apostoliques. Les Apôtres se trouvaient à Jérusalem au moment où certains pharisiens enseignaient qu'il fallait observer les rites mosaïques. Saint Jacques prit la parole après saint Pierre et déclara que, pour les gentils qui se convertissaient au christianisme, il fallait se contenter « de leur écrire de s'abstenir des souillures des viandes immolées, de la fornication, des viandes suffoquées et du sang »[17]. Des discussions s'élevèrent aussi dans l'Église d'Antioche au sujet de l'observance de la circoncision mosaïque. La cause fut soumise au jugement des Apôtres;

[1] *Pædag.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 404. — [2] *Ibid.* — [3] Eusèbe, d'après Hégésippe, *H. E.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 197; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XLII, col. 720. — [4] *Demonst. evang.*, l. III, n. 5, *P. G.*, t. XXII, col. 212. — [5] Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 436, 437. — [6] *De cultu fæmin.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1327. — [7] *Pædag.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 396. — [8] *Ibid.*, col. 401. — [9] *Cont. Cels.*, l. VIII, n. 30, *P. G.*, t. XI, col. 1560. — [10] *Hæres.*, l. III, *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 829. — [11] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 489. — [12] *Hæret. fabul.*, l. V, c. XXIX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 553. — [13] *Adv. Jovin.*, l. II, n. VI, *P. L.*, t. XXIII, col. 294. — [14] *Serm.* XLII, c. V, *P. L.*, t. LIV, col. 279. — [15] *Hymnus ante cibum*, 58-65, *P. L.*, t. LIX, col. 800, 801. — [16] Cf. G. Berthelet, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande*, in-4°, Rouen, 1731, p. 45-51, 75-248. — [17] Act., XV, 20.

ceux-ci envoyèrent à Antioche, Paul, Barnabé et Silas, porteurs d'une lettre pour faire part aux chrétiens de leur décision. Ils ne veulent, avec l'assentiment du Saint-Esprit, que leur imposer les obligations nécessaires : c'est « qu'ils s'abstiennent des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication [1] ». Saint Paul arrive à Jérusalem et loge dans la maison de Jacques. Les fidèles, qui viennent le voir et s'entretenir avec lui, « lui déclarent que pour les gentils qui ont embrassé la foi, ils leur ont écrit pour leur enjoindre de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication [2]. » C'était là l'erreur *judaïsante.* Fidèles à ces prescriptions apostoliques, les premiers chrétiens s'abstinrent rigoureusement du sang et de la viande suffoquée : *Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto* [3]. Différents conciles sanctionnèrent cette défense. Le 63e (alia 62e) canon apostolique statue : « Si quelque évêque, ou prêtre, ou diacre, ou un autre membre de l'ordre des clercs, mange de la viande dans le sang de son âme, ou de la viande d'un animal pris par une bête ou mortifié, qu'il soit déposé, parce que cela est défendu par la loi. Si c'est un laïque, qu'il soit séparé [de la société des fidèles] : Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέα ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ ὁ νόμος ἀπεῖπεν. Εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω [4]. » Le concile de Gangres (entre 343 et 381), canon 2, statue : « Si quelqu'un condamne celui qui mange de la viande (mais qui s'abstient du sang, des viandes immolées aux idoles et des viandes suffoquées), et qui est chrétien et pieux, et s'il croit qu'il n'y a plus pour lui d'espoir de salut, qu'il soit anathème : Εἴ τις ἐσθίοντα κρέα (χωρὶς αἵματος καὶ εἰδωλοθύτου καὶ πνικτοῦ) μετ' εὐλαβείας, καὶ πίστεως, κατακρίνοι, ὡς ἂν διὰ τὸ μεταλαμβάνειν ἐλπίδα μὴ ἔχοντα, ἀνάθεμα ἔστω [5]. » Le deuxième synode d'Orléans (533), canon 20 : « Les catholiques qui reviennent aux idoles, ou qui mangent des mets offerts aux idoles, doivent être exclus de tout rapport avec l'Église; il en sera de même de ceux qui mangent des animaux étouffés ou tués par d'autres bêtes : *Catholici qui ad idolorum cultum, non custodita ad integrum accepti gratia, revertuntur, vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitæ præsumptionis utuntur, ab Ecclesiæ cœtibus arceantur. Similiter et hi qui bestiarum morsibus extincta, vel quolibet morbo aut casu suffocata vescuntur* [6]. » Enfin le concile Quinisexte (692), canon 67 : « La Sainte Écriture avait déjà défendu de manger le sang des animaux; par conséquent le clerc qui se nourrira du sang des animaux sera déposé, et si c'est un laïque, il sera excommunié [7]. » Le pape Grégoire III se contente de les condamner à une pénitence de quarante jours [8]. Cette pratique finit peu à peu par tomber en désuétude, quoique nous ne puissions pas en fixer la date. Elle existait encore au temps de saint Augustin. Cependant même à cette époque on se moquait de ceux qui n'osaient pas manger des oiseaux pris au filet ou morts dans leur sang, ni des lièvres [9].

Une autre erreur surgit aux temps apostoliques : des chrétiens, et notamment à Corinthe, s'abstenaient de manger de la viande de boucherie. Saint Paul s'élève contre cette pratique [10].

D'autres sectes tombèrent dans des erreurs analogues. Les nazaréens s'abstenaient de toute espèce de viande : *Nam hujusmodi, quos aios* [les nazaréens]..., *et porcina ac reliquis abstinent hujusmodi quæ præcipit Lex, sub christiani quamvis nominis professione,* etc. [11]. Les ébionites s'en abstenaient également [12]. Les disciples de Tatien, qu'on appelle communément encratites, suivaient la même pratique; Tertullien appelle ironiquement Tatien, le Pythagore de son siècle : *Hodiernum de Pythagora hæreticum, non apud Paracletum* [13]. Il en était de même des marcionites [14]. Parmi les manichéens, les « élus », c'est-à-dire les plus parfaits, s'abstenaient de la viande, des œufs, du lait et du vin [15]. Les priscillianites, qu'on regarde comme des manichéens plus ou moins déguisés, s'abstenaient également de la viande. Le canon 17 du Ier concile de Tolède (400) vise cette erreur : *Si quis dixerit carnes avium vel pecorum, quæ ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione corporis abstinendas, sed execrandas esse, anathema sit* [16].

II. LATITUDINARISME. — Ce fut l'erreur de Jovinien. Pour cet hérétique l'abstinence n'a aucune valeur morale : *Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse jejunia, vel a cibis aliquibus abstinentiam* [17]. On sait que saint Jérôme combattit énergiquement les théories de Jovinien.

V. LES PRINCIPALES ÉPOQUES DE L'ABSTINENCE. — *I. AVANT LE BAPTÊME.* — Dans la primitive Église, on se préparait au baptême par une abstinence plus ou moins longue [18]. Le fait est attesté par Tertullien, qui ne mentionne que le jeûne, mais le jeûne n'est jamais observé sans l'abstinence : *Ingressuros Baptismum, orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus, et pervigiliis orare oportet,* etc. [19]. Saint Augustin est, sur ce point, d'accord avec Tertullien : *Sine dubio non admitterentur si per ipsos dies quibus eamdem gratiam percepturi, suis nominibus datis, abstinentia, jejuniis, exorcismisque purgantur, cum suis legitimis et veris uxoribus se concubituros profiterentur, atque hujus rei, quamvis alio tempore licitæ, paucis ipsis solemnibus diebus, nullam continentiam servaturos* [20]. Le IVe concile de Carthage (398) sanctionna de son autorité cette pratique : *Baptizandi nomen suum dent, et diu sub abstinentia vini et carnium, ac manus impositione, crebro examinati, baptismum recipiant* [21]. Nous savons, d'autre part, que cette abstinence, imposée aux catéchumènes comme préparation au baptême, était régulièrement de vingt jours.

II. PENDANT LE CARÊME. — Il y avait de nombreuses divergences dans les Églises. Les uns s'abstenaient de la viande de tout animal; d'autres mangeaient des poissons; d'autres y ajoutaient les oiseaux, parce qu'ils estimaient que c'étaient des animaux aquatiques. D'autres étaient plus rigoureux, et allaient jusqu'à s'abstenir de toute espèce de fruits et des œufs; quelques-uns ne se nourrissaient que de pain sec; d'autres s'interdisaient même l'usage du pain. D'autres enfin, après avoir jeûné jusqu'à none, prenaient ensuite toute espèce d'aliments : Οἱ μὲν γὰρ, πάντη ἐμψύχων ἀπέχονται· οἱ δέ, τῶν ἐμψύχων ἰχθῦς μόνους μεταλαμβάνουσι. Τινὲς δὲ σὺν τοῖς ἰχθύσι, καὶ τῶν πτηνῶν ἀπογεύονται, ἐξ ὕδατος καὶ αὐτὰ κατὰ τὸν

[1] Act., XV, 28, 29. Cf. aussi I Cor., X, 19-21. — [2] Act., XXI, 25. Cf. aussi *Constit. apostol.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. I, col. 940-944; S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. XII, n. 14, 15, *P. G.*, t. VII, col. 907-910; Tertullien, *De monog.*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 935; Origène, *In Epist. ad Rom.*, II, 13, *P. G.*, t. XIV, col. 900. — [3] Tertullien, *Apolog.*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 323, 324. — [4] Labbe, *ibid.*, t. I, col. 40. — [5] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 416. — [6] Labbe, *ibid.*, t. IV, col. 1782. — [7] Cf., pour un résumé des actes de ce concile, Labbe, *ibid.*, t. VI, col. 1317-1324. — [8] Hardouin, *Acta conciliorum*, in-fol., Paris, 1714, t. III, p. 1876. — [9] *Cont. Faust.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 503, 504. — [10] I Cor., X, 25. — [11] S. Augustin, *Cont. Faust.*, l. XIX, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 349. — [12] S. Épiphane, *Hæres.*, XXX, n. 18, 22, *P. G.*, t. XLI, col. 436, 441. — [13] *De jejun.*, c. XV, *P. L.*, t. II, col. 974. — [14] *Ibid.* — [15] Cf. S. Augustin, *De hæres.*, n. 46, *P. L.*, t. XLII, col. 36, 37. — [16] Labbe, *ibid.*, t. II, col. 1228. — [17] S. Augustin, *De hæres.*, n. 84, *P. L.*, t. XLII, col. 45. — [18] Cf. Bingham, *The antiquities of the christ. Church*, 2 in-4°, Londres, 1878, t. I, p. 437. — [19] *De baptismo*, c. XX, *P. L.*, t. I, col. 1222. — [20] *De fide et operib.*, c. VI, *P. L.*, t. XL, col. 202. — [21] Can. 85, Labbe, *ibid.*, t. II, col. 1206.

Μωϋσέα γεγενῆσθαι λέγοντες. Οἱ δὲ καὶ ἀκροδρύων καὶ ὠῶν ἀπέχονται. Τινὲς δὲ καὶ ξηροῦ ἄρτου μόνου μεταλαμβάνουσι· ἄλλοι δὲ οὐδὲ τούτου. Ἕτεροι δὲ ἄχρις ἐννάτης ὥρας νηστεύοντες, διάφορον ἔχουσι τὴν ἑστίασιν [1]. Cette multiplicité d'usages existait aussi en ce qui concerne le jeûne [2], dont on s'occupera ailleurs. Voir CARÊME et JEUNE.

III. PENDANT LA SEMAINE SAINTE. — D'après Denis d'Alexandrie, on voit qu'il n'y avait pas uniformité parmi les chrétiens. Le saint évêque exprime sa manière de voir à son collègue Basilide. Il regarde comme des âmes généreuses ceux qui pratiquent l'abstinence jusqu'à la quatrième veille [= férie]. D'autres croyaient faire beaucoup en pratiquant l'abstinence les deux derniers jours, le vendredi et le samedi. Saint Denis ne les regarde pas comme des modèles de ferveur : Τοὺς δὲ... καὶ μέχρι τετάρτης φυλακῆς διεγκαρτεροῦντας... ὡς γενναίους καὶ φιλοπόνους ἀποδεχόμεθα... Εἰ δέ τινες... ἢ καὶ τρυφήσαντες τὰς προαγούσας τέσσαρας... οὐκ οἶμαι τὴν ἴσην ἄθλησιν αὐτοὺς πεποιῆσθαι τοῖς τὰς πλείονας ἡμέρας προησκηκόσι [3].

V. ERMONI.

ABYSSIN (RITE). Voir ÉTHIOPIEN (RITE).

ACATHISTUS (gr. ἀκάθιστος). — I. Étymologie. II. Origine. III. Auteur. IV. Date. V. Texte. VI. Traductions. VII. Usage. VIII. Titres. IX Sources.

La veille du cinquième dimanche de carême, l'Église grecque chante une hymne qui a donné son nom à la journée : Σάββατον τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου. Samedi de l'hymne acathiste.

I. ÉTYMOLOGIE. — Ἀκάθιστος, qui ne s'assied pas. Ce mot vient de α privatif (στερητικὸν) et ἵζω ou καθίζω, je fais asseoir (καθίζομαι, s'asseoir, siéger); il s'explique par cette circonstance que le peuple et le clergé passent la nuit entière debout (ὀρθοστάδην) occupés à chanter les louanges de la Vierge. Les grecs-melchites, ne trouvant pas dans la langue arabe un mot équivalent, l'ont interprété : *Medîch alladzî lâ jadschib eldschulûs fihi*, c'est-à-dire hymne pour laquelle on ne pent s'asseoir [4].

II. ORIGINE. — Junius a supposé à tort que l'*Acathiste* était destiné à célébrer le voyage de Marie et Joseph à Bethléhem [5]. L'hymne fut composée en l'honneur de la Vierge à la protection de qui on attribuait la triple délivrance de Constantinople menacée par les barbares, sous Héraclius, sous Léon l'Isaurien et sous Constantin Pogonat.

III. AUTEUR. — On a attribué cette hymne à George Pisidès, chartophylax de Sainte-Sophie sous Héraclius [6] et au patriarche Serge (610-638) [7]. Le cardinal Pitra avait fait espérer une dissertation dans laquelle il étudierait l'*Acathiste*, son auteur, son origine historique, les leçons des manuscrits, de ceux, en particulier, qui attribuent cette pièce à Serge; d'autres travaux le détournèrent de cette recherche [8], et il laissa pendante une question que ni les derniers éditeurs de l'Horologium [9], ni le P. Nilles n'ont cru pouvoir résoudre [10].

IV. DATE. — L'hymne fut composée et chantée pour la première fois en 626, après la levée du siège de Constantinople par Sarbarus et Chagenus sous l'empereur Héraclius [11]. Il est moins facile de fixer le temps vers lequel cette hymne, que l'on a surnommée le « Te Deum » grec, entra dans la liturgie et fut assignée au samedi de la cinquième semaine de Carême [12]. Voici la notice du *Synaxarion* : Ἀκάθιστος δὲ εἴρηται, διότι ὀρθοστάδην τότε πᾶς ὁ λαὸς κατὰ τὴν νύκτα τόν ὕμνον τῇ τοῦ Λόγου Μητρὶ ἔμελψαν· καὶ ὅτι ἐν πᾶσι ἄλλοις καθῆσθαι ἐξ ἔθους ἔχοντες, ἐν τοῖς παροῦσι ὀρθοὶ πάντες ἀκροώμεθα [13].

V. TEXTE. — Les anciens textes n'ont plus guère qu'un intérêt bibliographique. Néanmoins on peut tirer profit des travaux de Combefis [14], Lambecius [15], Quercius [16], Matthæi [17]

Une édition a été établie par Christ et Paranikas [18], une autre par Pitra [19]. Des contributions à l'étude philologique du texte ont été fournies par A. Lauriotes et Paranikas [20] — *ad fidem* χειρογράφων παλαιῶν. Nilles [21] a suivi l'édition de Pitra (στιχηρῶς) avec la traduction latine de Constantin Lascaris [22].

VI. TRADUCTIONS. — L'*Acathiste* a été traduit en italien, en ruthène, en roumain, en arabe, en allemand [23], en russe [24]. Les traductions latines sont nombreuses, outre celle de Lascaris, on peut rappeler celle de Jean Rubeo Antoniano [25] et celle de Jos. Schiro, archevêque de Dyrrachium, parue à Rome en 1746, et que Quercius a suivie presque constamment.

VII. USAGE LITURGIQUE. — Indépendamment de la place qui lui est faite dans la dévotion privée, l'*Acathiste* reparaît plusieurs fois dans la liturgie. Il est réparti en fragments entre les quatre premiers samedis du Carême [26]; le cinquième samedi on le récite en entier, mais divisé en quatre pauses ou stations (στάσεις) dont on remplit les intervalles par la récitation d'autres psaumes et cantiques pendant l'exécution desquels on

[1] Socrate, *H. E.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 633. — Socrate, *ibid.*, col. 632, 633; Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [3] Can. 1 traitant du jeûne et de l'abstinence, *P. G.*, t. X, col. 1277. Cf. aussi Morin, *De pœnitentia*, in-fol., Anvers, 1682, p. 452, 470, 488, 489 (abstinence pratiquée comme moyen de pénitence). J. Launoy, *De veteri ciborum delectu*, in-12, Paris, 1663; Thomassin, *Traité des jeûnes*, in-8°, Paris, 1680; W. Smith et S. Cheetham, *A dictionary of christian antiquities*, 2 in-8°, Londres, 1875-1880, t. I, p. 9, 10; Cabrol, *Les églises de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1895, p. 135-139. — [4] *Horologium*, Athènes, 1822. — [5] D. Macri, *Hierolexicon*, in-fol., Romæ, 1677, à ce mot; voy. J. Gretser, *Opera omnia*, in-fol., Ingolstadii, 1616, t. II, *De sancta cruce*, p. 450. Meursius et Suicer ont suivi l'erreur de Junius. — [6] Quercius, *Adnotation. in hymnum Acathistum*, *P. G.*, t. XCII, col. 1348 sq. — [7] O. Bardenhewer, *Patrologie*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1894, p. 524; trad. franç. par Godet, in-8°, Paris, 1900, t. III, p. 50. — [8] Pitra, *Analecta sacra spicil. solesm. parata*, in-4° Typis tusculanis, 1882, t. I, p. 262. — [9] *Horologium*, Athènes, 1891 : Τοὺς δὲ οἴκους τῆς θεοτόκου, οὓς ἀναγινώσκομεν σήμερον κατ'ἐξοχὴν, οἱ μὲν ἀποδίδουσι εἰς Σέργιον τὸν τότε πατριάρχην, οἱ δὲ εἰς Γεώργιον τὸν Πισίδην, σύγχρονον ὄντα καὶ αὐτόν, καὶ χαρτοφύλακα τῆς μ. ἐκκλησίας. — [10] N. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. II, p. 156. — [11] Quercius, *loc. cit.* — [12] Quercius, *loc. cit.*; Th. Raynaud, *Opera*, t. VII, *Nomenclator Marianus*, observat. 2; Pagi, ann. 625; G. Quirinus, *Vetus officium quadragesimale Græciæ orthodoxæ*, diatrib. 4, in-4°, Beneventi, 1725; J.-S. Assemani, *Kalendaria Ecclesiæ universæ in quibus tum ex vet. marmoribus tum ex cod. ...sanctorum nomina, imagines et festi per annum dies ecclesiarum Orientis et Occidentis, præmissis uniuscujusque ecclesiæ originibus recensentur, describuntur notisque illustrantur*, gr. in-4°, Romæ, 1755, t. VI, p. 588; Neale, *A history of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, introd., p. 747. — [13] Cf. Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 157 sq. Le λόγος εὐχαριστήριος εἰς τὴν ἀκάθιστον, dans Gretser, *Comm. in Codin.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. CLVII, col. 359-360; F. Combefis, *Historia monothelitarum*, *P. G.*, t. XCII, col. 1353-1371. — [14] Combefis, *Auctarium*, t. II, p. 805-826, cf. *P. G.*, t. CVI, col. 1335 sq. — [15] Lambecius, *Commentaria de augusta bibliotheca cesarea vindobonensis*, éd. Kollar, in-fol., Vindobonæ, 1665-1679, t. V, p. 301. — [16] Quercius, *loc. cit.*, cf. *P. G.*, t. XCVI, col. 1333 sq. — [17] Matthæi, *Notitia codicum manuscriptorum græcorum bibliothecarum mosquensium sanct. synodi*, in-fol., Moscoviæ, 1776, n. 9. — [18] W. Christ et Paranikas, *Anthologia græca*, in-8°, Lipsiæ, 1871, p. 140-147. — [19] Pitra, *Analecta sacra*, t. I, p. 262. — [20] A. Lauriotes et Paranikas dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Athènes, 5 février et 9 avril 1893. — [21] Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 157, 168 sq. — [22] Fabricius, *Bibl. græca*, Hamburgi, 1722, t. VI, p. 329-330. — [23] Maltzew, dans le *Kanonik*, p. 332-402. — [24] *Ibid.*, p. 352-388. — [25] Th. Raynaud, *loc. cit.* — [26] Le *Typicon* de Constantinople, pour l'office de l' ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἀποδείπνου (à vêpres de la férie VI° de la première semaine, p. 216), contient la notice qui suit : Ψάλ. ἀργῶς ὑπὸ τῶν χορῶν « τῇ ὑπερμάχῳ », καὶ ἀναγινώσκεται ἡ α'. στάσις τῶν οἴκων τῆς θεοτόκου· αὖθις « τῇ ὑπερμάχῳ », ἀργοσύντομον, καὶ προσκυνεῖ ὁ ἀρχιερεὺς τὴν εἰκόνα τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου. Aux trois féries VI° qui suivent on lit : ἀναγινώσκονται οἱ οἶκοι τῆς θεοτόκου τῆς β'., τῆς γ'., τῆς δ'. στάσεως, ὡς εἴθισται.

peut s'asseoir. L'*Acathiste* est en outre précédé d'un τροπάριον αὐτόμελον.

L'*Acathiste* est une hymne de vingt-quatre strophes disposées dans l'ordre des lettres de l'alphabet dont chacune commence une strophe. Les strophes longues alternent avec celles qui sont moins longues. Les premières ont pour conclusion : χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, *Salve sponsa innupta,* les secondes : Ἀλληλουϊα. En outre chaque longue strophe contient deux parties, l'une renferme l'histoire et la doctrine, l'autre une acclamation répétée douze fois. Ces strophes ont été appelées tantôt κοντάκια, tantôt οἶκοι, le *Triodion* les mentionne ainsi : τοὺς εἰκοσιτέσσαρας κατὰ ἀλφάβητον οἴκους.

VIII. Sommaire des titres de l'hymne. —1, Annonciation de l'ange; 2, réponse de Marie; 3, continuation et réponse de l'ange; 5, la visitation et la salutation de Jean à Marie; 6, le trouble de Joseph; 7, salutations des bergers à Marie; 8, arrivée des mages et salutations à Marie et à l'enfant; 10, retour des mages dans leur pays et erreur d'Hérode; 11, fuite de Jésus en Égypte et acclamations à Marie de la part des peuples délivrés de l'idolâtrie; 12, salutations de Siméon à Marie — lorsque Jésus lui fut présenté — alors qu'il allait quitter la vie; 14, salutations de tous les fidèles pèlerins à Marie; 16, salutations de tous à Marie; 18, salutations de tous les fidèles à Marie; 20, salutations du patriarche Serge et de ses collègues à Marie; 22, 24, après la libération générale du décret de notre malédiction et le retour des apostats, tous rendent gloire à Marie.

IX. Sources. — Quercius prétendait reconnaître dans l'*Acathiste* un grand nombre d'expressions particulières à George Pisidès; craignant d'être trop long il a laissé à ses lecteurs le soin de faire ces rapprochements [1]. Nous n'avons rien trouvé d'absolument démonstratif dans cette direction; voici néanmoins une observation qui doit être notée. Le tropaire ιε' 15, contient les στίχοι suivants :

Χαῖρε, ὄχημα πανάγιον τοῦ ἐπὶ τῶν χερουβίμ.
Χαῖρε, οἴκημα πανάριστον τοῦ ἐπὶ τῶν σεραφίμ.

Salut, char saint de Celui qui est assis sur les chérubins.
Salut, demeure illustre de Celui qui est assis sur les séraphins.

Cette expression : être assis sur les séraphins, a une petite histoire littéraire. Fréquemment employée à une époque plus ancienne, elle a été battue en brèche au IVe siècle et a disparu ensuite à peu près complètement de la liturgie. Deux pièces que nous ne possédons que dans des traductions latines : les *Acta disputationis sancti Achatii episcopi et martyris* [2] et l'*Oratio secunda Cypriani Antiocheni* [3], offrent les textes que nous transcrivons :

Martianus ait : Quis est iste? Respondit Achatius : Altissimus Adonaï, sedens super Cherubim. et Seraphim [4].

Cyprien d'Antioche (?) dit à deux reprises dans sa prière : *Qui sedes super Cherubim et Seraphim* [5]. Ces textes ont pour lieu d'origine des pays de langue grecque, ce qui les rapproche de l'*Acathiste;* nous trouvons une autre adaptation liturgique de cette formule parmi les *Variæ lectiones in sacram Chrysostomi liturgiam :*

Ἅγιος ὁ Θεὸς, ὁ τοῖς ἑξαπτερύγοις Σεραφεὶμ ἐποχούμενος [6].

Dieu saint, qui est porté sur les six ailes des Séraphins.

Vers l'époque où fut écrite cette liturgie, saint Jérôme disait dans son commentaire sur Isaïe : *Unde et Dominus, in aurigæ modum, super Cherubim aperte sedere ostenditur. Seraphim autem, præter hunc locum. Ergo errant qui solent in precibus dicere : qui sedes super Cherubim et Seraphim* [7]. Dans la lettre XVIIe, adressée au pape Damase : *Illorum quoque pius licet, attamen coarguendus error, qui orationibus et oblationibus suis audent dicere : Qui sedes super Cherubim et Seraphim* [8]. Le *super Seraphim,* attaqué en Occident avec cette vigueur, aura pu ressentir le contre-coup en Orient, et la liturgie de saint Chrysostome aurait alors perdu la leçon compromettante. Peut-être l'auteur de l'*Acathiste* l'aura-t-il découverte dans la nécropole des *variæ lectiones* ou des *spuria* et l'aura-t-il introduite dans son hymne longtemps après que les susceptibilités orthodoxes se furent émoussées.

Il se peut que d'autres passages aient été inspirés par des pièces antiques. Nous trouvons dans la liturgie ambrosienne un transitorium qui paraît avoir plusieurs points de contact avec l'*Acathiste,* tellement que l'on a soupçonné à cet ouvrage une origine grecque [9].

Transitorium ([10]). *Te laudamus.*
℣. 2. Qui sedes super Cherubim et Seraphim.
℣. 11. Hunc sacrosanctum calicem sumentes.
12. Ab omni culpa libera nos semper.

Ἀκάθιστος ὕμνος.
ιε') χαῖρε, ὄχημα πανάγιον τοῦ ἐπὶ τῶν χερουβίμ.
χαῖρε, οἴκημα πανάριστον τοῦ ἐπὶ τῶν σεραφίμ.

κδ') δεξαμένη τὴν νῦν προσφοράν,
ἀπὸ πάσης ῥῦσαι συμφορᾶς ἅπαντας.

Cette locution avait été employée par le poète Prudence :

Patri qui Cherubin sedile sacrum
Nec non et Seraphin suum supremo
Subnixus solio tenet regitque.

Le *codex bernensis 394,* d'après lequel nous citons ces vers, contient à leur sujet une « glose » qui nous montre que, dès le IXe ou Xe siècle, on avait remarqué les mots : *Sedere super Seraphin.* Voici cette glose : *Hic reprehenditur quod dixerit Deum sedere super Cherubin et Seraphin. Ut enim B. Hieronimus dicit, super Cherubin, Deus tantum sedet. Sed sciendum quod vir iste secularis erat nec adeo in divinis mysteriis eruditus* [11].

Si étrangers les uns aux autres que paraissent ces matériaux, ils pourront n'être pas négligés dans la recherche des origines de l'*Acathiste.*

H. Leclercq.

ACCENDITE. Voir Acclamation.

ACCENT (L') EN ÉPIGRAPHIE. — I. L'apex. II. Le sicilicus.

La présence de l'accent dans les inscriptions est rare, mais non sans exemple. Les lapicides se servaient de ces notations pour marquer les syllabes longues, celles-là principalement, qui pouvaient donner sujet à quelque doute. C'était se conformer au conseil de Quintilien : *Longis syllabis omnibus apponere apicem ineptissimum est, quia plurimæ natura ipsa verbi quod scribitur patent.* Parfois cependant l'accentuation était indispensable pour le sens de la phrase : *necessarium,* dit encore Quintilien, *cum eadem littera alium atque alium intellectum, prout correpta vel producta est, facit; ut* malus, *utrum arborem significet an hominem non bonum,*

[1] *P. G.,* t. CXII, col. 1333. — [2] G. Krüger, *Gesch. der altchr. Literatur,* in-8°, Freiburg, 1895, p. 242. — [3] A. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.,* in-8°, Leipzig, 1893, t. I, fasc. 2, p. 720, n. 11. — [4] Ruinart, *Acta mart. sincera,* in-8°, Paris, 1689, p. 139. — [5] Hartel, *Opera Cypriani,* dans le *Corp. script. eccl. latin.,* in-8°, Vindobonæ, 1870, t. III, append. — [6] Goar, *Euchologion,* 2e édit., in-fol., Venetiis, 1730, p. 83. — [7] S. Jérôme, *In Isaiam, VI, 3,* éd. Vallarsi, t. IV, col. 91, *P. L.,* t. XXIV, col. 95. — [8] *Ibid.,* édit. Vallarsi, t. I, col. 60, *P. L.,* t. XXII, col. 373. — [9] *Paléographie musicale,* in-4°, Solesmes, 1896, t. V, p. 21. — [10] *Ibid.,* t. VI, p. 135. — [11] Prudence, *Cathemerinon,* hymn. IV, v. 4 sq. *P. L.,* LIX, col. 811; cf. J. R. Sinner, *Catalogus cod. mss. biblioth. Bernensis,* in-8°, Bernæ, 1760, t. I, p. 172 sq. Voyez aussi : Hagen, *Catalogus codicum bernensium (Biblioth. bongarsiana),* in-8°, Bernæ, 1875, n. 394.

apice distinguitur[1]. Voici un exemple de cette confusion prévenue par l'accent :

TELEPHVS · HÁC · SÉDE · IVCVNDA POTHVSQVE · QVIESCENT
DÉBITA · CVM · FÁTIS · VENERIT · HÓRA · TRIBVS
HIC LOCVS · HEREDI · NE · CESSERIT · INVIOLATI
SINT · CINERÉS · TVM · QVÓS · CÁNA · FAVILLA · TEGET
TELEPHVS · [illegible] · VIR · SIBI · ET · SVIS

L'accent sur le mot *sede* fait voir qu'il s'agit de l'ablatif du substantif *sedes* et non du temps impératif du verbe *sedere*[2]. Mais le plus grand nombre des inscriptions ne se prête pas à une remarque si rapide et si conforme à la grammaire. La question des accents épigraphiques en latin est d'ailleurs une de celles qui ont été le plus négligées. On s'est contenté longtemps d'un mot dit en passant par Muratori[3], ou bien on avouait simplement en avoir omis la transcription : *Ipse etiam nullam eorumdem rationem habendam ducebam*[4] et les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique* avaient quelque raison d'écrire : « Si les accents paroissent rares aujourd'hui dans les anciennes inscriptions, c'est sans doute parce que souvent ils ont été omis par les copistes[5]. » Les érudits des XVIIe et XVIIIe siècles ne parvinrent pas à se mettre d'accord sur ce qui concernait l'accent épigraphique[6], on peut se croire fondé néanmoins à adopter les opinions suivantes :

I. L'APEX. — Aux premiers siècles de l'Empire on employait un signe nommé *apex*, ayant la forme d'un accent aigu[7]. Il servait à indiquer les voyelles longues par nature[8]. On trouve l'*apex* sur les monuments depuis l'époque de Sylla environ, jusque vers la fin du IIIe siècle de notre ère. On l'employa principalement pendant les Ier et IIe siècles. Tantôt on le rencontre sur des voyelles brèves[9], tantôt sur des consonnes[10]. Il faut réserver le cas où cet accent est tracé par suite d'une erreur manifeste du lapicide.

Ces conclusions ont été longtemps incertaines, elles paraissent aujourd'hui fondées sur les faits. On peut suivre la marche du progrès lentement accompli dans Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, descriptio*, in-fol., Romæ, 1699; 2e édit., 1702, p. 167, n. XXXII; Marini, *Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali scolpiti già in tavole di marmo ed ora raccolti, diciferati e commentati*, in-4o, Roma, 1795, p. 709, 713; Ritter, *Elementorum grammaticæ latinæ libri II*, in-8o, Bonn, 1832, p. 77, 102; R. Garrucci, *I segni delle lapide latine volgarmente detti Accenti*, in-4o, Roma, 1857, XV-51 p.; cf. *Bull. dell' inst.*, 1858 p. 47 sq.; H. Weil et Benloew, *Théorie générale de l'accentuation latine*, in-8o, Paris, 1856, p. 239 sq.; W. Weissbrodt, *Specimen grammaticum*, 1869, 36 p.; *Quæstionum grammaticarum partic. II*, 1872, 19 p.

Il faut ranger dans une catégorie à part les *apices* servant d'abréviation : Citons quelques exemples d'après Kellermann, F́ = *fecit*, F́ = *fori*, Ḿ = *Marco*, Ḿ = *mille*, QVIB́ = *quibus*, Ḿ = *manibus*, M' = *mensibus*, LIB́ = *liberia*, Ĺ = *Lucius*, IMM' = *immunis*, VOĹ = *voluntate*, CÓS = *consulibus*, Ṕ = *piscarii*, VEST́ = *vestiario*. Et ceux-ci, d'après Christiansen : D́Ḿ = *dis manibus* (six cents fois), Ḿ = *merenti*, P'F'F' = *piæ felicis fidelis*, ANŃ = *annos*, N' = *nummum*, PRAEF́ = *præfecto*, VÁL = *Valeria*, CÓL = *Collina*, CÓH = *cohortis*, CONIV́G = *coniugi*, SACERDOT' = *sacerdoti*, PRIMIG' = *primigenia*, Ṕ = *populo*, VRB́ = *urbi*.

Les plus anciens témoignages de l'emploi de l'*apex*[11] sont les cénotaphes de Pise[12] et la *laudatio* de Turia[13]. Ces monuments sont contemporains d'Auguste. A partir du règne de Trajan, ils deviennent tout à fait rares[14]; après Adrien et Marc-Aurèle on rencontre encore quelques exemples; à Rome en l'an 210 : CÓS[15]; à Bordeaux, en l'an 224[16]; à Aquilée[17].

La forme primitive est celle-ci : '[18], cette forme est beaucoup moins fréquente que celle qui se réduit à une sorte de ponctuation entre les lettres[19]. L'*apex* est moins employé dans les actes que dans les *tituli*[20], il manque absolument dans les diplômes militaires; les pièces épigraphiques concernant les Arvales en contiennent assez peu. On le trouve très rarement sur l'I[21], et quelquefois, en Gaule, sur l'V pour faire doubler, par exemple : SERV́S, SERV́M pour *servus, servum*[22].

II. LE SICILICUS. — C'est un accent aigu ou même circonflexe qui paraît avoir été l'origine de la barre horizontale qui a indiqué la présence d'une abréviation. Il était employé pour indiquer que la consonne qu'il surmontait devait être doublée. Les grammairiens[23] et les épigraphistes[24] ont chacun leurs exemples à apporter. A l'époque d'Auguste le *sicilicus* a la forme de l'*apex* : MVḾIAES, SABEĹIO, OŚA; à la fin du IIe siècle, on emploie le trait horizontal : VET̄IVS[25], et Marini dit à ce propos : *pare che la linea vi facci le vice del secondo T*[26]. Un *titulus* chrétien[27] découvert dans un hypogée,

[1] L. I, c. VII. Cf. J. Christiansen, *De apicibus et* i *longis inscriptionum latinarum*, in-8o, Kiel, 1889, p. 5; Langen, *De grammaticorum latinorum præceptis quæ ad accentum spectant*, in-8o, 1857. — [2] S. Maffei, *Museum veronense cui taurinense adjungitur et vindobonense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. CLXX, n. 3. — [3] Muratori, *Thesaurus veterum inscriptionum*, t. II, note à la page CMXCI, 3. Cf. Cittadini, *Della vera origine della lingua italiana*, c. XI, in-8o, Venezia, 1601; Burmann, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*, in-4o, Amstelædami, 1759-1778, p. 689. — [4] H. Noris, *Cenotaphia pisana Caii et Lucii cæsarum dissertationibus illustrata*, in-fol., Venetiis, 1681, p. 11, 204. — [5] *Nouveau traité de diplomatique*, in-4o, Paris, 1750-1765, t. III, p. 479. — [6] J. Lipsius, *De recta pronunciatione latinæ linguæ dialogus*, c. XIX, in-4o et in-8o, Lugduni Batavorum, 1586; Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, descriptio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 167; Maffei, *Museum veronense*, p. 171; Hagenbuch, *Epistolæ epigraphicæ ad Joh. Bannerium*, in-8o, Zurich, 1747, p. 273 (Orelli, *Inscriptionum latin. select. coll. ad illustr. rom. antiquitatis disciplinam*, § 1, in-8o, Zurich, 1828, t. II, p. 301); A. Zaccaria, *Inst. ant. lapid.*, p. 280; Noris, p. 207; Bandini, *Obel. di Cesare Augusto*, in-4o, Romæ, 1750, p. 58, 60; Winckelmann, *Opera*, in-8o, Dresde, 1808-1820, t. VII, p. 221; Ritter, *Elem. gr. lat.*, t. I, p. 77 sq., *Accentus latini doctrina*, p. 83; R. Garrucci, *I segni delle lapide*, p. 9; Marini, *Arvali*, in-4o, Romæ, 1795, p. 709, 713. — [7] Cf. pour le signe ' : *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 485, 492, 626, 1009, 1194; t. III, n. 371; t. VI, n. 5992, 6019, 18786, 22694; t. IX, n. 2975, 3393, 5119; t. X, n. 2311, 3780, 6719; t. XI, n. 1420, 1616; pour le signe ˏ : *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 1009, 1244; t. IX, n. 1747, 4087; t. X, n. 789; t. XII, n. 4492; pour le signe ı : *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 4554, 5163, 5598 (t. I, 278?); pour le signe ' : *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1159, 1868, 3077; pour le signe - : *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 8979; parmi ces signes, l'*apex* ' est seul de l'époque impériale, tous les autres datent de la République; pour le signe ' : *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 353; t. VIII, n. 2309. — [8] Ritschl, *Priscæ latinitatis monum. epigraphica*, formant le tome Ier du *Corp. inscr. latinarum* de Berlin; Hübner, *Exempla scripturæ epigraphicæ*, in-fol., Berolini, 1885, p. LXXVI; J. Christiansen, *De apicibus et* i *longis inscript. latinar.*, 1889, *passim*. — [9] *Monum. ancyr.*, division VI, 29, dans G. Perrot, *Exploration arch. de la Galatie*, in-4o, Paris, 1862. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 12442, 13226; t. VIII, n. 2747; t. X, n. 1699, 1914, 3002; t. XIV, n. 1831, etc. — [11] Fabretti, *Inscriptiones*, p. 167, n. XXXII. — [12] Hübner, *Exempla*, n. 1063, 1064. — [13] *Ibid.*, n. 1033. — [14] Marini, *Arvali*, p. 709-713; — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1058 *b*. — [16] Hübner, *Exempla*, n. 602. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 857. — [18] Hübner, *Exempla*, n. 1, 126, 173, 185, 235, 246, 255, 1046; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 3393, 4087; t. X, n. 789, 1747, 1889 etc. — [19] Hübner, *loc. cit.*, n. 68, 79, 102, 163, 173, 187, 249, 324, 332, 343, 345, 365, 382, 383, 388, 393, 438, 457, 602, 1112, 1114, 1125, 1126, 1158, 1164. — [20] Mommsen, *De monumenti ancyrani comment.*, p. 190 *b*. — [21] *Monum. ancyr.*, t. I, p. 15; Hübner, *Exempla*, n. 1084, 1046, *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 5336; t. V, n. 4676; t. XIV, n. 349. — [22] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1598, 2522. — [23] Marini, *Arvali*, p. 30. Cf. J. Christiansen, *loc. cit.*, p. 20. — [24] Muratori, *Thesaurus*, p. MDCXVI, 27; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1361, cf. 8981 *a*; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 3743; t. XII, n. 414. Cf. *Hermès*, 1869, t. IV, p. 413 sq. — [25] Fabretti, *loc. cit.*, p. 73, 71. — [26] Marini, *Arvali*, p. 37. — [27] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 33.

près du cinquième mille de la voie Latine, porte deux *sicilici*, sans doute par erreur, pour des *apices* :

HI · LARINŌ
FILIŌ
MOLLICIA
MATER

Ce n'est qu'à partir du commencement du IIIe siècle que le *sicilicus* devient plus fréquent.

Vers ce temps il commence à jouer le rôle d'abréviation comme dans les exemples suivants :

Ḋ = *dies*[1]; FḞ *felix fidelis*[2]; Ĩ Õ M̃ = *Jovi optimo maximo*[3].

Voici quelques exemples de redoublement des voyelles et d'accentuation :

A. — FAATO, *Inscr. Dom*, col. V, n. 388; FÁTV, Mommsen, *Inscr. regni neapol*, n. 1807;

E. — FEELIX, Garrucci, *I segni*, p. 19; FE'LIX, *Inscr. vet. Reate quæ extant*, Bruxelles, 1854, p. 7.

V. — SVVRA, Borghesi, *Dec. Numism*, c. XVI, n. 11; SVRA, Marini, *Atti dei frat. Arvali*, p. 712.

VV. — (4e déclinaison) EXERCITVVS, Orelli, n. 4922; LACVVS, Fabretti, p. 609, n. 72; AEDITṼS, Piranesi, *Antich. di Roma*, t. III, pl. XXVII.

Notons l'emploi de l'accentuation dans quelques pierres du puits de Trion, près de Lyon, dans lesquelles on a cru voir avec bien de la probabilité le témoignage de crypto-chrétiens.

MM. Allmer et Dissard[4] écrivent à ce sujet : No 51. « Peut-être un accent sur l'A de SANCTISSIM et sur l'A de QVA; » n. 55. « Accents sur l'A de LIBERTAE et de LAESIONE et sur le second V de VIVS... pour marquer ici non pas une syllabe longue, mais l'absence d'une lettre; » n. 76. « Accents sur l'A de TERMINALIS et sur l'A de ALVMNO; » n. 81. « Sur le dernier A de AETERNAE, de SABBATIAE, de ANIMAE, et sur l'A de INNOCENTISSIMAE, de QVAE, de SEXTIANVS et de FILIAE. A cause des accents qu'elle contient, l'inscription ne doit pas être postérieure à la période antonine; » n. 84. Un accent sur l'O de PALAEMON; n. 85. Un accent sur l'A de RVFONIAE et sur celui de ////STAE; n. 86. Un accent sur le premier I de VIXIT; n. 88. Un accent sur le dernier A de AMICAE; n. 104. Accents sur l'V de CONIVGI et sur l'O de LAESIONE; n. 105. Peut-être un accent sur l'A de SEXTILIAE.

Il s'en faut que le christianisme de toutes ces épitaphes puisse être démontré, ni même légitimement présumé. Néanmoins les n. 51, 55, 86, permettent la supposition.

Un seul exemple suffira. Au n. 106 M. Allmer écrit : « Deux petites palmes, l'une formée de la branche prolongée de l'X du mot VIXIT à la douzième ligne, l'autre tout à la fin du texte, pourraient donner à l'épitaphe de Sosius Antoninus une vague apparence de christianisme, si la certitude que le corps du défunt a été inciné ré ne venaient enlever d'avance à cette faible présomption toute vraisemblance. »

Cet argument n'a peut-être pas toute la valeur qu'on lui prête, car un écrivain contemporain, ou peu s'en faut, des inscriptions de Trion, parle de la crémation des corps des chrétiens en ces termes : « Ils imaginent (les chrétiens) qu'ils renaîtront plus tard et que leurs restes reprendront une nouvelle vie; aussi répudient-ils le bûcher et l'incinération des corps. Vous vous trompez, répond Minucius Félix; aucun mode de sépulture ne saurait nous empêcher de renaître; nous suivons, en inhumant les morts, l'ancienne coutume qui est la meilleure[5]. »

Le recueil des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*[6] contient quelques exemples notables, parmi lesquels le n. 591, les abréviations ont la forme d'accents, de même pour les n. 616b, 667. Cette énumération pourrait être étendue à plusieurs autres recueils. H. LECLERCQ.

ACCENT (L') DANS SES RAPPORTS AVEC LE PLAIN-CHANT. — I. L'accent générateur de la mélodie : 1o cadences à un et deux accents; 2o cadences basées sur le cursus; 3o adaptation de paroles dont l'accentuation ne correspond pas à celle qui a donné naissance à la mélodie type. II. L'accent signe graphique de la mélodie et origine des neumes.

Quels sont les rapports de l'accent tonique avec le plain-chant ? Question capitale, qui a considérablement exercé les esprits, et qui a reçu les réponses les plus contradictoires.

Il semble bien, de prime abord, que l'accent a une grande importance dans le chant grégorien : les cantilènes ecclésiastiques sont écrites pour la plupart en simple prose, et l'accent est le principal élément du rythme prosaïque.

C'est donc avec confiance que l'on ouvre les anciens manuscrits, s'attendant à y trouver la confirmation de cette règle, si manifestement dictée par le bon sens. Mais on éprouve une déception : les notes paraissent jetées au hasard, sans qu'on ait tenu aucun compte de l'accentuation des syllabes : bien plus, il semble que les compositeurs se soient plu à les amonceler sur les syllabes non accentuées. Alors on crie à la barbarie; pour les uns, le barbare est saint Grégoire lui-même; les autres font retomber cette accusation sur les scribes du XIIe siècle et des siècles suivants, qui, dans leur ignorance, auraient altéré ce que le saint pape avait fait. Dès lors une conclusion s'imposait : réformons le chant que donnent les manuscrits, produit informe d'un âge de ténèbres, et revenons aux règles du goût, disent les uns, aux vraies traditions grégoriennes, s'écrient les autres. Les éditions de chant qui se sont succédé en foule, après que la *Médicéenne* eut donné le signal en 1615, nous apprennent ce que sont ces règles du goût, ou ces traditions grégoriennes, si l'on préfère cette dernière expression. Le principe qui semble avoir guidé ces éditions est qu'il faut entasser le plus de notes possibles sur la syllabe accentuée. Que l'on ouvre le vespéral de Malines, on y verra ce principe poussé jusque dans ses dernières conséquences, puisque les syllabes non accentuées ne portent jamais plus d'une note, ou si parfois on trouve une de ces syllabes chargée de deux notes, le cas est si rare, qu'il semble le produit d'une distraction. Les autres éditions ne vont pas si loin; cependant toutes, même l'édition de Reims et de Cambrai, s'accordent sur un point : ne jamais donner plus d'une note à une pénultième brève[7].

L'auteur de cet article, profitant des recherches des derniers temps, voudrait disculper du reproche de barbarie les zélés copistes des manuscrits, et montrer que le chant, tel qu'ils nous le donnent, est conforme de tous points à la tradition grégorienne et basé sur l'accentuation.

Deux causes ont donné lieu à la malencontreuse réforme des livres de chant : d'abord, on avait une idée inexacte du rôle de l'accent en latin; ensuite on n'étudiait pas la structure intime des cantilènes. De nos jours il est plus facile d'échapper à ces causes d'erreur : l'étude minutieuse des manuscrits de tous les pays et de toutes les époques a déjà livré en partie les secrets de la composition grégorienne, et les conclusions auxquelles les savants sont arrivés sur la nature de l'accent dans les langues antiques justifient pleinement la ma-

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 54, 36. — [2] *Ibid.*, t. VI, n. 3404. — [3] *Ibid.*, t. III, n. 1082. — [4] *Antiquités découvertes à Trion*, dans les *Mém. de l'acad. de Lyon*, in-8o, Lyon, 1888. — [5] Minucius, *Octavius*, c. XXXIV, *P. L.*, t. III, col. 347. — [6] E. Le Blant, in-4o, Paris, 1856-1865. — [7] Il faut excepter l'*Antiphonaire* de Ratisbonne, qui contient un mélange du système ancien et du système moderne

nière dont les compositeurs du plain-chant ont traité cet élément important du langage.

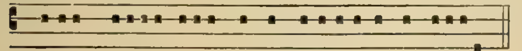
Tout le monde admet que le principal caractère de l'accent tonique en grec et en latin est l'acuité : une syllabe prononcée plus haut attire, pour ainsi dire, à elle toutes les autres et donne l'unité au mot. On voit déjà que l'accent doit avoir un rapport très étroit avec la mélodie, puisqu'il est vraiment une mélodie, un chant, comme son nom l'indique. Il est aussi un facteur important dans le rythme, surtout dans le rythme oratoire, à cause de son acuité, de l'élan qu'il donne au mot et à la phrase, et aussi d'une autre qualité, propre à l'accent latin, suivant Quintilien [1], qui consiste en une certaine force donnée à la syllabe accentuée. Que si, plus tard, un élément de durée est venu s'ajouter à l'accent et absorber plus ou moins tous les autres, cette transformation n'a pas à entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit du plain-chant, qui était déjà constitué au moment où elle s'est produite. C'est précisément la tendance à allonger l'accent qui a fait du latin une langue morte en donnant naissance aux langues romanes; on a eu tort, par conséquent, au XVIe siècle, d'appliquer au latin les principes qui régissent ces dernières langues.

Nous reconnaissons donc à l'accent tonique latin une double force : force mélodique et force rythmique; il nous faut maintenant consulter les mélodies elles-mêmes, telles que les manuscrits nous les ont conservées, afin de voir si ceux qui les ont composées ont vraiment tenu compte de cet élément si important de la phrase latine. Nous n'examinerons ici que les rapports de l'accent avec la mélodie, car la solution de l'autre question nécessite des notions très précises de rythme qui ne seraient pas à leur place dans cet article, de sorte que nous la traiterons seulement à l'article RYTHME.

L'étude des monuments à laquelle nous allons nous livrer nous démontrera deux choses : 1° l'accent tonique est véritablement le principe générateur de la mélodie grégorienne; 2° le signe graphique de l'accent a été choisi pour reproduire les mélodies par l'écriture.

I. L'ACCENT, PRINCIPE GÉNÉRATEUR DE LA MÉLODIE. — *1. MÉLODIES A UN ET DEUX ACCENTS.* — Comme nous venons de le dire, l'accent est par lui-même une mélodie, et peut-être qu'au commencement, la psalmodie n'avait pas d'autre chant que celui qui lui était donné par la prononciation naturelle des syllabes accentuées. Ce qui était possible lorsque les psaumes étaient récités par une seule voix, devenait plus difficile lorsque l'assemblée entière prenait part à la psalmodie. Il fallait se borner à faire ressortir un certain nombre d'accents, et tout naturellement le choix tombait sur ceux qui se trouvaient à la fin des membres et des périodes, car, suivant la remarque de Quintilien [2], c'est alors que l'oreille, entraînée jusque-là par le courant du discours, porte son jugement, lorsque le torrent s'arrête et lui laisse le temps de considérer.

La mélodie la plus simple dont nous trouvions des exemples dans les manuscrits consiste à abaisser la syllabe qui suit le dernier accent; c'est ce que nous voyons par exemple dans les leçons de l'office, pour marquer la fin des phrases :



Quóni-am vidi iniquitátem et contradicti-ónem in civitáte.

La psalmodie romaine a conservé un exemple de cette modulation dans la finale *g* du 4e mode, qui se chante le dimanche à vêpres :



In consí-li-o justórum, et congrega-ti-óne.

[1] *Orat. inst.*, XII, 10.

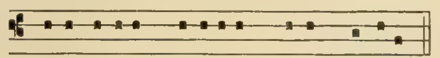
Les exemples en sont nombreux dans la psalmodie ambrosienne, qui se sert de cette simple cadence dans tous les modes.

Il arrive aussi que l'émission du dernier accent est comme préparée et rendue plus vigoureuse par l'abaissement de la syllabe précédente, par exemple, la médiante de notre 6e mode :



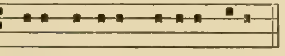
Donec ponam inimícos tú-os,

et la finale de ce capitule ambrosien :



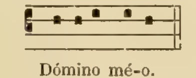
Et annúnti-ans homínibus Christum ventúrum.

Ceci n'est pas la seule manière de faire ressortir le dernier accent; on le trouve parfois élevé d'un degré au-dessus de la teneur, ce qui se rapproche davantage du rôle de l'accent dans le langage parlé. La médiante de la psalmodie du 8e mode nous présente cette manière d'accentuer :



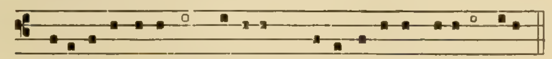
Dixit Dóminus Dómino mé-o.

Ici encore, nous voyons dans les psalmistes anciens, le soin de préparer l'émission de la syllabe accentuée. Cette préparation consistait souvent autrefois dans l'élévation de la syllabe précédant immédiatement l'accent, afin que celui-ci ne fût pas attaqué d'une manière trop brusque :



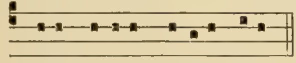
Dómino mé-o.

On ne rencontre plus cette manière de préparer l'accent dans la psalmodie ordinaire; elle s'est conservée dans le chant plus orné du psaume *Venite exsultemus*, au commencement de matines. Nous donnons comme exemple celui du 2e mode :



Vení-te, exsultémus Dómino... præ-occupémus fáci-em éjus.

Nous avons encore dans le chant ordinaire des psaumes une seconde manière de préparer l'accent qui offre déjà un certain dessin mélodique; elle se rencontre à la médiante du 4e mode :



Dixit Dóminus Dómino mé-o.

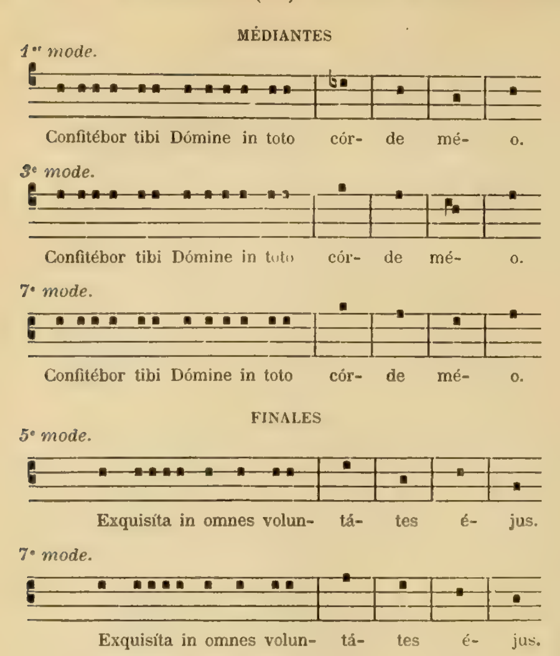
Les deux méthodes dont on a parlé s'y trouvent réunies : abaissement d'une note et élévation de l'accent; on va même jusqu'à abaisser deux notes et à donner un groupe à l'accent, comme dans cette finale du 1er mode :



Sede a dextris mé-is.

Très souvent aussi, nous rencontrons des exemples où la mélodie, tout en restant syllabique, est encore plus développée par l'emploi des deux derniers accents. Il suffira de donner comme exemples quelques médiantes et quelques finales de psaumes.

[2] *Orat. inst.*, IX, 4.



On comprend que nous pourrions multiplier les exemples; ceux que cette question intéresse les trouveront eux-mêmes dans les livres de chant conformes aux manuscrits. Il nous faut maintenant montrer que les compositeurs de chant grégorien n'oubliaient pas l'accent lorsqu'ils quittaient la mélodie syllabique pour écrire un chant plus orné, et même lorsqu'ils composaient dans le genre pleinement mélismatique.

Tout d'abord les cadences de psaumes à un ou deux accents que nous venons de reconnaître, se présentent à nous ornées par l'adjonction d'un plus ou moins grand nombre de notes, lorsque la psalmodie est employée dans des circonstances plus solennelles, par exemple, à l'introït et à la communion de la messe, et pour les cantiques évangéliques à laudes et à vêpres. La figure 1 de la planche ci-jointe montre un certain nombre de psalmodies de communions dans tous les modes; comme cette psalmodie est la même que celle de l'introït, on pourra suivre notre démonstration sur le manuscrit lui-même, qui fut écrit à la fin du xe siècle, ou au commencement du xie [1]. Nous nous bornons, pour le moment, à traduire les médiantes, sauf celles du 3e et du 6e mode, qui ne sont pas ornées; les finales, excepté celle du 5e mode, ont une mélodie basée sur une combinaison spéciale d'accents dont nous parlons plus loin.

MÉDIANTES A UN ACCENT

4e mode.

22. Dómine ne in furóre tu-	o	ár-	gu-	as	me.
4. Oriétur in diébus	é-	ius	ius-	ti-ti-	a
13. Quóniam... in benedictió-	ni-	bus	dul-	cé-di-	nis

2e, 5e, 8e modes.

1. Manus enim mea auxili-	á-	bi-	tur	é-	i.
11. Accédite ad eum et	in-	lu-	mi-	námi-	ni
18. Dómine quid ... sunt	qui	trí-	bu-	lant	me
20. Verba mea áuribus	pér-	ci-	pe	Dómi-	ne
10. Suscépimus Deus miseri-	cór-	di-	am	tú-	am
15. Júdica me Deus.... de	gen-	te	non	sán-	cta

[1] *Cod. 121* de la bibliothèque d'Einsiedeln.

MÉDIANTES A DEUX ACCENTS

1er mode.

5. Qui tribulant me ini-	mi-	ci	mé-	i.
8. Adluxérunt fúlgura eius	ór-	bi	tér-	re
19. Et scitóte..... Dóminus	sán-	ctum	sú-	um
16. Et pluit illis manna ad	man-	du-	cán-	dum
14. In te dñe sperávi non confúndar	in	æ-	tér-	num
21. Gustáte et vidéte quoniam su-	á- vis	est	Dómi-	nus
6. Qui convértit	má- re	in	á- ri-	dam

7e mode.

3. Paráta	sé-	des	tú-	a.
2. Effudérunt... in circúitu	Je-	ru-	sa-	lem
7. Os iusti meditábitur	sa-	pi-	én-ti-	am
Dominus inlumi-	ná-ti-	o	mé-	■

Les formules ornées que nous avons ici dérivent évidemment des formules simples des modes correspondants, comme on peut s'en convaincre par le tableau suivant :



Les notes évidées permettent de voir au premier coup d'œil les ornements ajoutés à la mélodie primitive. Les trois groupes qui précèdent l'accent à la médiante ornée du 2e mode, n'ont d'autre but que de le préparer, aussi ils se chantent sur n'importe quelle syllabe; la médiante du 7e mode ne présente aucune difficulté. Il est facile de faire le même travail pour le 1er et le 4e modes.

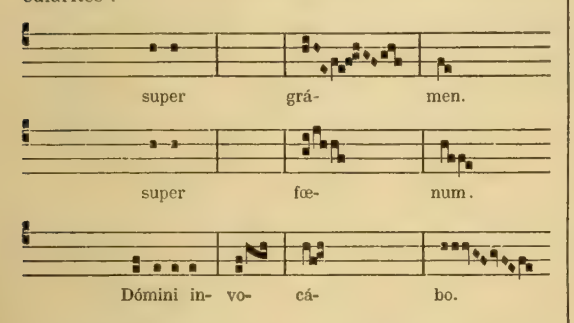
Certaines particularités telles que l'insertion de syllabes survenantes, et des irrégularités apparentes d'accentuation, *arguás me, tribulánt me,* seront expliquées plus loin lorsque nous traiterons la question d'adaptation de paroles dont l'accentuation ne répond pas à celle de la mélodie type. Faisons seulement remarquer que la *clivis* qui surmonte la dernière syllabe du psaume *Domine ne in furore* dans le manuscrit, ne peut être qu'une faute de copiste, occasionnée par la ressemblance de cette médiante, en neumes, avec celle du 2e mode. Quant à la manière dont le mot *Jerusalem* est accentué, ceci semble être une règle générale dans les manuscrits de cette époque pour les mots hébreux : adapter leurs différentes syllabes à la mélodie sans tenir compte de leur accentuation. Pour les mots *manducandum* (16), *sapientiam* (7), il suffit de rappeler que l'accent secondaire, qui se compte de deux en deux syllabes à partir de l'accent principal, est employé aussi bien que celui-ci pour la construction de la mélodie.

Examinons maintenant un certain nombre de morceaux vraiment mélismatiques : il semblerait que l'artiste, entraîné par l'inspiration musicale, va négliger complètement la grammaire, et semer les syllabes sous les notes à mesure qu'elles se présenteront, sans se soucier de leurs valeurs diverses; cependant, nous allons rencontrer la même préoccupation de mettre en relief un ou deux accents, à la fin des membres de phrases ou des périodes. C'est ce que nous remarquons tout d'abord dans la psalmodie employée pour les versets des répons de l'office. En voici deux exemples :



Que l'on veuille bien remarquer comment la mélodie est conduite de la teneur au groupe d'accent, par mouvement ascendant dans le premier exemple, descendant dans le second.

La psalmodie des *traits* nous offre les mêmes particularités :



Nous avons ici les trois clausules employées dans les traits du 8ᵉ mode; on peut voir comment l'accent y est mis en relief, et comment il est préparé par un groupe spécial lorsque la teneur est séparée par quelques degrés de la corde autour de laquelle doit se mouvoir la mélodie de la syllabe accentuée.

Les graduels, qui sont les morceaux mélismatiques par excellence, depuis que les versets d'offertoire ont été retranchés du répertoire romain, ont aussi bon nombre d'incises dont la mélodie est basée sur l'accent. Ceci a été démontré clairement par la *Paléographie musicale*[3] pour le graduel *Justus ut palma*, et pour un type d'*Alleluia* du 2ᵉ mode qui semble propre au temps de Noël, tant il y est employé souvent. Nous pouvons ajouter à ces tableaux si parlants quelques exemples pris dans d'autres graduels. Voici un type de mélodie à un accent qui se rencontre souvent dans les graduels du 1ᵉʳ mode.

A. Salvum fac	ora-ti- o-nem	mé-	am.
B. Custodi me	æqui-	tá-	tem
C. Beata gens	virtus e-	ó-	rum
D. Inveni	nocebit	é-	i
E. Gloriosus	ini-	mí-	cos
F. Sacerdotes		mé-	o
G. Concupivit	aurem	tú-	am

[1] 1ᵉʳ ℟. des matines de Pâques. — [2] *Paléographie musicale, partie monumentale. Antiphonale du B. Hartker*, in-4°, Solesmes, 1900, p. 113. — [3] T. III, p. 31-58.

On rencontre aussi des mélodies à deux accents, par exemple celle-ci, qui se trouve sous deux formes très peu différentes dans vingt-cinq graduels du 5ᵉ mode. Nous nous bornons à donner quelques spécimens de chaque forme.

A. Sederunt	miseri-	cór-	di- am	tú-	am.
B. Timebunt	in majes-	tá-	te	tú-	a
C. Unam petii	a templo	sán-	cto	é-	jus
D. Discerne	in montem	sán-	ctum	tú-	um
E. Christus	super	óm-	ne	nó-	men
F. Esto mihi		in	æ-	tér-	num
G. Domine		su-	per	cæ-	los
H. Justorum		sunt	in	pá-	ce
I. Exiit sermo		tu	me	sé- que-	re
K. Bonum est		in	prin-	cí- pi-	bus
L. Quis sicut		é-	ri-gens	páu- pe-	rem

Nous ne saurions mieux prouver le cas que faisaient de l'accent les compositeurs de mélodies grégoriennes, qu'en donnant un certain nombre d'intonations d'antiennes dans divers modes; nous choisissons des chants qui se rencontrent souvent avec des paroles accentuées de diverses manières : on verra comment la nécessité de faire coïncider l'accent avec une note spéciale, fait varier la mélodie, soit par addition, soit par retranchement.



Toutes ces antiennes ont été confrontées avec l'antiphonaire du B. Hartker, écrit à Saint-Gall au xe siècle, et publié dans la 2e série de la *Paléographie musicale.*

II. Cadences basées sur le cursus. — Il est une combinaison plus savante d'accents que l'on appelle *cursus.* L'article à ce mot expliquera l'origine métrique du *cursus,* puis sa transformation rythmique; ici nous nous bornons à constater que bon nombre de nos mélodies grégoriennes sont calquées sur un des divers *cursus* employés dans le style de la liturgie et dans la littérature générale à l'époque où ces morceaux furent composés. Voici les combinaisons d'accents, ou *cursus* usitées à la fin des phrases pour les terminer d'une manière agréable à l'oreille :

cursus planus	′. .′.	nóstris infúnde
cursus tardus	′. .′..	incarnati-ónem cognóvimus
cursus trispondaïque	′. ..′.	illustrati-óne docuísti
cursus velox	′.. ..′.	glóriam perducámur

On remarquera que chacune de ces formules se divise en deux parties : la première commence invariablement par une syllabe accentuée, suivie d'une ou de deux syllabes atones; dans la seconde partie, l'accent est précédé et suivi de syllabes atones. Ces quelques explications, qui seront complétées plus tard, mettront le lecteur à même de suivre notre démonstration.

Une question préalable se pose : a-t-on, de fait, tenu compte du *cursus* rythmique dans les textes liturgiques? Pour répondre à cette question, il ne faut pas étudier les passages tirés textuellement de l'Écriture sainte : bien que les diverses formes du *cursus* s'y rencontrent fréquemment, le latin se borne, le plus souvent, à calquer la langue de l'original, sans aucune prétention littéraire ou rythmique. Mais si l'on considère les textes qui sont de composition ecclésiastique, comme, par exemple, les oraisons et les préfaces, et aussi les répons qui ne reproduisent pas l'Écriture mot pour mot, on se convaincra facilement que ceux qui ont écrit ces magistrales compositions ont été guidés constamment par les règles du *cursus.* Que l'on ouvre au hasard le missel ou le pontifical romain, on verra que les exceptions sont très peu nombreuses.

Il semble que de ce fait on puisse tirer une conclusion importante en faveur de l'influence du *cursus* sur la mélodie elle-même. Ces diverses pièces, oraisons et préfaces, dans lesquelles les règles du *cursus* sont si bien observées, étaient récitées ou chantées aux moments les plus solennels par la voix la plus autorisée, celle du pontife qui présidait l'assemblée des fidèles. Ces cadences si fortement marquées, revenant à la fin de chaque distinction importante du texte, devaient pénétrer l'oreille des auditeurs et s'y graver de manière à rendre la langue liturgique tout à fait inséparable de ce rythme. Faut-il s'étonner alors qu'on ait tout naturellement suivi le même rythme lorsqu'il s'est agi de composer des mélodies un peu compliquées?

Mais ceci n'est qu'une supposition. Il faut voir si l'examen des mélodies elles-mêmes la confirme.

Tout d'abord, nous rencontrons un très grand nombre de cadences simples du type suivant :

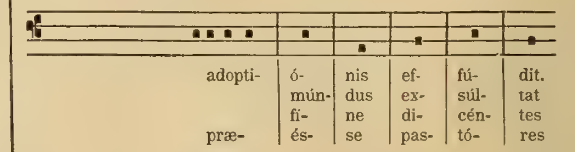
1. Préface simple. *Finale.*

2. *Pater* simple. *Finale.*

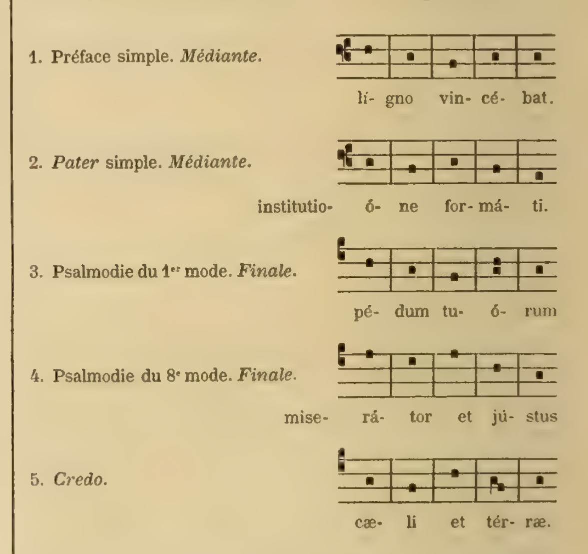
3. Psalmodie du 4e mode. *Médiante.*

4. Psalmodie du 8e mode. *Finale.*

Toutes ces cadences présentent les mêmes caractères. La mélodie fléchit sur la seconde note, puis se relève sur la troisième pour atteindre un point culminant et retomber sur la cinquième. Quelle est la combinaison de syllabes qui s'adapte le mieux à une telle mélodie ? Si l'on veut bien se souvenir de la valeur essentiellement mélodique de l'accent tonique latin, on admettra que les fins de phrases suivantes, prises à l'aventure dans le missel, correspondent parfaitement à la mélodie :

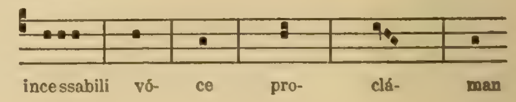


Or qu'est ceci, sinon le *cursus planus ?* Nous avons choisi ces cadences, parce que les notes qui répondent aux syllabes accentuées y sont plus élevées que les autres. Mais il est facile de comprendre que les compositeurs de nos cantilènes ne pouvaient s'astreindre à toujours mettre l'accent sur la syllabe la plus élevée : cela leur aurait donné bien peu de latitude; d'ailleurs il ne faut pas oublier qu'à l'époque dont nous parlons l'accent avait à peu près terminé cette évolution qui avait presque absorbé sa valeur mélodique dans sa force rythmique. Il est par conséquent facile de voir que d'autres cadences pentésyllabiques, telles que les suivantes, sont aussi modelées sur le *cursus planus.*

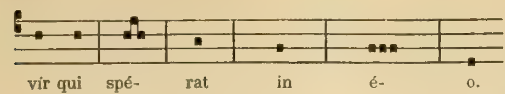


En somme le missel et l'antiphonaire, tant de la messe que de l'office, renferment près de cinquante cadences, simples ou ornées, qui s'adaptent parfaitement au *cursus planus.* Nous avons donné bon nombre de cadences simples; les cadences ornées ou basées sur ce cursus comprennent les finales du psaume de l'introït à tous les modes, excepté le 5e, qui a une cadence simple à deux accents, toutes les cadences finales des versets, des répons et du psaume *Venite exsultemus* qui se chante à l'invitatoire de matines. Voici quelques-unes de ces cadences :

1. *Te Deum.*



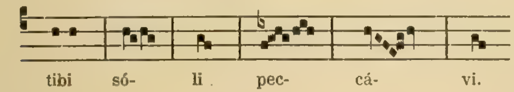

2. Psalmodie des introïts. *1er mode.*



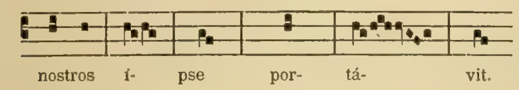
3. Psalmodie des introïts. *6e mode.*



4. Verset des répons du *1er mode.*

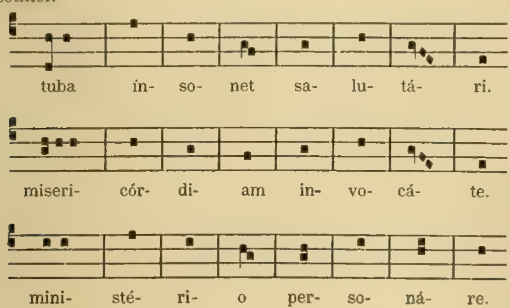


5. Verset des répons du *5e mode.*



Ailleurs la première note de la cadence est suivie de deux syllabes de chute; il faut alors deux syllabes de relèvement pour conduire au second accent : la mélodie ainsi constituée répond parfaitement au *cursus velox*. Les *médiantes* de la psalmodie du *Venite exsultemus* sont calquées sur ce cursus; nous le rencontrons aussi souvent dans les clausules de l'*Exsultet* pascal. Il suffira d'en donner deux ou trois exemples.

Exsultet.



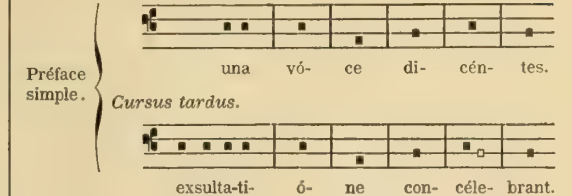
Venite exsultemus. 7e mode.



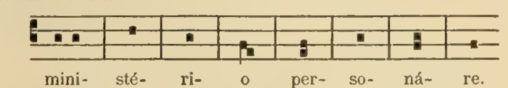
5e mode.



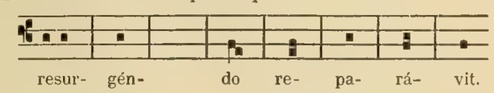
Nous avons parlé assez longuement de ces deux sortes de cursus, parce que ce sont de beaucoup les plus employées; les deux autres peuvent être considérées comme des modifications des premières : le *cursus tardus*, en effet, n'est autre que le *cursus planus* avec l'adjonction d'une pénultième brève, et le *cursus trispondaïque* ne diffère du *cursus velox* que dans la première partie, qui a une syllabe atone de moins. Aussi voyons-nous qu'on adapte facilement au *cursus tardus* les mélodies du *cursus planus* par l'adjonction d'une survenante, tandis que les mélodies du *cursus velox* se modifient par retranchement pour s'adapter au *cursus trispondaïque.*



Exsultet. Cursus velox.

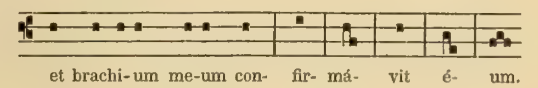


Préf. solennelle. *Cursus trispondaïque.*



On remarquera que notre exemple du *cursus planus* est une mélodie *syllabique*; nous dirons bientôt pourquoi.

III. ADAPTATION DE PAROLES DONT L'ACCENTUATION NE CORRESPOND PAS A CELLE QUI A DONNÉ NAISSANCE A LA MÉLODIE TYPE. — Il est probable que le lecteur voudra vérifier ce qui a été dit jusqu'ici, et se reportera aux versets de communion reproduits sur la planche qui accompagne cet article. En effet les psaumes que l'on chantait après l'antienne de la communion ont la même mélodie que ceux de l'introït. Il sera dérouté dès le premier, où l'accentuation ne répond pas du tout à la mélodie. Le psaume est du 2e mode; la cadence par conséquent est modelée sur le *cursus planus*, et demanderait une syllabe accentuée à la première et à la quatrième note, avec interruption après le second groupe. Et voici ce que nous trouvons :



L'accent coïncide bien avec le quatrième groupe, mais le second, au lieu de porter la syllabe finale d'un mot comme l'exigerait le cursus, est précisément assigné à une syllabe acccentuée. Et l'examen de toutes les finales ne tend qu'à augmenter le désarroi, car trois seulement nous donnent le *cursus planus* régulier, comme on pourra s'en convaincre par le tableau suivant. Pour plus de facilité, nous disposons tous les versets sous le même chant, ce qui ne présente aucun inconvénient pour la démonstration, puisque dans les finales des différents modes, sauf le 5e qui a une cadence à deux accents, les syllabes sont invariablement disposées de la même manière sous les notes.

8. vidit et com-	mó-	ta	est	tér-	ra.
13. posuisti in capite	é-	jus	co-	ró-	nam
21. beatus vir qui	spé-	rat	in	é-	o
3. ex tunc a	sæ-	cu-	lo	tú	es
4. et abun-	dán-	ti-	a	pá-	cis
5. ipsi infirmati sunt	ét	ce-	ci-	dé-	runt
11. et facies vestræ	nón	con-	fun-	dén-	tur
2. et non erat	quí	se-	pe-	lí-	ret
6. in flumine per-	trans-	i-	bunt	pé-	de.
9. et in medio multorum	lau-	dá-	bo	é-	um.
10. in medio templi tui secun-	dum	nó-	men	tú-	um.
16. et panem cæ-	li	dé-	dit	é-	is.
17. ut custodiant te in omni-	bus	ví-	is	tú-	is.
19. Dominus... cum clamá-	ve-	ro	ad	é-	um.

14. in iustitia tu-	a	lí-	be-	rá	me.
15. ab homine iniquo et doló-	so	é-	ri-	pé	me.
22. neque in ira tua	cor-	rí-	pi-	s	me.
7. et lingua ejus loqué-	tur	iu-	dí-	ci-	um.
12. qui ambulant in	lé-	ge	Dó-	mi-	ni.

Cinq cadences offrent la même disposition d'accents que dans le *cursus planus,* mais la coupure a lieu après la troisième syllabe, au lieu d'être après la seconde. Dans les sept suivantes, le dernier accent seul coïncide; nous pouvons classer dans la même catégorie les trois cadences terminées par un monosyllabe que précède un mot proparoxyton, car l'usage invariable des plus anciens manuscrits, dans ce cas, est de donner l'accent à la syllabe qui précède le monosyllabe. Il nous reste deux cadences bien capables de scandaliser les partisans de la théorie moderne de l'accent, puisque la place du dernier accent y est occupée par une pénultième brève; il est vrai que la première note de la dernière coïncide avec une syllabe accentuée.

Ces irrégularités, jointes à un certain nombre d'autres que l'on rencontre dans les manuscrits, semblent constituer une objection sérieuse contre notre théorie. S'il est vrai que les compositeurs des mélodies grégoriennes ont été guidés par l'accentuation des textes qu'ils avaient à mettre en musique, comment se fait-il que l'on trouve un si grand nombre de passages où les lois de l'accent paraissent avoir été complètement négligées?

Nous croyons que ce que nous avons dit jusqu'ici suffit pour prouver que nos compositeurs n'ont pas ignoré les lois de l'accentuation, et même que ces lois ont eu une grande importance à leurs yeux, puisqu'un très grand nombre de mélodies doivent leur origine à l'accent, soit seul ou répété deux fois, soit combiné avec des syllabes atones dans ces cadences rythmiques que l'on nomme *cursus.* Cette constatation pourrait leur faire pardonner un certain nombre de négligences. Mais il est possible de rendre plus ample justice à ces artistes, dont les mélodies ont encore le pouvoir de charmer les oreilles après quinze siècles, et de montrer que, bien loin de se permettre des négligences à l'égard de l'accent, ils se sont ingéniés à lui conserver toute sa prépondérance, et que, si parfois ils l'ont relégué au second plan, ils l'ont fait à leur corps défendant, parce que leur goût artistique leur interdisait de faire autrement. Il ne faut pas oublier qu'ils avaient à travailler sur des paroles composées à l'avance, et que ces paroles, surtout lorsqu'il s'agissait d'Écriture sainte, étaient très souvent écrites sans la moindre préoccupation de la mélodie qui leur serait adjointe. De là une source d'embarras pour les musiciens. Même dans le cas où le texte qu'on leur offrait était composé suivant les règles du cursus, la coïncidence des paroles et de la musique ne pouvait pas toujours être parfaite, car les textes rythmés présentent les quatre formes de cursus sans ordre bien déterminé, tandis que la mélodie ne possède, pour l'ordinaire, que deux cadences, une pour la médiante, l'autre pour la finale. Il était donc souvent nécessaire d'adapter des paroles écrites d'après le *cursus velox,* par exemple, à une mélodie calquée sur le *cursus planus.*

Le compositeur se trouvait par conséquent en présence de deux forces contraires, la musique et les paroles, qu'il fallait tâcher d'accorder ensemble sans sacrifier, autant que possible, l'une à l'autre. Une étude consciencieuse des manuscrits montre que la règle constante suivie par les artistes qui ont écrit les mélodies grégoriennes, a été de donner la prépondérance aux paroles, chaque fois que cette prépondérance n'était pas réclamée impérieusement par la musique. Nous verrons même qu'ils avaient recours aux procédés les plus divers, afin de conserver à la mélodie son allure gracieuse, tout en cédant aux exigences du texte. Nous parlons surtout de la manière dont on traitait les pénultièmes brèves, car personne ne fait difficulté d'admettre que les autres syllabes brèves, dans le cours d'un mot, peuvent à volonté porter deux ou plusieurs notes.

Trois procédés principaux sont en usage dans les manuscrits pour glisser la pénultième brève survenante dans une cadence qui, régulièrement, ne l'admet pas, comme, par exemple, les cadences à un accent; *méo,* à deux accents, *córde méo,* ou le *cursus planus : méam levávi.*

1° Parfois le texte a la prééminence la plus complète, et alors on modifie légèrement la mélodie, afin de donner place à la syllabe survenante par l'adjonction d'une note épenthétique, qui se chante sur le degré de la note précédente, ou sur celui de la note suivante, ou sur un degré intermédiaire. Il est facile de comprendre que ce procédé se rencontre dans les cadences syllabiques simples ou ornées, dans lesquelles le texte est presque tout, et la mélodie n'est guère plus qu'une récitation (les exemples sont tirés autant que possible de notre planche de psaumes de communions) :

a) *Cadence simple.*

1. p. 418, (20) intellige cla-	mó-	rem	mé-	um.
2. in omnibus pópulis mira-	bí- li-	a	é-	ius.
3. qui ambulant in	lé-	g e	Dó-mi-	ni.
4. p.418, (18). multi insurgunt	ad-	ver-	sum	me.
5. inhabitare facit unani-	mes	in	dó-	mo.

La manière dont les deux mots *adversum me* sont disposés dans la cadence n° 4 ne doit pas être considérée comme une exception : on sait que les prépositions placées devant leur régime n'ont pas d'accent; rien, par conséquent, n'obligeait le compositeur d'arranger les syllabes d'une autre façon : il a pris la manière la plus simple, et il n'a pas enfreint une règle qui, dans l'espèce, n'existait pas. La cadence 5 paraîtra sans doute plus singulière; nous l'avons mise à dessein dans notre tableau, parce qu'elle se trouve plusieurs fois répétée dans le manuscrit d'où notre planche est extraite, et qu'elle nous fournit l'occasion de remarquer comment nos pères savaient toujours garder à leurs mélodies une allure coulante et gracieuse.

On peut remarquer que la cadence reproduite se divise en deux groupes de deux syllabes chacun, que nous pouvons appeler *spondées rythmiques,* suivant en cela l'exemple des théoriciens du moyen âge, qui appliquaient souvent au rythme oratoire les termes du rythme mesuré de la poésie, au risque d'égarer les savants de nos jours qui y sont disposés par les idées courantes sur le rythme et la mesure. Or, l'adjonction d'une note épenthétique pour la syllabe survenante ne fait autre chose que de changer ces spondées ou pieds de deux syllabes en dactyles, ou pieds de trois syllabes. Ceci n'occasionne pas une perturbation bien grande dans le rythme; nous en trouvons encore le modèle dans le rythme poétique où les pieds peuvent souvent être indifféremment dactyles ou spondées; nous avons toujours nos deux pieds Mais, quand un assemblage de mots se présente comme *unánimes in dómo,* où il y a trois syllabes entre les deux accents, on ne peut penser à disposer les syllabes de cette manière :



uná- ni- mes in dó- mo.

On voit que la syllabe *in* est de trop, et que le rythme se trouve changé, ce qui produit à peu près le même effet sur l'oreille que si dans le premier vers du second chant de l'*Énéide,* au lieu de :

Cōntĭcŭ / ēre ōm / nes...

on écrivait :

Cōntĭcŭ / ērūnt ōm / nes.

Dans ce cas, on met un accent secondaire sur la dernière syllabe du mot *unanimes,* et l'oreille est satisfaite.

b) *Cadences ornées.*



c) *Cursus planus.*

obumbrati- mortali-	ó- tá-	ne tis	con- ap-	cé- pá-ru-	pit. it

Dans ce cas, le *cursus planus* est tout simplement changé en *cursus tardus.*

d) *Cadences mélismatiques.* — Il semble qu'avec ces cadences il soit plus difficile d'intercaler une note épenthétique, car la mélodie est très développée, et l'adjonction d'une note n'a pas peu d'importance. Cependant nos artistes le feront, et ils trouveront des cas où cette adjonction pourra se faire sans trop nuire à la mélodie : c'est quand la cadence est formée d'un jubilus d'accent et d'un jubilus de finale. La note épenthétique vient alors se glisser comme à la dérobée entre les deux longs groupes, et on a eu le temps d'oublier le choc désagréable que son introduction cause à l'oreille, lorsque la cantilène se clôt sur le dernier groupe de la syllabe finale. Exemple :

Alleluia.				
Hic est discipulus.	tes- timóni-um	é-		ius.
Vidímus stellam.	adora- re	Dó-	mi-	num.

2º Mais il est des cas où la musique ne se prête pas si facilement aux exigences du texte, et où l'insertion d'une note entre le groupe d'accent et celui de la syllabe finale produirait un effet très désagréable que l'oreille ne saurait supporter, à peu près comme si on écrivait de la manière suivante le premier vers d'Athalie :

Oui, je viens dans son temple *vénérer* l'Éternel.

Que fera celui qui a la charge d'adapter à un mot à pénultième brève une cadence modelée sur un paroxyton? Les manuscrits montrent que, même dans ce cas, les compositeurs grégoriens ont encore fait des tours de force pour sauvegarder les lois de l'accent sans léser celles de la mélodie.

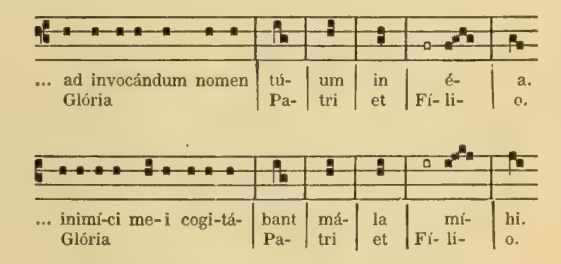
Nous rencontrons leur premier procédé dans la liste donnée plus haut des médiantes des psaumes qui accompagnaient l'antienne de la communion :

1. Qui tribulant me ini-	mí-	ci	mé-	i.
6. Qui convertit	má re	in	á- ri-	dam.
21. Gustate .... quoniam su-	á- vis	est	Dó mi-	nus.

Ces exemples ont l'avantage de nous faire voir à la fois le premier procédé, dans la note épenthétique qui suit le premier accent, et, au second accent, le procédé sur lequel nous désirons maintenant attirer l'attention. Il consiste aussi dans l'addition d'une note épenthétique, mais elle n'est plus pour la syllabe survenante; elle est assignée à la syllabe accentuée, tandis que la pénultième brève se chante sur le groupe où se trouve régulièrement l'accent. La raison de ceci est dans la conformation spéciale et dans le rythme des deux derniers groupes de la cadence. Le rapprochement de la clivis et du podatus donne lieu à un rythme binaire très agréable à l'oreille; l'insertion d'une note entre ces deux groupes produirait un rythme boiteux très désagréable.

L'accent, cependant, ne disparaît pas : la note qu'on lui attribue permet de le prononcer dans toute sa force, et la preuve que ceux qui écrivaient ainsi la mélodie n'oubliaient pas l'accent, c'est que la clivis attribuée à la pénultième brève est surmontée, dans les manuscrits romaniens, de la lettre *c, celeriter,* indiquant qu'elle doit être chantée avec légèreté, et recevoir toute son impulsion de la syllabe accentuée.

Le même procédé est usité dans les cadences des répons de l'office à la médiante de tous les modes. Un ou deux exemples suffiront :



Le rythme ici exige un *ictus* après le groupe d'accent qui ne pourrait avoir lieu avec une note épenthétique pour la pénultième brève.

Enfin, dans bon nombre d'antiennes, on rencontre des cadences modelées sur des mots paroxytons, auxquelles les proparoxytons s'adaptent de la même manière. Nous ne pouvons en donner ici qu'un très petit nombre, mais le procédé est le même pour toutes.



Il y a une multitude de cadences du même genre qui se trouvent répétées sur tous les degrés de l'échelle des sons, et qui sont toutes traitées de la même manière. Chantez-les comme elles sont écrites dans les manuscrits, et vous aurez un rythme plein et coulant qui repose l'oreille et la berce agréablement; ajoutez une note entre le groupe d'accent et le groupe final, et vous éprouverez la sensation d'un rude cahot au milieu d'une course rapide en voiture.

Ces mêmes cadences sont souvent disposées, comme dans l'exemple suivant, de manière à former de véritables rimes musicales. C'est alors qu'il importe de n'y rien changer sous peine de détruire tout l'effet voulu par le compositeur :

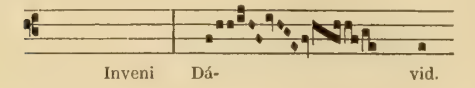
Introït. Probasti Domine.



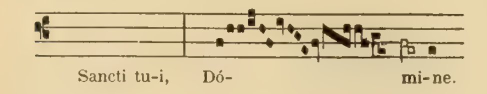
Le quatrième volume de la *Paléographie musicale* donne un grand nombre d'exemples très intéressants de ces rimes, qui demandent des cadences absolument semblables.

Dans tous ces cas, la force de l'accent s'étend sur le groupe suivant et le domine; mais on comprend que cette force dominatrice doive s'épuiser à la longue; aussi ne trouve-t-on ce procédé dans les manuscrits que quand le groupe d'accent n'a pas plus de six à huit notes. Lorsque le mélisme est plus long, on n'y adapte pas de pénultièmes brèves; il faut alors trouver un autre moyen de les insérer dans la mélodie, sans produire le heurt causé par l'apparition soudaine d'une note étrangère. Le moyen trouvé par les maîtres fut d'assigner à la pénultième brève un groupe tout entier, et nous trouvons ce moyen appliqué de deux manières : tantôt le groupe est créé de toutes pièces :

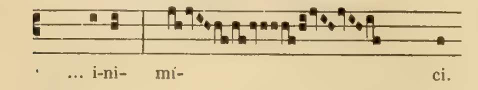
Alleluia, Inveni.



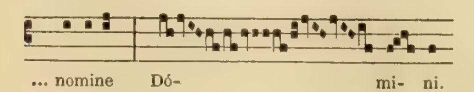
Alleluia, Sancti tui.



Graduel : Haec dies. *Fer. III post Pascha.*

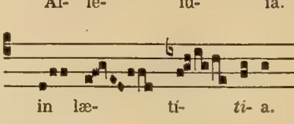


Fer. VI, ibid.



tantôt il est pris sur le mélisme d'accent :

Alleluia, Justi epulentur.



3° Enfin il arrive que la musique se refuse à toute transaction : elle porte tellement en elle-même tous les éléments de son rythme, que le moindre changement apporterait une perturbation considérable dans l'effet produit. Il est impossible de signaler tous les cas où le fait s'est présenté : il faudrait analyser tous les morceaux de chant. Les quelques exemples que nous allons donner suffiront pour fournir aux lecteurs studieux le moyen de se rendre compte de beaucoup de choses qui, à première vue, paraissent des fautes énormes.

Nous voyons cette répugnance de la mélodie à se plier à une transaction, dans le cas fréquent où le rythme binaire est bien marqué par la répétition de groupes de deux notes se suivant immédiatement, comme dans les exemples suivants, pris parmi nos psaumes de communion.

Intonation du 6e *mode.*

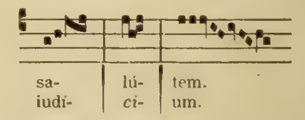
Qui ló-qui-tur justí- ti- am.

Médiante des 2e, 5e et 6e *modes* (p. 418-19).



On peut se reporter au premier tableau pour voir comment les différents groupes de cette cadence, aussi bien que de celle du 4e mode, sont attribués indistinctement à des syllabes longues ou brèves, accentuées ou non. C'est que les auteurs de ces cadences jugeaient que la conservation du rythme était plus importante que la soumission aux règles de la grammaire.

Voici une mélodie qui se rencontre souvent dans les traits du 8e mode, et qui porte en elle-même tous les éléments de son rythme : les trois groupes qui la composent sont inséparables et ne souffrent aucun changement, ni par addition, ni par division. Quoique cette mélodie soit basée sur ce type syllabique .'. *salútem,* le groupe du milieu recevra une pénultième brève si elle se présente.

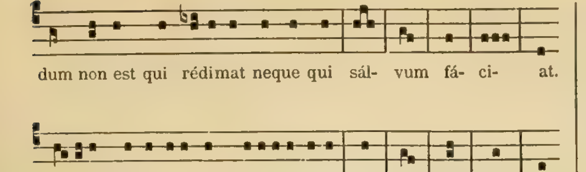


Le cas le plus fréquent où la musique réclame impérieusement ses droits et les fait prévaloir contre la grammaire est celui des cadences formées d'après le *cursus planus.* Ici la règle est pour ainsi dire sans exceptions, lorsqu'il s'agit de cadences ornées ou mélismatiques : les cinq dernières syllabes sont attribuées aux cinq derniers groupes. Notre planche de communions nous en donne de nombreux exemples dans les finales de psaumes qu'elle reproduit, finales qui, comme nous l'avons dit, procèdent du *cursus planus,* sauf celle du 5e mode. En voici deux : on pourra faire le même travail pour les autres.

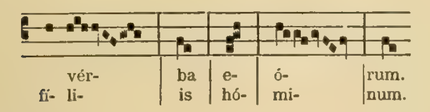


GRADUEL ET PSAUME DE COMMUNION

D'APRÈS LE MANUSCRIT D'EINSIELDEN



Même pratique pour les cadences mélismatiques :



Il semble qu'après notre démonstration l'influence de l'accent sur la formation des mélodies grégoriennes ne peut faire de doute pour personne. En fait les artistes qui nous ont légué ces admirables cantilènes ne se sont affranchis des règles de l'accentuation que lorsque la musique y était absolument rebelle. Faut-il leur faire un crime de les avoir négligées dans ce cas, et les taxer de barbarie et d'ignorance ? Nous ne le croyons pas, car ils ne faisaient qu'appliquer un principe admis par les grammairiens et les rhéteurs de l'antiquité, à savoir que « la musique peut à son gré faire les syllabes longues ou brèves [1] ». Encore doit-on dire qu'ils ont fait un emploi singulièrement discret de ce principe : nous pensons l'avoir montré dans notre étude.

II. L'accent, signe graphique de la mélodie. — Après tout ce que nous venons de dire sur les rapports intimes de l'accent avec la mélodie, il ne doit pas paraître surprenant qu'on ait choisi, pour représenter aux yeux cette même mélodie, les signes employés par les grammairiens pour représenter les différents accents du langage. Cette théorie n'a rien que de raisonnable *à priori*, et l'étude des monuments n'a fait que la confirmer, de sorte que, de nos jours, il n'est personne qui ne l'admette.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article de rapporter toutes les théories fantastiques qui ont été hasardées sur l'origine des neumes ; ces théories provenaient de ce qu'on faisait fausse route. On étudiait les neumes en eux-mêmes, ou bien on les comparait aux notations de différents pays : la véritable voie était entre ces deux extrêmes. Étudier les neumes en eux-mêmes ne pouvait donner aucun résultat ; on peut s'en convaincre en examinant la planche qui accompagne cet article, ou encore celle qui se trouve à l'article Absoute. Les comparer aux autres notations ne pouvait que mettre sur une fausse piste, car chaque pays a noté sa musique d'après son génie particulier. Aussi le résultat fut-il absolument négatif, et on proclama que les neumes étaient des hiéroglyphes indéchiffrables.

Il restait une troisième manière : c'était d'étudier les manuscrits notés sur lignes, en commençant par les plus récents, dont la lecture n'offre aucune difficulté, puis de remonter de siècle en siècle jusqu'au moment où la notation sur lignes et la notation sans lignes se confondent. On est arrivé ainsi à reconnaître qu'une tradition invariable donne au même signe neumatique une même signification qui indique, non la hauteur relative de chaque son, mais la direction ascendante ou descendante de la mélodie. Ceci pouvait déjà faire pressentir la véritable origine des neumes ; l'examen attentif des éléments qui composent ces figures si singulières à première vue a fait conclure que ces éléments ne sont autres que les accents employés par les grammairiens, aigu ʹ, grave ˋ et circonflexe ^. Des textes d'auteurs du moyen âge ont depuis confirmé ces conclusions. L'exemple que nous allons donner montrera suffisamment la légitimité du procédé. La partie inférieure de la planche ci-contre reproduit le fac-simile du graduel du troisième dimanche de l'Avent, extrait du même manuscrit que les psaumes de communion qui sont à la partie supérieure. Nous en donnons la traduction sur lignes, en surmontant chaque groupe de notes du neume correspondant. Il est bon de faire remarquer que notre traduction est confirmée par une tradition unanime de plusieurs siècles, consignée dans des manuscrits de toute provenance.



Examinons d'abord les passages syllabiques, c'est-à-dire ceux où une syllabe n'est surmontée que d'un signe : nous trouvons que ces syllabes peuvent être marquées par deux signes différents : une ligne inclinée de gauche à droite dans une direction ascendante, et une sorte de point allongé, ou de ligne horizontale très courte. Quelle est la raison de cette différence ? Un disciple des théories modernes dirait : c'est pour distinguer les syllabes accentuées de celles qui ne le sont pas. Mais comment expliquer alors que dans *domine* la première syllabe, qui est accentuée, et la dernière, qui ne l'est pas, sont surmontées du même signe, tandis que dans *potentiam* les syllabes *po* et *ti*, qui ne sont pas plus accentuées l'une que l'autre, sont marquées de signes différents ? En y regardant de près, on arrive à reconnaître ceci : 1° la ligne horizontale indique une note plus basse que celle qui précède ou qui suit immédiatement, v. g. *qui*, plus bas que la première syllabe de *sedes*, et dans *potentiam, ti*, plus bas que la seconde note de la syllabe précédente ; 2° la ligne oblique indique une note plus haute que la note précédente ou que la suivante, par exemple *ru* dans *cherubim*, se trouve dans un mouvement ascendant ; 3° l'une et l'autre indiquent aussi le même degré que les notes immédiatement avoisinantes, suivant que ces notes sont elles-mêmes horizontales ou obliques, comme *do* dans *domine, ci* dans *excita*. Nous concluons de cette triple observation que la ligne oblique désigne une note plus élevée, tandis que la ligne horizontale désigne une note plus basse. Après ce qui a été dit sur la nature de l'accent, on n'aura pas de peine à reconnaître dans cette ligne oblique l'accent aigu des grammairiens, tracé de gauche à droite / et indiquant par sa direction même le mouvement ascendant de la mélodie. Mais qu'est-ce que l'autre ? L'examen des neumes composés de plusieurs signes va nous mettre à même de répondre à cette question. Le premier de ce genre qui se rencontre dans notre graduel est sur la première syllabe de *sedes :* c'est un groupe composé de deux signes, qui a toujours et partout été traduit par deux notes formant un groupe ascendant. Nous connaissons déjà le

[1] Quintilien, *Instit. orat.*, IX, 4.

second de ces signes : c'est l'accent aigu, qui indique une note relativement plus élevée; si nous examinons l'autre signe, qui, ici, indique la note inférieure, nous verrons qu'il se compose d'une ligne oblique dirigée comme l'autre de gauche à droite, mais, cette fois, dans une direction descendante. Il n'est pas nécessaire de faire un grand effort d'imagination pour y voir l'accent grave des grammairiens, et cette supposition devient une certitude, si l'on remarque que, dans tous les groupes composés, la ligne oblique ainsi tracée indique constamment une note inférieure. Nous la retrouvons dans le groupe // qui surmonte la seconde syllabe de *super*, où, cette fois, la note inférieure est la seconde, ce qui a porté le scribe à en modifier un peu la direction, afin de simplifier l'écriture. La seconde syllabe de *sedes* nous présente le dernier groupe étudié répété deux fois, tandis que le dernier groupe attribué à la conjonction *et* n'est autre que la répétition du premier groupe de *sedes.* Dans l'un et l'autre cas, la transcription traditionnelle sur lignes vérifie cette interprétation.

Ce même accent grave est facilement reconnu dans la note médiane du groupe qui accompagne la dernière syllabe du mot *excita.* Il faut aussi le reconnaître dans la première et la troisième note du groupe de *che* dans *cherubim,* quoique la ligne soit considérablement raccourcie; la transcription sur lignes l'indique, et il n'est pas probable qu'on ait voulu employer un signe spécial dans ce cas, lorsqu'on en possédait déjà un. La raison qui a fait ainsi raccourcir l'accent grave est cette tendance à simplifier qui se rencontre partout; quand on tient une plume d'une certaine façon, on trouve plus de difficulté à tracer une ligne oblique dans le sens descendant que dans le sens montant, alors on la fait le plus court possible. Des manuscrits écrits dans d'autres pays où l'on tenait la plume d'une autre manière nous montrent au contraire l'accent aigu raccourci, et le groupe qui, dans les manuscrits de l'école san-gallienne, est écrit ainsi //, se présente ailleurs sous cette forme ˥. La plupart des manuscrits cependant montrent cette tendance à raccourcir l'accent grave, et cette remarque nous amène à reconnaître la véritable origine de la courte ligne horizontale qui surmonte les syllabes isolées, lorsqu'elles appartiennent à des notes inférieures, et aussi du point par lequel les notes les plus basses sont indiquées dans les groupes à éléments divisés, comme celui qui est composé des cinq dernières notes de notre graduel. Cette ligne ou ce point ne sont autres que l'accent grave raccourci, et, dans le cas du point, réduit à sa plus simple expression. D'ailleurs les manuscrits eux-mêmes nous en donnent la preuve, car ce groupe /⁚ composé suivant nous d'un accent aigu et de deux accents graves, se trouve écrit dans certains manuscrits de cette manière /ʃ, qui est évidemment un procédé pour représenter deux accents graves se suivant dans le même sens, tandis que le groupe contraire / où les accents graves précèdent l'accent aigu, est représenté ainsi qu'il suit dans les manuscrits d'origine lombarde ♪.

La conclusion qui se dégage de tout ceci est que la notation neumatique tire son origine des accents grammaticaux, et qu'il faut reconnaître deux éléments à cette origine, l'accent aigu ′ et l'accent grave ˋ. Il est inutile d'y ajouter un troisième élément, le point, comme plusieurs croient devoir le faire, car le point n'est qu'une modification de l'accent grave.

Nous dirons, à l'article Notation, comment les neumes, en se transformant peu à peu, sont devenus les notes modernes; il suffira de donner ici un tableau des neumes simples, avec leur équivalent en notation carrée.

Punctum, ou accent grave (g.).		
Virga, ou accent aigu (a.).		
Podatus (g. a.).		
Clivis (a. g.).		
Torculus (g. a. g.).		
Porrectus (a. g. a.).		
Scandicus (g. g. a. ou g. a. a.).		
Climacus (a. g. g.).		

Tous les autres groupes ne sont que des combinaisons de ces six groupes élémentaires. Nous ne parlons pas ici des signes d'ornement (quilisma, oriscus, etc.) qui demandent à être traités dans un article à part.

Comme bibliographie nous renverrons surtout à l'ouvrage de dom J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes d'après la tradition,* Tournay, 1880; et à la *Paléographie musicale,* Solesmes, 1889-1894, t. I, III et IV, où l'on trouvera toute la littérature du sujet.

Plusieurs ouvrages ont résumé ou mis en œuvre les principes développés par dom A. Mocquereau dans la *Paléographie.* Nous citons les principaux : *Elements of plain-song,* Londres, 1895; publication de la *Plain-song and medieval music society;* P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien,* Fribourg, 1895 (1re édition); *Gregorian music,* par les Bénédictines de Stanbrook, Londres, 1897; enfin M. Jules Combarieu a donné une intéressante histoire de la question de l'origine des neumes au XIXe siècle dans un volume intitulé *Théorie du rythme dans la composition moderne d'après la doctrine antique,* Paris, 1897.

A. Gatard.

ACCEPTIO. Voir Épiphanie.

ACCIDENTS. Voir Modes.

ACCLAMATIONS. — I. Sens primitif. II. Acclamations dans les conciles, pour les élections et les réceptions des évêques, pour le sacre des empereurs et des rois. III. Acclamations sous forme d'inscriptions et acclamations des martyrs. IV. Geste d'acclamation. V. Acclamations liturgiques. VI. Admonitions du diacre ou des ministres avec acclamations et annonce des fêtes. VII. Bibliographie.

I. Sens primitif. — *Acclamatio* et *adclamatio,* en grec : ἐπιφώνησις, ou προσφώνησις, προσφώνημα, signifie un cri, une clameur, surtout le cri d'une foule qui approuve, ou qui félicite [1]. L'usage de ces acclamations était fréquent dans la Rome païenne : la foule applaudissait des mains et *acclamait* de la voix. Il devint plus fréquent encore sous les empereurs; ces *acclamations* furent organisées, et quelquefois modulées [2]. Celles-ci par exemple : *Auguste Claudi, Dii te nobis præstent* (dictum sexagies) [3]. *Vivas, floreas, valeas, vincas, multis annis imperes* [4]. Plus rarement l'*acclamatio* est prise en mauvaise part comme désapprobation. (Dans ce cas le mot grec correspondant est ἀντιφώνησις, διαφώνησις.) Il en existe un exemple classique dans Cicéron, qui interrompt un de ses discours pour se plaindre de ces cris [5]. Un autre exemple, plus curieux encore et plus intéressant pour nous, est celui qui est cité dans la *Passio sancti Savini : Maximiano Augusto, quindecimo kalendas maii, in circo Maximo... pars major populi clamabant dicentes : Christiani tollantur! dictum est duodecies. Per caput Augusti, Christiani non sint! Spectantes vero Hermogenianum*

[1] Liv., l. XXXI, c. XV; Pline, *In paneg.,* c. LXXIII. — [2] Capitolin, *In Maximinis,* c. XVI et XXV; *In Gordianis,* c. XI; Vopisc., *In Tacito,* c. IV, 547, etc. Cf. Gruter, *Corpus inscriptionum,* 1707, *Index* XVI, p. LXXII, LXXIII; Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio,* in-8°, Zurich, 1828, t. II, p. 331. — [3] Trebell. Pollio, *Claude,* IV. — [4] Lampride, *Alex. Sev.,* X. — [5] *Pro C. Rab.,* c. VI. Cf. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon,* au mot *Acclamatio.*

præfectum Urbis, item clamaverunt decies : sic Auguste vincas, voces nostras a præfecto inquire!... Et statim discesserunt omnes una voce dicentes : Auguste tu vincas, et cum Diis floreas [1] ! Ces acclamations vociférées dans le cirque par la foule, et répétées un certain nombre de fois dont le chiffre est noté, comme dans plusieurs textes anciens, leur forme même, ont été relevées à juste titre par Marini, De Rossi et Le Blant, comme un des traits incontestables de l'antiquité de ces actes [2].

Comme figure de rhétorique l'*acclamatio* ou épiphonème, ἐπιφώνημα, est une exclamation, un cri de surprise, d'admiration. Dans la langue française, le terme ne se prend qu'en bonne part, d'une personne que l'on *acclame*.

Il y avait aussi l'acclamation aux prédicateurs, *mos acclamandi,* très fréquente dans l'antiquité. Selon Casaubon, l'habitude d'acclamer passa du théâtre au sénat, du sénat aux églises [3]. Nous traiterons de ces acclamations au mot PRÉDICATION.

On verra dans les paragraphes suivants les différentes significations qu'a prises ce terme dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge.

II. ACCLAMATIONS DANS LES CONCILES, POUR LES ÉLECTIONS ET RÉCEPTIONS D'ÉVÊQUES, POUR LES SACRES DES EMPEREURS ET DES ROIS. — L'usage de ces acclamations laudatives s'est conservé dans ces diverses circonstances, et on les entremêle parfois à des acclamations d'un caractère plus liturgique.

Le plus ancien exemple, à notre connaissance, est celui de l'élection du pape Fabien, au milieu du IIIe siècle : « Le peuple, nous dit Eusèbe, transporté de joie, s'écria comme d'une seule voix : « Il est digne. » On s'empara alors de Fabien, on le mit sur la chaire de l'épiscopat [4]. »

Saint Augustin nous donne des détails plus complets sur l'élection d'Héraclius qu'il proposa comme son successeur : *A populo acclamatum est* DEO GRATIAS, CHRISTO LAUDES : *dictum est vicies terties.* EXAUDI CHRISTE, AUGUSTINO VITA, *dictum est sexies decies.* TE PATREM, TE EPISCOPUM, *dictum est vicies;* BENE MERITUS, BENE DIGNUS, *dictum est quinquies;* DIGNUS ET JUSTUS EST, *dictum est sexies...* JUDICIO TUO GRATIAS AGIMUS, *dictum est sedecies;* FIAT, FIAT, *dictum est duodecies;* TE PATREM, ERACLIUM EPISCOPUM, *dictum est sexies...* et les acclamations se renouvelèrent ainsi plusieurs fois durant le discours de saint Augustin [5].

Si l'on voulait suivre l'interprétation de deux commentateurs d'Eusèbe, Scaliger et Valois, il faudrait citer ici le texte curieux d'Hégésippe. Lorsque saint Jacques, appelé le frère du Seigneur, allait au martyre, il fut salué par ces cris : Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ [6]. Mais ici ces mots s'adressaient au Seigneur que le saint glorifiait par son martyre, et non à saint Jacques. Cette interprétation me paraît plus conforme au contexte et à la tradition liturgique. C'était du reste la coutume de saluer les évêques et les prêtres de ces acclamations, au moins en certains pays. Voici en effet ce que raconte le moine Antonin : *Ibi (in civitate quadam Arabiæ) occurrerunt nobis mulieres cum infantibus, palmas in manibus tenentes, et ampullas cum rafano oleo; quæ prostratæ pedibus nostris, ungebant plantas nostras, et capita nostra, lingua ægyptiaca psallentes antiphonam :* BENEDICTI VOS A DOMINO ET BENEDICTUS ADVENTUS VESTER HOSANNA IN EXCELSIS [7]. Saint Jérôme semble faire allusion au même fait : *Videant ergo episcopi et quantumlibet sancti homines, cum quanto periculo dici ista sibi patiantur : si Domino cui vere hoc dicebatur (quia necdum erat solida credentium fides) pro crimine impingitur* [8].

Voici maintenant l'acclamation introduite dans le service liturgique. Nous lisons dans plusieurs liturgies anciennes des rubriques comme celles-ci, dans l'ordination des évêques : Diaconus *: Dicamus omnes intente :* KYRIE. Populus : DIGNUS, DIGNUS, DIGNUS. MULTOS ANNOS [9]. *Omnes dicunt alta voce :* DIGNUS EST *(talis)* UT SIT SACERDOS IN ECCLESIA SANCTA CATHOLICA ET APOSTOLICA, QUÆ EST IN CIVITATE *(tali),* ET CHARITAS CHRISTI IN PACE DEI. AMEN [10].

Les acclamations avaient lieu aussi parfois dans la cérémonie de la dégradation. C'était une sorte d'imprécation ou d'anathème, lancé par le prêtre, à la messe, après le *Pater* [11].

Pour le couronnement des empereurs ou des rois et des reines, elles gardaient leur caractère laudatif :

Cantores : *Exaudi Christe.* Schola : *Domino nostro* (ill.) *a Deo decreto summo Pontifici et universali Papæ vitam.* Cantores : *Exaudi, Christe.* Schola : *Exaudi, Christe.* Cantores : *Salvator mundi.* Schola : *Tu illum adjuva... Domino nostro* (ill.) *Augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori vitam.* Cantores : *Exaudi, Christe...* Schola : *Exercitui Francorum, Romanorum et Teutonicorum vitam et victoriam...* Cantores : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Rex regum. Rex noster. Spes nostra, Christus vincit. Gloria nostra, Christus vincit. Misericordia nostra, Christus vincit. Auxilium nostrum, Christus vincit. Fortitudo nostra, Christus vincit. Liberatio et redemptio nostra, Christus vincit. Arma nostra, Christus vincit. Lux, via et vita nostra, Christus vincit. Ipsi soli imperium, gloria et potestas per immortalia sæcula. Amen,* etc. [12]. Ou encore sous forme litanique : *S. Maria, Tu illum adjuva. S. Michael, Tu illum adjuva,* etc. [13].

Le missel de Leofric contient pour le sacre des rois cette rubrique : *Tunc dicat omnis populus cum episcopo tribus vicibus :* VIVAT REX (ill.) IN SEMPITERNUM. AMEN. *Et osculant (eum) principes dicentes :* AMEN, AMEN, AMEN [14]. La plupart des livres liturgiques anciens renferment des expressions semblables.

Sous cette forme de *laudes* ou louanges, les acclamations sont d'un âge postérieur et d'un caractère un peu

[1] *Passio sancti Savini episcopi Assisinatis*, dans Baluze, *Miscellanea,* t. I, *Monumenta historica tum sacra tum profana,* Lucæ, 1771, p. 12. Dans son remarquable mémoire, *La lettre de Pline au sujet des chrétiens,* dans la *Revue archéologique,* 1876, t. XXXVI, p. 119 sq., M. G. Boissier a ignoré ce texte, qui vient bien à l'appui de sa thèse. — [2] Le Blant, *Les Actes des martyrs* (extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXX *b*, in-8°, Paris, 1882, p. 186-188. — [3] Casaubon, dans ses notes sur les écrivains de l'*Histoire Auguste* (In Vulcat. Gallican., *Vita Avidii Cassii*), cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus græcis,* t. II, p. 173, au mot Κρότος : cf. aussi Ferrarius, *De ritu sacrarum Ecclesiæ concionum,* l. II, c. XVIII, Veronæ, 1731, et Bingham, *The antiquities of the christian Church,* l. XIV, c. IV, dans *The works of Bingham,* in-8°, 1855, t. V, p. 169. — [4] Eusèbe, *H. E.,* l. VI, c. XXIX, *P. G.,* t. XX, col. 588, 589, et la note de Valois sur ce passage. — Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* in-fol., Bassani, 1788, t. II, p. 26; Thiers. *Dissertations sur les autels, les jubés,* etc., c. XV, in-12, Paris, 1688. — [5] S. Augustin, *Epist.,* CCXII (al. CX), *P. L.,* t. XXXIII, col. 966 sq. — [6] Eusèbe, *H. E.,* l. II, c. XXIII, *P. G.,* t. XX, col. 200, 201. — [7] *Itinerarium hierosolymitanum, P. L.,* t. LXXII, col. 913. — [8] S. Jérôme, *In cap. XXI Matthæi, P. L.,* t. XXVI, col. 158. — [9] *Ritus ordinationis Alexandrini Jacobitarum patriarchæ,* dans Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2e éd., in-4°, Francof. ad M., 1847, t. I, p. 454. Cf. d'autres exemples dans *P. L.,* t. CXXXVIII, col. 888-902, 1112 sq., et surtout Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* au mot *Laus,* qui donne de nombreuses références. — [10] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* in-fol., Bassani, 1788, t. II, p. 119. — [11] Martène, *ibid.,* t. II, p. 321. — [12] Martène, *ibid.,* t. II, p. 207; cf. p. 214. — [13] Martène, *ibid.,* t. II, p. 304, 305. Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ Alemaniæ,* Typis San-Blasiani, 1779, t. II, p. 105, 110; Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. Sala, Augustæ Taurin., 1749, t. III, p. 117; Muratori, *Opere,* Arezzo, 1773, t. XIII, part. 3, p. 109 sq. Une partie de ces acclamations sont reproduites dans *P. L.,* t. CXXXVIII, col. 888, 902 sq. — [14] *The Leofric missal as used in the cathedral of Exeter A. D. 1050-1072,* édit. par F. E. Waren, in-4°, Oxford, 1883, p. 231.

différent des acclamations vraiment liturgiques. Voir Laudes. Celles d'un manuscrit liturgique de Besançon remonteraient, si l'on en croit l'éditeur, au VII[e] siècle; mais cette date ne nous paraît rien moins que certaine. La forme de cette pièce se rapproche du reste de celles que nous avons déjà citées[1].

Ces acclamations sont aujourd'hui à peu près tombées en désuétude en Occident. Mais l'Église grecque, qui a porté si loin l'esprit conservateur en liturgie, les a gardées; nous les retrouvons dans son *Synodicon* sous trois formes :

Les ἀναθέματα qui sont des affirmations de la foi et des condamnations contre les hérétiques, comme celle-ci : Ὠριγένει, Εὐαγρίῳ τε καὶ Διδύμῳ, σὺν τῷ Μοψουεστίᾳ τε Θεοδώρῳ καὶ ταῖς αὐτῶν βλασφήμοις διδασκαλίαις, Ἀνάθεμα. γ'.

Κύρῳ, Σεργίῳ, Πύρρῳ, Παύλῳ και τοῖς σὺν αὐτοῖς, Ἀνάθεμα. γ', etc.

Les μακαρισμοὶ ou Αἰωνίαι ou μνήμη (souhaits de vie éternelle, béatitude, souvenirs), par exemple : Στεφάνου τοῦ ὁσιομάρτυρος καὶ ὁμολογητοῦ, τοῦ νέου, Αἰωνία ἡ μνήμη. γ'. Ἰγνατίου, Ἰωάννου, Νικολάου καὶ Γεωργίου, τῶν τρις ὀλβίων ἡμολογητῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων, καὶ πάντων τῶν ὁμοφρονησάντων αὐτοῖς ἐπισκόπων, Αἰωνία ἡ μνήμη. γ'., etc.

Enfin, les πολυχρόνια (souhaits de longue durée, de longue vie) qui correspondent bien à nos *laudes* et qui sont des vœux en l'honneur des empereurs et des patriarches. L'expression la plus ordinaire de ces vœux est celle-ci : Εἰς πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς χρόνους, ou : Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα, qui était modifiée suivant les circonstances[2]. Voici les formules que donne Codinus : *Ad ultimum canonarcha post lectionem sic profatur : Diuturnum faciat Deus præpotens et sanctum imperium vestrum ad multos annos. Diuturnum faciat Deus a Deo acceptum et a Deo custoditum præpotens ac sanctum imperium vestrum ad multos annos.*

Deinde acclamant circumstantes : Diuturnum faciat Deus sa[nct]um imperium vestrum ad multos annos... Circa vesperarum horam, quando imperator se ad officium confert, omnes cantores et lectores multos annos ecclesiam aggredienti apprecantur (πολυχρονίζουσι τὸν βασιλέα) *et simul ac sumptis in throno vestibus conspicuus fit, statim cantores accinunt polychronium* (εὐθὺς ψάλλουσιν τὸ πολυχρόνιον), *resonantibus organis... Deinde nomina imperatorum et imperatricum bonis precationibus afficiuntur* (εἶτα γίνεται ἡ εὐφημία — ce nom est employé quelquefois comme synonyme de *polychronium* — τῶν ὀνομάτων τῶν βασιλέων καὶ τῶν δεσποινῶν)[3].

L'Église russe conserve encore aujourd'hui la tradition de ces μακαρίσμοι, πολυχρόνια ou εὐφημίαι. Nous n'en donnerons que cet exemple[4] :

A ceux qui croient que les princes orthodoxes ne doivent pas leur trône à une particulière bienveillance de Dieu à leur endroit, et que lors de leur sacre ils ne reçoivent pas les dons de l'Esprit-Saint pour bien remplir leur noble mission, et qui par suite osent, ainsi que Grégorius Otrépévius, Johannès Mazeppa et d'autres, susciter contre eux des séditions et des révoltes, *Anathème* (trois fois).

Pour tous ceux qui, par leurs paroles, leurs écrits, leurs enseignements, leurs souffrances et leur vie sainte ont combattu pour la vraie foi, comme aussi aux protecteurs et défenseurs de l'Église du Christ, que l'Église célèbre chaque année leur mémoire et dise publiquement :...

Ici l'on chante l'Αἰωνία ἡ μνήμη, comme dans les μακαρίσμοι.

Au très pieux et grand monarque et empereur Pierre I[er], *Souvenir immortel* (trois fois).

Au très pieux monarque et empereur Pierre II, *Souvenir immortel* (trois fois).

Aux très pieuses et nobles princesses et impératrices Catharina Alexiewna, Anna Ivannowna, Élisabeth Petrowna, *Souvenir immortel* (trois fois).

Et pour les autres membres de la famille impériale et tous ceux qui descendent des grands-ducs de Russie, *Souvenir immortel* (trois fois).

A la très pieuse et sérénissime souveraine (on la nomme) qui embrasse avec ardeur et défend la religion chrétienne et protège l'Église du Christ, accordez, Seigneur, félicité, paix, santé et salut, bonheur dans toutes ses entreprises, victoire sur tous ses ennemis et qu'elle reçoive *Multos annos*. — Le chœur : *Multos annos* (neuf fois).

A la très religieuse famille impériale, *Multos annos*. — Le chœur : *Multos annos* (trois fois).

Au très religieux Corps législatif, aux généraux et gouverneurs des villes, à l'armée chrétienne, *Multos annos*. — Le chœur : *Multos annos* (trois fois).

Dans les conciles nous retrouvons des acclamations comme pour les élections d'évêques. A la fin de la première action du concile de Chalcédoine, les évêques poussent ces acclamations : *Sanctus Deus, sanctus immortalis, miserere nobis; multos annos imperatoribus; — Impius semper fugit. Dioscorum Christus deposuit, homicidam Christus deposuit; — Hæc justa sententia : hoc justum Concilium; — Martyres Deus vindicavit*[5].

A la fin de la seconde action ils acclament ainsi : *Nos ita credimus (omnes ita credimus, sicut Leo ita credimus); — Nostrum nullus dubitat, nos jam subscripsimus; — Pro patribus petimus, patres synodo reddite; — Has voces imperatori, has preces catholico, has preces Augustæ; — Omnes peccavimus omnibus indulgeatur*[6].

A la fin de la quatrième : *Unus Deus qui hoc fecit. Multi anni imperatorum : magnorum imperatorum multi anni*, etc., *omnes consentimus, omnes acquiescimus, omnes similiter credimus*[7].

Des acclamations analogues sont jetées à la fin de la sixème action.

Au III[e] concile de Constantinople (680), à la fin de la huitième action, le synode acclame en ces termes : *Constantino magno imperatori multos annos; — Orthodoxo imperatori multos annos; — Conservatori orthodoxæ fidei multos annos; — Pacifico imperatori multos annos; — Novo magno Constantino imperatori multos annos; — Novo Theodosio imperatori multos annos; — Nos famuli imperatoris, Agathoni orthodoxo Papæ Romano multos annos*, etc.[8].

Au II[e] concile de Nicée (787), à la seconde action, le synode s'écrie : *Deus conservet pios imperatores nostros.* Après la profession de foi de Tarasius : *Tota sacratissima synodus ita credit, ita sapit, ita dogmatizat.* Et lorsque les légats de Rome demandent si le concile approuve la lettre du pape, les évêques s'écrient : *sequimur et suscipimus et admittimus*[9].

Des acclamations de même genre sont poussées au IV[e] concile de Constantinople, à la fin de chaque action; au concile de Tolède, en 633, et dans un grand nombre d'autres, qu'il serait trop long de citer, jusqu'au concile de Trente qui reprend cette tradition (XXXV[e] session).

La question de savoir si ces acclamations sont permises dans les simples synodes a été discutée, mais d'après l'usage elles sont au moins tolérées.

III. Acclamations sous forme d'inscriptions. — Ces acclamations sont pour la plupart tirées d'inscriptions antérieures au IV[e] siècle. La plus grande partie sont des inscriptions funéraires, gravées sur les marbres des tombeaux, ou des *graffiti* écrits sur les murs des catacombes, quelques-unes sont représentées sur d'anciens verres;

[1] *P. L.*, t. LXXX, col. 411. — [2] L. Allatius, *Examen Triodii*, n. 144-193, et *De dominicis et hebdom. græc.*, n. 15; Codinus, *De officiis Constantinopolitanis*, c. XV, *P. G.*, t. CLVII, col. 97; Constant. Porphyrogénète, *De cæremoniis aulæ byzant.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. CXII, col. 396, et Nilles, *Kalendarium manuale*, Innsbruck, 1897, t. I, p. 361, 362; t. II, p. 109-116. — [3] Codinus, *loc. cit.*, c. VI. — [4] Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 117. — [5] Mansi, *Sacror. conciliorum amplissima collectio*, Florentiæ, 1765, t. VI, p. 935. — [6] *Ibid.*, p. 975. — [7] *Ibid.*, t. VII, p. 47-50; cf. t. IX, 229, 346, etc. — [8] *Ibid.*, t. XI, p. 346. — [9] *Ibid.*, t. XII, 1052, 1085.

.'autres sur des anneaux ou amulettes, ou objets quelcon-
ues. La première classe est fort nombreuse; on en trou-
era la collection complète dans nos *Monumenta litur-
ica*, t. I. Nous en donnerons ici un certain nombre, car
lles ont une véritable importance; plusieurs présentent
ne forme liturgique et sont un témoignage anténicéen
.e la prière pour les morts.

VIBAS IN DEO ET ROGA[1].
ORA PRO PARENTIBVS TVIS[2].
PETE PRO PARENTES TVOS[3].
PETE PRO FIL[iis tuis][4].
PETE PRO CELSINIANV COIVGEM[5].
PETAS PRO SORORE TVA[6].
PETAT PRO NOBIS[7].
PETE PRO NOS VT SALVI SIMVS[8].
TV PETE PRO EOS[9].
ANIMA MELLEIA[10].
ANIMAE INNOX[11].
ANIMAE INNOCENTI[12].
ANIMAE INNOCENTISSIMAE IN PACE[13].
PALVMBA SINE FELE[14].
PRO HVNC VNVM ORAS SVBOLEN QVEM SU-
ᴾERSTITEM RE[li]QVISTI[15].
SALTEM QVOD SVPEREST ORO SCIO NAMQVE
beatam][16].
CHRISTVS SPIRITVM [tuum] IN PACE ET PETE
ᴾRO NOBIS[17].
SPIRITVS TVVS BENE REQVIESCAT IN DEO
ᴾRO SORORE TVA[18].
CVIVS SPIRITVM IN REFRIGERIVM SVSCIPIAT
)OMINVS[19].
ЄIPHNH TOIC ΠΑΡΑΓΟΥCIN KAI MN[ησ]KOMЄ-
ΙΟΙC ΠΕΡΙ ΗΜωΝ[20].
ЄIPHNH TOIC ΠΑΡΑΓΟΥCIN ΠACIN AΠO TOY
ЭЄOY[21].
ЄIPHNH ΠACI TOIC AΔЄΛΦOIC[22].
ЄIPHNH ΠACH TH AΔЄΛΦ[ότητ]I KAI O[σοις]...[23].
[ἐν] ЄIPHNH [ἡ] KO[ίμησις αὐτοῦ] (?)[24].
TЄKNA TЄIMHTA ЄN IPHNH TOY ΘЄOY[25].
ЄKYMHΘH ЄN ЄIPHN[η][26].
AGNVS SINE MACVLA[27].
AGNEGLVS (*i. e.* agnellus) DEI[28].

TAC ЄYΛOΓIAC TOY XY ЄCΘIONTЄC[29].
PAX TECVM[30].
TE·QVN·PACAE[31].
TECVM PAX CHRISTI[32].
QVIESCIT IN PACE AETERNA[33].
IN PACE REQVIEVIT[34].
DORMIT IN SOMNO PACIS[35].
PAVSAT IN PACE[36].
REQVIESCIT IN PACE[37].
VIVAS IN PACE[38].
RAPTVS ETERNE DOMVS[39].
IN PACE ET REFRIGERIVM[40].
IN PACE... ET IN DOMO ETERNA DEI[41].
ΠICTOC ЄK ΠICTωN[42].
IN PACE ET BENEDICTIONE[43].
INTER SANCTOS[44].
PAX CVM ANGELIS[45].
TH ΓH ΔЄΔωKЄN THN KONIN TOY CωMATOC
XPICTω Tω ΘЄω TAC IKЄCIAC ωC ЄΠI AЄI
OYCA[46].
[Προσδοκῶμεν ἀ]NACTACIN [νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλ-
λοντος αἰ]ωNOC·AM[ήν][47].
ONHΘЄICIN TO THC ZωHC MЄPOC[48].
O ΘЄOC ANAΠACH THN ΨYXHN COY META TωN
ΔIKAIωN[49].
AITωN ΛYCIN ΠOΛΛωN CΦAΛMATωN[50].
YΠEP CωTHPIAC KAI AΦЄCЄωC AMAPTIωN[51].
ΔωC AΦЄCIN AMAPTIωN[52].
EPωTA YΠEP HMωN[53].
ΠAPOPωN TA ΠAIMEΛHMATA TA ЄN ΓNOCIЄ K
ЄN AΓNOIA ΦIΛAN[θρωπία σου][54].
H AΓIA TPIAC H OMOOYCIOC[55].
MNHCTHCON HMωN EN TAIC AΓIAIC YMωN
ΠP[οσ]EYXA[ι]C[56].
VOTVM SOLBIMVS NOS CVIVS NOMINA DEVS
SCIT[57].

DEPOSITVS IN ☧[58].
☧ FVSERI VIVAS[59].
P[ax] T[ibi] CVM SANCTIS : PAX TIB·C·S·[60]
IN PACE PETAS P[r]O NO[bis] FELIX[61].
IN PACE DOM[ini][62].
IN XRO[63].
REFRGERI TIBI DOMNVS IPPOLITVS SID[oni][64].
IPPOLITE·IN·MENTE [habe] PETRV[m] PECCA-
TORE[65].
ESTO IN REFRIGERIO[66].
VALE IN PACE[67].
RAPTVS ETERNE DOMVS[68].

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimeteri de santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 418. — [2] Muratori, *Novus thesaurus veter. inscriptionum*, Mediolan., 1739-1742, p. MDCCCXXXIII, n. 6. — [3] Maffei, *Museum veronense*, in-fol., Veronæ, 1729, p. CCLXIV, n. 13. — [4] Oderico, *Sylloge veterum inscriptionum*, in-4°, Romæ, 1765, p. 262. — [5] Oderico, *Sylloge*, p. 263. — [6] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed ornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 159, 456. — [7] Oderico, *loc. cit.*, p. 343. — [8] Marangoni, *De cœmeterio sanctorum Thrasonis et Saturnini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 90. — [9] Oderico, *loc. cit.*, p. 344. — [10] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 576, n. 163. — [11] *Ibid., loc. cit.*, p. 576, n. 65. — [12] *Ibid., loc. cit.*, n. 163. — [13] Ant. Mar., Lupi *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734, p. 39. — [14] Marangoni, *Acta sancti Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 120. — [15] Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e pallazi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 189. — [16] Marini, *Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 266. — [17] Marangoni, *Cose gentil.*, p. 456. — [18] Marini, *Atti*, etc., p. 362. — [19] Muratori, *Novus thes.*, p. MDCCCCXXII, n. 1. — [20] *Bulletin de correspondance hellénique*, t. VI, p. 518. — [21] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 9266. — [22] *Journal of hellenic studies*, t. IV, p. 429. — [23] *Bull. de corr. hell.*, t. XVII, p. 275. — [24] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9274. — [25] Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 160. — [26] Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et Asie Mineure*, in-4°, Paris, p. 462. — [27] Boldetti, *Osservazioni*, p. 408. — [28] Perret, *Les catacombes de Rome*, Paris, 1852, t. VI, p. 149. — [29] Desbassyns de Richemont, *L'art chrétien pendant les trois premiers siècles*, p. 23. — [30] Lupi, *Severæ epitaph.*, p. 173. — [31] Marini, *Gli atti de' fr. Arvali*, p. 393. — [32] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 94. — [33] *Ibid.*, p. 107. — [34] Boldetti, *Osservazioni*, p. 431. — [35] Georgi, *De monogrammate Christi*, in-4°, Romæ, 1738, p. 34. — [36] Boldetti, *loc. cit.*, p. 399. — [37] *Ibid.*, p. 431. Voir aux mots REQUIESCANT IN PACE et IN PACE. — [38] *Ibid.*, p. 420. — [39] Marangoni, *Acta S. Vict.*, p. 127. — [40] *Ibid.*, p. 122. — [41] Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dai cimeteri di Roma*, in-fol., Roma, 1737-1754, pl. VII, n. 8. — [42] Lupi, *Severæ epitaph.*, p. 136. — [43] Boldetti, *Osservazioni*, p. 420. — [44] Oderico, *Sylloge vet. insc.*, p. 420. — [45] Cavedoni, *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimeteri cristiani di Chiusi*, in-8°, Modena, 1853, p. 10. — [46] *Bull. de corr. hell.*, t. XIII, p. 308, n. 16. — [47] Hicks, *Inscr. Brit. Mus.*, p. 262, n. 675. — [48] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9266. — [49] *Ibid.*, t. IV, n. 9278. — [50] *Ibid.*, t. IV, n. 8804. — [51] *Ibid.*, t. IV, n. 8871. — [52] *Ibid.*, t. IV, n. 8900. — [53] *Ibid.*, t. IV, n. 9673. — [54] *Papers of the american school at Athens*, t. III, p. 314. — [55] *Sitzungsberichte d. Akad. München*, 1863, t. I, p. 238, n. 46. — [56] Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, Roma, 1844, p. 104. — [57] *Napoli e sue vicinanze*, 1845, t. II, p. 358. — [58] Armellini, *Conferenze della società dei cultori della cristiana archeologia in Roma*, 2 mars 1879. — [59] Fiorelli, *Notizie di scavi di antichità (Acad. dei Lincei)*, in-4°, Roma, mars 1880, p. 110. — [60] Stevenson, *Escavazioni in un ipogeo cristiano di Bolsene* 1881, n. 27, 39. — [61] Bosio, *Roma sotterranea*, t. III, p. 53. — [62] Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 47. — [63] *Ibid.* — [64] *Ibid.*, 1881, p. 45. — [65] *Ibid.*, 1883, p. 104. — [66] *Ibid.*, 1884-1885, p. 43. — [67] Marangoni, *Acta S. Vict.*, p. 105. — [68] *Ibid.*, p. 127.

BENE REFRIGERA ET ROGA PRO NOS[1].
VIBE IN PACE [2].
IN PACE DOMINI DORMIAS[3].
LETARIS IN PACE [4].
DEVS TIBI REFRIGERIT [5].
CVM IVSTIS ANIMA IPSIVS[6].
IN PACE ANIMA IPSIVS [7].
CVM DEO IN PACE[8].
ZHCHC ЄN K̅Ѡ̅ KAI ЄPѠTA YPEP HMѠN[9].
SPIRITA VESTRA DEVS REFRIGERET[10].
REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA[11]:
XON PAKE (*cum pace*) [12].
SPIRITVS IN PACE ET IN CHRISTO[13].
DORMIT IN PACE [14].
IN PACE SOMNI [15].
CVIVS ANIMA IN PACE REQVIESCAT [16].
ЄIPHNH COI ЄN ΘЄѠ [17].
CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM [18].
AKEKTA IN X̅P̅T̅O̅ [19].
IN REFRIGERIO ANIMA TVA[20].
SEMPER VIVE IN PACE [21].
VIVIS IN GLORIA DEI ET IN PACE DOMINI NOSTRI ☧ [22].
RECESSIT DE SECVLVM [23].
ANIMA TVA CVM IVSTIS [24].
TE IN PACE CVM VIRGINITATE TVA [25].
IN REFRIGERIO ET IN PACE [26].
INTER INNOCENTIS [27].
ACCEPTA APUD DEVM [28].
H XAPIC TOY [x]PIST [οὗ μεθ' ὑμῶν] [29].
[φοβερὸν δίκ] HMA TOY [θεοῦ ἐν] HMЄPA KPICЄѠC [30].
MAPAN AΘAN [31].
IN ORATIONIS TVIS ROGES PRO NOBIS [32].
ЄYXOY YΠЄP HMѠN [33].
IN NOMEN DEI [34].
ЄN AΓIѠ ΠNЄYMATI ΘЄOY [35].
REFRIGERA DEVS ANIMAM [36].
TIBI DEVS REFRIGERET [37].
DEVS REFRIGERET SPIRITVM TVVM [38].
KAΛѠC HZЄIѠMЄNOC THN XAPIN TOY ΘЄOY [39].
IN PACEM ESTOTE [40].
TE·CVM·PACE [41].
TECVPC(i. e. te cum pace) [42].
PAX TECVM PERMAN[eat] [43].
SVSCIPIAT CHRISTVS [44].
PETE PRO CONIVGEM [45].

L'acclamation NIKH TOU ΔEINOΣ; NIKH TΩN ΔEINΩN, que l'on trouve souvent sur des *tituli* de l'île de Cos, était regardée aussi comme une acclamation chrétienne. Mais aujourd'hui il paraît plus vraisemblable de la rapporter à des éphèbes, et aux succès qu'ils remportèrent dans les jeux [46].

L'AVE est une acclamation tout à faire rare dans les inscriptions chrétiennes, et les quelques exemples qu'on en peut citer se classent parmi les monuments antiques. Nous ne transcrirons qu'un seul marbre, il est de Vaison, et toute l'acclamation y est fort belle et édifiante [47].

☧
STAFILI
PAX TECVM
IN DEO
HAVE VALE

La forme *have vale* paraît avoir été peu employée par les gentils, on n'en trouve guère d'exemples.

L'UTERE FELIX est plus fréquent. Le Blant cite une fibule mérovingienne qui le porte sous cette forme :



52. — Fibule mérovingienne avec l'*utere felix*.
D'après Le Blant, *Inscript. chrétiennes de la Gaule*, pl. XLII, n. 252.

le dernier mot doit se lire probablement ΔANIHIL ou Daniel [48], et on le rencontre assez fréquemment dans d'autres monuments [49].

L'acclamation grecque correspondante est XPѠ, *utere* [50]. Le Blant a publié une pâte de verre de sa collection qui porte [51] : EIPHNH XPѠ, *utere in pace* (?).

Une inscription de Bordeaux contient une acclamation intéressante à plus d'un titre. C'est une épitaphe ainsi libellée : ...C PAV... AIAI.

La paléographie induirait à reporter ce monument au IVe siècle. La ligne d'en haut offre quelques difficultés. On peut accepter cependant la lecture : *[Hi]c pau[s]at [i]n pa[ce]*, et pour l'exergue : *Ancilia Pascasia Aiutit Spir[i]tus S[anctus]*.

Dans l'épigraphie chrétienne la formule acclamatoire *Spiritus sanctus* désigne ordinairement l'âme du défunt

[1] Marangoni, *Acta S. Vict.*, p. 119. — [2] *Ibid.*, p. 90. — [3] Boldetti, *Osservazioni*, p. 418. — [4] *Ibid.*, p. 419. — [5] *Ibid.*, p. 418. — [6] *Ibid.*, p. 420. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*, p. 419. — [9] *Ibid.*, p. 418. — [10] *Ibid.*, p. 417. — [11] *Ibid.*, p. 87. — [12] *Ibid.*, p. 475. — [13] *Ibid.*, p. 318. — [14] Fabretti, *Inscript. antiquar.*, p. 554. — [15] *Ibid.* — [16] *Ibid.*, p. 567. — [17] *Ibid.*, p. 591. — [18] *Ibid.*, p. 574. — [19] *Ibid.*, p. 391. — [20] *Ibid.*, p. 547. — [21] Marangoni, *Cose gentilesche*, p. 454. — [22] Oderici, *Syll.*, p. 264. — [23] Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Lucca, 1763, p. 121. — [24] Marini, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, p. 381-382. — [25] Lupi, *Epit. Sever.*, p. 176. — [26] Gruter, *Inscriptiones antiquæ*, Heidelberg, 1601, n. 1057. — [27] Perret, *Catacombes*, t. V, pl. XVII. — [28] Bosio, *Roma sotter.*, *loc. cit.*, p. 105. — [29] Bayet, *De titulis atticis christ.*, n. 76. — [30] *Ibid.*, n. 106. — [31] *Ibid.*, n. 107. — [32] Marini, *Iscriz. Albani*, p. 187. — [33] Cardinali, *Iscrizione antiche Veliterne*, in-4°, Roma, 1823, p. 214. — [34] Perret, *Les catacombes*, t. V, p. 21. — [35] Marchi, *Monumenti delle arti cristiane*, etc., n. 198. — [36] E. Le Blant, *Réponse à une lettre du 13 janvier 1680, Correspondant*, 1852. — [37] Le Blant, *ibid.* — [38] Lupi, *Epitaph. Sev.*, p. 137. — [39] Marini, *Atti e monum. Arval.*, præf., p. XX. — [40] Passionei, *Iscriz. ant.*, p. 119. — [41] Lupi, *Epitaph. Sev.*, n. 71, 72. — [42] Marini, *Atti e monum. Arval.*, n. 634. — [43] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrét.*, au mot *In pace.* — [44] Lupi, *Epit. Sev.*, n. 175. — [45] Oderici, *Syll.*, p. 263. — [46] Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, 1895, p. 16-18. Voyez cependant Hirschfeld, *Une question d'épigraphie et de théologie*, dans le *Philologus*, 1891, p. 430-435, et *Bull. critique*, 1893, p. 459, pour l'avis opposé ; νίκη aurait le sens de victoire, triomphe de la foi. — [47] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 495. — [48] *Ibid.*, pl. XLII, n. 252, et t. I, p. 494, note 5. — [49] Visconti, *Supellet. d'arg.*, pl. XV ; Muratori, *Thesaur. inscript.*, p. CCCXCI-CCCXCII ; Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, p. 297, n. 11 ; Buonarruoti, *Vetri*, p. 208 ; Ficoroni, *Piombi antichi*, Roma, 1740, pl. IV, n. 2 ; et *Gemmæ antiquæ litteratæ*, in-fol., Romæ, 1757, p. 54-55 ; Fontanini, *Discus votivus*, p. 55 ; Mommsen, *Inscript. confed. Helvet. lat.* dans les *Mittheilungen d. Antiquar. Gesellsch. in Zürich*, p. 102 ; Cochet, *Normandie souterraine*, p. 83, 388. — [50] Ficoroni, *Gemmæ litter.*, p. 43-44 ; Buonarruoti, *Vetri*, p. 143 ; Raoul Rochette, *Mémoires de l'Ac. des insc.*, t. XIII, p. 722, 2e série. — [51] *Bull archéol. de l'Athéneum français*, 1856 p. 10. Sur la formule *Utere felix*, voyez encore De Rossi, *Bull. di archeol. christ.*, 1867, p. 24 ; 1870, p. 14, 15 ; 1873, p. 118, 121, 153. Cf. F. B. Ferrari, *de Veter. Acclamat*, in-4, Mediolani, 1627.

et non une personne divine. La forme *spirtus* est remarquable; c'est une syncope dont il y a d'autres exemples dans l'épigraphie (*ispirto* [1]) et chez les poètes à qui elle épargne une faute de prosodie [2]. Cette même



53. — Inscription de Bordeaux avec acclamation : *Adjuvet spiritus sanctus.*
D'après Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, n. 850.

forme obtenue par suppression de l'*i* médial a des analogues dans la latinité primitive, par exemple, *arca*, *soldum*, *unversi* [3] et sur les marbres chrétiens : *domni* [4], *martys* [5], *soldu* [6]. Le mot *aiutit* (*adjuvet*) a une histoire littéraire. Il appartient à cette catégorie de mots de l'ancienne latinité qui furent proscrits sous l'empire dans les ouvrages écrits d'une langue châtiée, mais il se maintint dans la langue populaire; Pacuvius le donne ainsi que différents marbres, dont celui de Bordeaux [7] et le second des serments de 842 [8], mais toujours privé de la lettre *d* [9].

La seconde catégorie contient des verres anciens ayant appartenu aux chrétiens, et sur lesquels sont gravées ou incrustées, à côté de différentes images, des inscriptions. Voir VERRES ORNÉS. Quelques-uns de ces verres sont fixés sur des tombeaux ou des *loculi* à l'aide de ciment ou de plâtre. Ceux-ci contiennent des acclamations qui ressemblent fort comme style à celles de la classe précédente, par exemple : CONCORDI BIBAS (*vivas*) IN PACE DEI [10]; HILARIS VIVAS CVM TVIS FELICITER [11], SEMPER REFRIGERIS IN PACE DEI [12]. D'après Buonarruoti et Martigny, ces verres, après avoir servi aux agapes funéraires, étaient fixés au tombeau d'une personne, soit pour aider à reconnaître le *loculus*, au milieu de milliers d'autres, soit pour rappeler le souvenir d'une personne et suppléer à une inscription.

Mais il est une série de verres dont les acclamations ont un caractère tout différent : PIE ZESES (ZHCAIC), PIE ZESIS, bois et vis, PIETE ZESETE; SPES HILARIS ZESES CVM TVIS; ANIMA DVLCIS FRVAMVR NOS SINE BILE ZESES, ma douce amie, jouissons sans bile, vis [13]. Celles-ci et autres de même genre rappellent l'époque où les deux langues, grecque et latine, étaient mêlées au point de ne faire plus qu'un seul idiome. Quelques-unes présentent un caractère plus nettement grec : ΖΗΣΑΤΩ [14].

Ces acclamations et d'autres semblables que nous pourrions citer ont un sens assez profane à première vue et ne se distinguent guère des acclamations que les païens poussaient au milieu de leurs festins : *Amici, dum vivimus, vivamus*, ou : *Ergo vivamus dum licet esse bene* [15]. Mais les images qui les accompagnent de saint Pierre et saint Paul, du bon pasteur, de la sainte Vierge, etc., nous invitent à donner à ces acclamations un sens de joie plus spirituelle. On sait du reste que les agapes de charité dégénérèrent parfois en orgies, au dire de Tertullien, et l'Église dut les combattre et finalement arriva à les proscrire. Voir AGAPES et COUPES.

Il en est au contraire qui ont un caractère tout religieux et dans lesquels le P. Secchi et Martigny n'hésitent pas à voir des acclamations eucharistiques. Ces verres ne seraient, selon ces archéologues, que des calices dans lesquels les fidèles prenaient la sainte communion sous la forme du vin. Celle-ci par exemple : ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC, bois et vis dans les biens [16].

Des acclamations sur coupes de la même catégorie semblent se rapporter aux agapes nuptiales et faire allusion au mariage : VIVATIS IN DEO; MARTVRA EPESTETE VIVATIS (Martura, Epectète, vivez) [17]; MAXIMA VIVAS CVM DEO [18]; CARITOSA VENANTI VIVATIS IN DEO [19]; VIVAS CVM TVIS FELICITER ZESES, IN DEO ZESES ou encore P. Z. (*pie zeses* [20]).

Au-dessus d'acclamations pareilles, on voit souvent l'image des deux époux, parfois avec leurs enfants. D'autres ne diffèrent pas des acclamations funéraires : VIVAS IN PACE ET PETE PRO NOBIS [21]. PETE ET ROGA PRO FRATRES ET SODALES TVOS [22].

Sur une grande coupe de verre, trouvée dans un faubourg de Trèves et remontant au Ve siècle, on lit autour du sacrifice d'Abraham, représenté d'une façon assez originale, l'acclamation : VIVAS IN DEO Z (ce Z est pour *zeses*, traduction grecque de VIVAS très fréquemment employé sur les coupes). Nous donnons ici ce curieux monument [23] (fig. 54).

Les invocations que jettent les martyrs au milieu de leurs supplices, et dont la forme est souvent liturgique, témoignent aussi en faveur de la fréquence de cet usage des acclamations au temps des persécutions. On rencontre dans les actes les plus authentiques des formules comme celles-ci : *Deo gratias. In nomine tuo, Christe Dei fili, libera servos tuos* [24]; — *O Christe Domine, non confundar*; — *Rogo, Christe, non confundar* [25]; — *Subveni rogo, Christe, habe pietatem. Serva animam meam, custodi spiritum meum, ut non confundar*; — *Rogo Christe, da sufferentiam* [26]; — *Gratias tibi, Christe*; — *Succurre, Christe*; — *Propter te hæc patior, Christe* [27]. — Ou celles-ci qui ont plutôt le caractère d'oraison : *Gratias tibi ago, Domine Jesu Christe, quoniam consolata est me virtus tua*; — *Domine, adesto servis tuis, et ne deseras eos usque in finem, ut glorificent nomen tuum in sæcula sæculorum; Dilectissimi fratres, orate*

[1] Boldetti, *Osservazioni*, p. 418. — [2] Juvencus, éd. Arevalo, p. 371; Dracontius, p. 223. — [3] Egger, *Latini sermonis reliquiæ*, p. 305, 249, 128. — [4] Reinesius, *Syntagma*, cl. XX, n. 87. — [5] Bosio, *Roma subt.*, p. 437. — [6] Marini, *Atti e monum. Arvali*, p. 171. — [7] Jahn, *Specimina epigraphica*, p. 29, n. 13; p. 77. — [8] Villemain, *Littérat. au moyen âge*, in-12, t. I, p. 66. — [9] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, 1890, t. II, n. 850; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 583 *a*. — [10] Buonarruoti, pl. V, p. 166. — [11] *Ibid.*, pl. XX, p. 2. — [12] *Ibid.*, pl. XXIII, p. 4; pl. XXVIII, p. 3; pl. II, p. 1. — [13] *Ibid.*, pl. XXVIII, p. 201. — [14] *Ibid.*, pl. XXVIII, p. 1. — [15] *Ibid.*, p. 204. — [16] Martigny, *Dictionnaire*, aux mots : *Agapes, Fonds de coupes, Repas, Propinare.* — [17] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXVI, n. 11, 12. — [18] *Ibid.*, pl. XXVIII, n. 5. — [19] *Ibid.*, pl. XXX, n. 2. — [20] *Ibid.*, pl. XIV, n. 8; pl. XXX, n. 6; pl. XXX, n. 3. Cf. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 54. — [21] Buonarruoti, p. 167. — [22] *Ibid.*, p. 167. — [23] Le Blant, *Nouveau recueil*, etc., p. 53. Sur ce monument, cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 92, pl. 463; Mowat, *Exemple de gravure antique sur verre*, p. 18, dans la *Revue archéol.*, nov. 1882, etc. — [24] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 411. — [25] *Ibid.*, p. 413. — [26] *Ibid.*, p. 414. — [27] *Ibid.*, p. 440.

Deum et timete illum in toto corde vestro, quoniam memor est timentibus se, antequam exeant de hoc sæculo, et posteaquam exierint tunc occurrent eis ANGELI ET DEDUCENT EOS AD CIVITATEM ILLIUS SANCTAM JERUSALEM [1]. Et dans les actes du martyr Théodote : *Domine Jesu Christe, spes desperatorum, da mihi certaminis cursum perficere... alleva onus eorum (qui propter te affliguntur) et compesce tempestatem, ut requie et profunda tranquillitate potiantur omnes*



54. — Fond de coupe à Trèves ; le sacrifice d'Abraham avec acclamation.
D'après Le Blant, *Nouv. rec. des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, 1892, pl. LIII.

qui in te credunt. Et plus loin : *Domine Jesu Christe, spes desperatorum, exaudi orationem meam... quia propter nomen sanctum tuum ista patior* [2]. Textes qu'il faut rapprocher de ces formules de la liturgie grecque, qui s'en est visiblement inspirée : 'Ελπὶς τῶν ἀπελπισμένων, ἡ βοήθεια τῶν ἀροθήτων [3], et peut-être de celles-ci qui se trouvent dans la liturgie ambrosienne : *Infirmorum propitiator, abjectorum protector... rex totius creationis, exaudi preces* [4].

Les anneaux des anciens chrétiens et les objets compris sous le nom d'*amulettes*, les *encolpia*, les *lampes* (voyez ces mots) et bien d'autres ornements ou des ustensiles, contiennent des acclamations dans le genre de celles-ci : ΙΧΘΥC Ν[ίκα] pour : *Piscis*, sc. *Christus vincit* ; ou ☧Ν[ίκα], *Christus vincit* [5] ; VIVAS IN DEO [6] ; CVM TVIS FELICITER [7] ; SPES IN DEO [8] ; CΩCAIS (*salva*), ou encore les lettres AΩ qui, elles-mêmes, peuvent être considérées comme une sorte d'acclamation. Voir AΩ, ΙΧΘΥC, MONOGRAMME. Sur une lampe placée à l'intérieur d'un *loculus* on lit : LVCE NOVA FRVERIS LVX TIBI CHRISTVS ADEST [9]. Sur une aiguille à cheveux de forme hexagonale, de la collection Greppo, citée par Martigny :

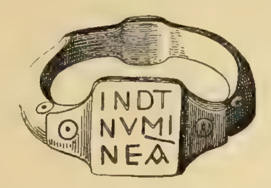
+ ROMVLA
VIVAS . IN . DEO
SEMPER [10].

Sur un anneau d'or découvert à Œstrich, rive droite du Rhin : INDTNVMINEA pour IN DEI NOMINE AMEN [11] (fig. 55).

Toute une nombreuse série d'acclamations forme un groupe à part, dont nous parlerons plus au long au mot

[1] Ruinart, p. 441. Cette dernière formule est restée à peu près telle quelle dans la liturgie des morts. — [2] *Ibid.*, p. 364, 368. — [3] *Liturgia S. Marci*, dans Renaudot, *loc. cit.*, t. I, p. 132. — [4] *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 248. — [5] Fabretti, *Inscript. antiq.*, p. 29. — [6] Un exemple cité par Ficoroni, un autre par Lupi, un troisième par Spon, un quatrième par Perret. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 2e éd., au mot *Acclamations*. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*, aux mots *Anneaux* et *Lampes*. — [9] Bottari, *Sculture e pitture sagre*, Roma, 1737-1754, t. I, p. 53. — [10] Martigny, *loc. cit.*, p. 532. — [11] Le Blant, *Nouv. rec. des insc. chrét. de la Gaule*, p. 101, n. 80.

Anathème, et sont dirigées contre les violateurs de tombeaux; on en a déjà vu un exemple dans l'inscrip-



55. — Anneau d'or d'Œstrich.
D'après Le Blant, *Nouv. rec. des inscript. chrét. de la Gaule*, pl. ci, n. 80.

tion d'Abercius; nous ne citerons qu'un seul autre exemple :

ADIVRO VOS PER CRISTVM
NE MIHI AB ALIQVO VIO
LENTIAM FIAT ET NE SEPVL
CRVM MEVM VIOLETVR[1].

IV. Gestes de l'acclamation. — L'acclamation était souvent suivie d'un geste, selon la coutume hébraïque. Le second livre d'Esdras nous montre les Hébreux, après une lecture, levant la main en criant: *Amen,* et se prosternant pour adorer Dieu [2].

Le geste liturgique fut conservé par les chrétiens dans l'antiquité. Le Blant en donne plusieurs exemples. La planche que nous reproduisons ici, d'après son ouvrage (fig. 56), représente à gauche d'un sarcophage de marbre grossier une femme levant la main en signe d'acclamation [3]. Peut-être, selon le sentiment de l'auteur, s'agit-il ici d'une image de l'Église triomphante accueillant le défunt, comme le dit une épitaphe d'Afrique : QVAM TE LETUM. EXCIPET MATER ECCLESIA DE OC MVNDO REVERTENTEM [4].

Au centre du même sarcophage est le buste du mort dans un cadre arrondi.

56. — Femme faisant le geste d'acclamation sur un sarcophage. D'après Le Blant, *Études sur les sarcophages chrét. antiq. d'Arles,* pl. xvi.

L'autre exemple est tiré d'un sarcophage trouvé aux Mouleyrès. (fig. 57). Au milieu une orante; aux extrémités deux personnages tournés vers elle et qui, d'après leur attitude, paraissent représenter des saints accueillant dans le paradis l'âme de la personne défunte, avec le geste de l'acclamation [5]. On peut en rapprocher des expressions comme celle-ci sur une épitaphe chrétienne de Vienne :

QVEM NEMVS AELYSIVM... CONCLAMAT OMNE

ou celle-ci :

TE SVSCIPIAN OMNIVM ISPIRITA SANCTORVM [6].

Voir Gestes liturgiques.

V. Acclamations liturgiques. — Ce terme en liturgie n'est pas encore classique. Nous l'employons parce qu'il est d'un usage commode et peut servir à caractériser tout un ensemble de formules liturgiques, qui ne sont ni des antiennes, ni des répons, ni des oraisons, ni des exorcismes, et qui dans leur brièveté expriment un souhait ou une affirmation de la foi, une invocation ou une supplication et sont employées dans le service divin. Elles se rapprochent de ce que nous appellerions aujourd'hui des oraisons jaculatoires. Ce sont du reste de vraies acclamations, dont quelques-unes ne se distinguent pas, au moins par la forme, de celles qui sont gravées sur les tombeaux et que nous avons données dans la classe précédente. Nous avons vu aussi que quelques-unes des acclamations qui saluaient les empereurs et les rois ou les évêques ont pris un caractère liturgique en entrant dans les offices de l'Église.

Plusieurs de ces invocations avaient cours déjà chez les Juifs et se retrouvent dans l'Ancien Testament; les chrétiens ne craignirent pas de les conserver; quelques-unes devinrent même très populaires et prirent place dans la liturgie, qui nous les a transmises. Comme la plupart remontent incontestablement aux trois premiers siècles, leur présence dans les documents liturgiques est souvent significative et peut permettre, dans certains cas, de fixer une date, au moins approximative. Ce qui est encore incontestable, c'est que leur existence dans les liturgies de tous les pays chrétiens, sans exception, est un argument sérieux en faveur de l'unité liturgique primitive, argument dont on n'a pas encore tiré grand parti. Dans tous les cas, on peut être sûr, en les réunissant, que l'on tient en mains les fragments les plus antiques de la liturgie des premiers siècles [7].

Quelques-unes de ces acclamations méritent d'être traitées à part sous chacun de ces mots : Alleluia, Amen, Deo gratias, Dominus vobiscum, Doxologie, In pace, Kyrie eleison, Pax vobis, Trisagion.

La question des acclamations en liturgie a encore été peu étudiée. Nous la croyons très importante. On comprendra par ces nombreux renvois qu'il faut l'examiner en détail pour fixer, autant que possible, les formules caractéristiques de chaque liturgie et retrouver leur origine. Nous ne traitons ici que la question d'ensemble.

Certaines antiennes sont de vraies acclamations et en font l'office. Composées d'une interjection empruntée à un psaume, elles étaient répétées de temps en temps par le chœur pendant que les chantres récitaient et chantaient les versets de ce psaume. L'*Alleluia,* qui, lui-même, est le titre de plusieurs psaumes, sert fort souvent d'antienne. Les antiennes de la psalmodie romaine hebdomadaire, qui, elle aussi, est fort antique, peuvent se rapporter à la même classe, par exemple : *Dominus, defensor vitæ meæ,* Ps. xxvi et xxvii; *Adorate Dominum,* Ps. xxix; *Magnus Dominus,* Ps. xlvii; *Domine Deus in adjutorium meum intende,* Ps. lxix; *Clamor meus ad te veniat, Deus,* Ps. ci et cii.

Il faut dire la même chose des versets employés souvent dans la psalmodie avec leurs répons, comme des acclamations : ℣. *Domine, exaudi orationem meam.* ℟. *Et clamor meus ad te veniat,* Ps. ci et cii; ℣. *Cor mundum crea in me, Deus.* ℟. *Et spiritum rectum innova in visceribus meis,* Ps. l; ℣. *Eripe me, Domine, ab homine malo.* ℟. *A viro iniquo eripe me.* A ce stade si antique de la liturgie (et sans vouloir encore trancher la question d'origine), acclamations, antiennes et versets semblent se confondre et ne faire qu'un même emploi. Voir Versets.

L'acclamation ou invocation entre encore en composition dans une autre forme de la prière liturgique, la litanie, et dans la lecture des noms ou des diptyques à

[1] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ,* t. i, p. 331, n. 752. — [2] II Esd., viii, 1. Cf. III Esd., ix, 39. — [3] *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles,* Paris, 1878, voyez notamment p. 6 et 27. — [4] De Rossi, *De christ. titul. Carthag.,* p. 40; Le Blant, *loc. cit.,* p. 28, pl. xvi. — [5] Le Blant, *loc. cit.,* p. 37, pl. xii, fig. 4. — [6] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* p. 87, et *Sarcophages d'Arles,* p. 58. — [7] Cf. dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique,* 1900, p. 60 sq.

l'office, toutes prières liturgiques très antiques et qui sont étroitement apparentées entre elles. Voir DIPTYQUES et LITANIES. Nous ne citerons que les formules suivantes où les acclamations sont réunies aux litanies et aux versets. Ces capitules étaient dits à toutes les heures, dans un très ancien bréviaire du Mont-Cassin en lettres lombardes de l'époque de l'abbé Oderisio, conservé au temps de dom Martène dans la bibliothèque de l'Oratoire à Paris :

Ego dixi Domine miserere mei.
Sana animam meam.
Convertere Domine aliquantulum.
Et deprecare.
Fiat Domine misericordia tua super nos.
Sicut speravimus.
Sacerdotes tui induant justitiam
Et sancti tui exultent.
Domine salvos fac reges.
Exaudi nos.
Salvum fac populum tuum Domine et
Benedic hæreditati tuæ.
Reges eos et
Eripe me de operantibus iniquitatem
Et de viris.
Sic psallam nomini tuo Deus in sæc. sæc.
Ut reddam.
Exaudi nos Deus salutaris noster.
Spes omnium.
Domine Deus in adjutorium meum intende.
Domine ad adjuvandum.
Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis.
Agnus Dei qui.
Benedic anima mea Dominum
Et omnia.
Benedic anima mea Dominum
Et noli oblivisci.
Qui propitius sit omnibus.
Qui sanat.
Qui redimet de interitu vitam tuam.
Qui satiat.
Qui coronat te in miseratione et misericordia.
Renovabitur.

Et ailleurs :

Oremus pro fidelibus defunctis.
Pro fratribus nostris absentibus.





57. — Gestes d'acclamation sur le sarcophage des Mouleyrès. D'après une photographie.

Oremus pro fidelibus defunctis.
Requiem æternam.
Requiescant in pace.
Amen.
Pro fratribus nostris absentibus.
Salvos fac servos.
Pro afflictis et captivis.
Libera eos Deus Israel.
Mitte eis Domine auxilium de sancto
et de Sion [1].

En voici une autre forme aussi antique :

Et ego ad te Domine clamavi.
Et mane.
Repleatur os meum laude tua.
Ut possim.
Averte Domine faciem tuam a peccatis meis
Et omnes iniquitates.
Cor mundum crea in me Deus
Et spiritum rectum.
Ne projicias me a facie tua
Et spiritum sanctum.
Redde mihi lætitiam salutaris tui
Et spiritu principali.
Eripe me Domine ab homine malo,
A viro iniquo.
Eripe me de inimicis meis Deus meus
Et ab insurgentibus.
Pro afflictis et captivis.
Mitte ei Domine auxilium de sancto.
Domine exaudi orationem meam [2].

La suivante est tirée du fameux pontifical d'Egbert d'York pour la dédicace :

Kyrie eleison.
Christe eleison.
Domine miserere.
Christe miserere.
Miserere nobis, pie rex, Domine Jesu Christe.
Christe audi nos (3 fois).
S. Maria, ora.
S. Petre, etc.
Domine miserere.
Christe audi nos (3 fois).
Ab inimicis nostris defende nos Christe.
Orationes nostras exaudi Christe.
Hic et perpetuum nos custodire digneris Christe, etc. [3].

Les rites de la pénitence admettaient aussi des acclamations. Verecundus, témoin de la liturgie d'Afrique au VI[e] siècle, nous représente le pénitent criant quelques sentences comme celles-ci : *Peccavi, peccavi, et iniquitates meas agnosco. Peto rogans remitte mihi, remitte mihi* [4] ! Dans une autre réunion (sermon faussement attribué à saint Augustin, en réalité de Fauste de Riez), ce sont les fidèles eux-mêmes qui interviennent auprès

[1] Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. I, c. III, éd. Bassani, t. IV, p. 14. Ces capitules se retrouvent dans plusieurs autres manuscrits très anciens à peu près sous la même forme, Id., *ibid.*, et se sont conservés sans grande altération dans la liturgie romaine. — [2] Martène, *loc. cit.*, p. 17. — [3] Martène, *loc. cit.*, t. II, p. 247. — [4] Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. IV, 99.

du pontife pour obtenir le pardon du pécheur, en criant, sur une mélopée gémissante, les paroles du bon larron : *Memento mei dum veneris in regnum tuum...;* ou encore par celles-ci : *Solvite illum, solvite illum.* Et l'évêque leur répond : *Atque utinam clamaretis ad Christum : « Domine, suscita illum, » et sic sacerdotibus diceretis : « Solvite illum*[1]. »

La réconciliation des pénitents qui se faisait le vendredi saint dans l'Église wisigothique d'Espagne nous offre un autre intéressant exemple des acclamations liturgiques. A trois reprises différentes les prières de l'évêque étaient interrompues par la voix des pénitents qui criaient : *Indulgentiam, indulgentiam!* Ce cri était d'abord répété *trois cents fois,* puis *deux cents,* enfin *cent fois* seulement[2]. D'après un manuscrit de la même liturgie, encore inédit, du XIe siècle, il est interdit au peuple de dépasser le nombre de soixante-douze acclamations[3]. Le rituel mozarabe signale sous le titre de *clamor* un rite analogue pour les funérailles. Durant le trajet de la maison mortuaire à l'église, le peuple alternait l'acclamation du *Kyrie eleison,* avec celle de l'*Indulgentiam*[4].

On a pu voir au mot ABECEDARIA, col. 59, un autre exemple d'acclamation dans la liturgie mozarabe. N'oublions pas de citer dans la liturgie romaine des morts maintenant encore en usage dans toute l'Eglise catholique et qui conserve tant de traits antiques, ces antiennes et ces répons qui, selon nous, sont de vraies acclamations : *Subvenite, sancti Dei, occurrite angeli Domini, suscipientes animam ejus... Suscipiat te Christus qui vocavit te, et in sinum Abrahæ angeli deducant te... In paradisum deducant te angeli; in tuo adventu suscipiant te martyres et deducant te in civitatem sanctam Jerusalem. Chorus angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere æternam habeas requiem*[5]. *Lux perpetua luceat eis, Domine, cum sanctis tuis in æternum, quia pius es. Requiem æternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis, cum sanctis tuis in æternum quia pius es.* Ces souhaits et saluts adressés aux morts indiquent, d'après Le Blant, un âge reculé et parfois antérieur à la paix de l'Église[6].

Le chant du *Popule meus* (impropères) au vendredi saint, d'une haute antiquité aussi, puisqu'il est inspiré du IVe livre d'Esdras, est coupé de véritables acclamations : *Sanctus Deus, Agios ischyros, fortis Deus,* etc.[7].

Il est à propos de donner ici quelques autres acclamations liturgiques dont la plupart remontent à l'époque la plus antique et font allusion à d'anciens usages liturgiques :

MARANATHA (μαράν ἀθά, ou mieux ἀθᾶ selon Tischendorf), qui signifie, d'après quelques-uns, *Domine noster veni,* mais plus probablement *Noster Dominus venit.* En araméen, מרן אתה[8] est employé par saint Paul dans ce passage bien connu : *Si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum sit ANATHEMA MARANATHA*[9]. Ce cri se retrouve dans la Διδαχή qui nous a conservé tant de formes liturgiques primitives, l'oraison, l'action de grâce, la doxologie, le *nolite dare sanctum canibus* que nous aurons l'occasion de citer bientôt, etc. Le MARANATHA est accompagné dans ce document d'autres formules acclamatoires du genre apocalyptique :

'Ελθετω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.
'Ωσάννα τῷ υἱῷ Δαβίδ.
Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω·
Εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω·
μαρὰν ἀθά· αμήν[10].

Ce passage rappelle la finale de l'Apocalypse : Ναί ἔρχομαι ταχύ. 'Αμήν, ἔρχου κύριε 'Ιησοῦ[11], et cet autre de saint Paul : ὁ κύριος ἐγγύς, *Dominus prope est*[12]. Dans la Διδαχή et dans l'Apocalypse l'acclamation est tout à fait remarquable. Elle révèle une prière de la plus antique origine et qui assez naturellement devait tomber bientôt en désuétude, la prière pour que la fin du monde arrivât bientôt. Funck a rapproché avec sagacité de ce texte celui de Tertullien : *Oramus pro mora finis*[13], et son commentaire sur ces mots de l'oraison dominicale : *Adveniat regnum tuum : Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertine' regni dominici repræsentatio, quomodo quidem pr' tractum quemdam sæculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem sæculi tendat? Optamus maturius regnare, et non diutius servire... Votum christianorum, confusio nationum, exsultatio angelorum, propter quod conflictamur, imo potius propter quod oramus*[14].

On a vu plus haut dans une inscription l'*IN NOMINE DOMINI*[15]. Il est aussi d'origine apostolique et a gardé dans la liturgie toute son importance. Les disciples et les Apôtres appellent déjà Jésus, le Seigneur, le Maître, *Dominus,* et durant sa vie mortelle se servent de son nom comme d'une sorte de sacrement, et il semble que Jésus-Christ lui-même le leur ait enseigné : *Nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo dæmonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus*[16]; *eritis odio omnibus propter nomen meum*[17]; *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo*[18]; *baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*[19], etc. Après sa résurrection les Apôtres se servent fréquemment de ces mots sous ces différentes formes : *In nomine Jesu Christi*[20]; *in nomine Jesu Christi Nazareni*[21]; *in nomine Domini nostri Jesu Christi*[22]; *pro nomine Jesu* ou *in nomine Jesu*[23]; *in nomine Domini Jesu*[24]; *in nomine Christi*[25]; *in nomine Filii*[26] ou même absolument *in nomine Domini*[27], si l'on admet ici qu'il s'agit du Christ, quoique, en général, *in nomine Domini* signifie à cette époque Dieu le Père : *Benedictus qui venit IN NOMINE DOMINI*[28].

Dans la liturgie, cette acclamation devint, sans contredit, la formule la plus importante. Elle fut employée, sous l'une ou l'autre de ses variantes, dans la plupart des prières, dans les exorcismes, dans l'administration des sacrements, dans les bénédictions et dans beaucoup de rites. Voir DOXOLOGIE (CROIX, SIGNE DE LA), EXORCISME et SACREMENTS. Il faut s'en tenir à deux ou trois exemples choisis entre mille, parmi les plus anciens documents : *Omnis qui venit IN NOMINE DOMINI, suscipiatur,* dit la Διδαχή[29], et plus loin : *qui baptizati sunt* IN NOMINE JESU. Et la fameuse feuille d'or de Beyrouth (fig. 58) roulée dans un étui d'or, qui remonte à une haute anti-

[1] Dom G. Morin, *Liber comicus,* Maredsol., 1893, p. 121, 412, 417, 423, 424, 428; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e éd., p. 428. — [2] *Breviarium gothicum, P. L.,* t. LXXXVI, col. 612-613. — [3] *Liber ordinum,* fol. 151. — [4] *Ibid.,* fol. 86-87. Ce renseignement et les précédents nous sont fournis par dom M. Férotin dont l'édition du *Liber ordinum* mozarabe est actuellement sous presse. Cf. Martène, *De antiquis Eccl. rit.,* t. III, p. 141, 142. — [5] Cf. col. 253, Gestes d'acclamation et col. 250, Acclamations des martyrs. — [6] Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne,* in-12, 1869, Paris, p. 45, et *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* n. 548*. — [7] Cf. *Le Livre de la prière antique,* p. 397; cf. aussi TRISAGION. — [8] E. Kautzsch, *Grammatik des biblisch-aramäischen,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 12. — [9] I Cor., XVI, 22. — [10] Διδαχὴ τῶν 'Αποστόλων, c. X, dans Funck, *Opera Patrum apostolicorum,* 1887, t. I, p. CLXII. — [11] Apocal., XXII, 20. — [12] Philipp., IV, 5. — [13] *Apolog.,* c. XXXIX, *P. L.,* t. I, col. 532. — [14] *Liber de orat.,* c. V, *P. L.,* t. I, col. 1262. — [15] Voir aussi sur ces mots Bingham, *The antiquities of the christian Church,* 1855, t. VI, p. 115-118. — [16] Matth., VII, 22. — [17] Matth., X, 22. — [18] Matth., XVIII, 20. — [19] Matth., XXVIII, 19. — [20] Act., II, 38. — [21] Act., III, 6. — [22] Act., IV, 10. — [23] Act., V, 41; Philip., II, 10. — [24] Act., VIII, 16; XIX, 5. — [25] I Petr., IV, 14. — [26] I Joa., III, 23; V, 13. — [27] Jac., V, 14. — [28] Matth., XXI, 9. — [29] Διδαχὴ τῶν 'Αποστόλων, c. XII, dans Funck, *loc. cit.,* p. CLXIX; c. IX, p. CLXI.

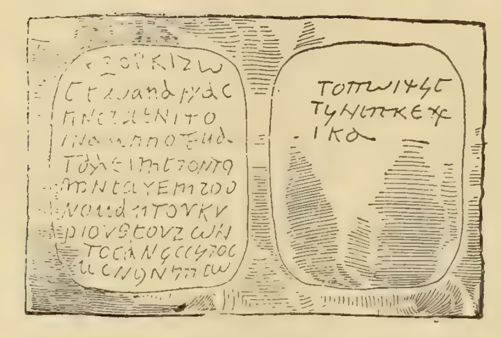
quité porte cette formule qu'il faut lire ainsi : 'Εξορχίζω σε, ὦ Σατανvας (καὶ Σταυρέ με νίψον) ἵνα μήποτε καταλείπῃς τὸν τοπόν σου, ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Θεοῦ ζῶντος, etc.[1].

Saint Justin au IIe siècle nous indique clairement aussi que les exorcismes se font « *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* crucifié sous Ponce Pilate[2] ».

Nous passerons plus rapidement sur les autres qui n'ont pas la même importance liturgique.

ORA PRO NOBIS est beaucoup moins fréquent dans les inscriptions anciennes que les équivalents *pete* ou *roga pro tali* ou *pro nobis. Ora pro nobis* dans la langue liturgique et épigraphique semble d'introduction un peu postérieure, mais bientôt il remplaça presque complètement les deux autres formules ; on le trouve souvent





58. — Feuille d'or de Beyrouth portant acclamation, avec son étui. D'après Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, Paris, 1853, t. III, p. 152.

employé par saint Cyprien. Il fut surtout usité dans la litanie comme réponse à l'invocation des saints[3].

REQUIESCANT IN PACE, que l'on a rencontré plusieurs fois déjà dans nos inscriptions, est caractéristique dans les liturgies funéraires et nous en reparlerons à ce sujet.

GLORIA TIBI DOMINE; LAUS TIBI DOMINE, REX ÆTERNÆ GLORIÆ qui sont encore usitées dans la liturgie romaine, sont employées en Espagne au VIIe et au VIIIe siècle[4]. Au Ve concile œcuménique, les fidèles saluent les noms de Macédonius, de Léon et d'Euphémius de l'acclamation : *Gloria tibi, Domine.* Et avant cette époque nous retrouvons ces paroles dans une homélie ancienne qui est parmi celles de saint Jean Chrysostome[5].

AUDI NOS DOMINE; JUVA NOS DOMINE; MISERERE NOBIS DOMINE, se rencontrent plusieurs fois dans saint Augustin.

PAX OMNIBUS; PAX TECUM; PAX VOBISCUM; PAX ETIAM SPIRITU TUO et plusieurs autres de même genre que l'on voit souvent dans l'épigraphie primitive, sont employées par saint Jean Chrysostome[6]. Dans le titre d'Actes des martyrs lus sans doute à l'église, nous trouvons : Martyre que les victorieux témoins du Christ, saint Pirôou et saint Athom son frère, de Tasempôti dans le nome de Bousiris, ont noblement consommé le 8e jour du mois d'Epip. *Dans la paix de Dieu,* 99 fois[7]. *LAUS DEO; DEO LAUDES* s'emploient concurremment avec le *Deo gratias* et l'*Amen* dans les lectures[8].

IN NOMINE JESU CHRISTI LUMEN CUM PACE; DEO GRATIAS; DOMINUS SIT SEMPER VOBISCUM sont employées dans la liturgie mozarabe[9].

ORA PRO ME, PATER; JUBE DOMNE BENEDICERE sont la demande de bénédiction[10], généralement au commencement des lectures; à la fin le président dit parfois : *fac finem*[11].

Les sermons commençaient souvent aussi par une invocation et se terminaient par une acclamation qui ressemblait à une doxologie. Voir PRÉDICATION.

L'acclamation dans la liturgie grecque est toujours en usage, et elle est très fréquemment employée, souvent sous forme litanique et avec le *Kyrie eleison,* ou sous la forme doxologique ; elle sera donc étudiée sous ces mots : KYRIE ELEISON, DOXOLOGIE, LITANIE, TRISAGION. L'αἴτησις, l'ἐκτενής et la συναπτὴ sont des séries d'invocations ou de supplications, auxquelles le peuple répond par des acclamations : Παράσχου Κύριε ou d'autres ; elles rentrent aussi dans le genre des litanies et seront étudiées spécialement avec la liturgie grecque[12]. Donnons seulement ici un exemple : Ἄκτιστε φύσις, ἡ τῶν ὅλων δημιουργος, τὰ χείλη ἡμῶν ἄνοιξον, ὅπως ἀναγγέλλωμεν τὴν αἴνεσίν σου βοῶντες : Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος εἶ ὁ Θεός[13].

Cantiones. — Enfin il faut signaler encore les acclamations ou *cantiones* qui étaient usitées en certains lieux au moment de l'élévation à la messe. Mais c'est une pratique liturgique beaucoup moins ancienne, encore que l'on puisse peut-être en rapporter l'origine à quelque rite ancien[14].

VI. AVERTISSEMENT DU DIACRE ET DES MINISTRES. — Il ne faut pas confondre en liturgie, avec les acclamations, les ordres ou avertissements donnés par le diacre ou les autres ministres, et qui ont, en général, un caractère différent. Cependant ces injonctions deviennent parfois de vraies acclamations, et c'est pourquoi nous devons leur consacrer un paragraphe.

On rencontre fréquemment en liturgie des formules comme les suivantes : *state cum silentio; audientes, intente* (les écoutants étaient une classe de catéchumènes); *flectamus genua, levate; humiliate capita vestra Deo; Dominum precemur*[15]; *clamemus et dicamus tribus vicibus kyrie eleison*[16]; *ter ideo clamemus kyrie eleison*[17]; *in pace domino supplicemus; stemus in oratione*[18]; *in nomine domini Jesu Christi eamus cum pace*[19]; *tres laudis voces offeramus Trinitati,* et l'on crie ces *laudes*[20]. *Diaconus clamat hoc Ephremiticum : Stemus omnes*[21]. Siméon de Thessalonique, à une époque bien postérieure, donne la signification de cette acclamation : *sapientia, attendamus, sapentia erecti*[22].

Dans ces derniers exemples, on le voit, le commandement du diacre devient une véritable acclamation.

Bunsen, dont les conclusions sont parfois assez arbitraires, donne avec raison ici, comme appartenant à la

[1] F. Lenormant, *Note sur une amulette chrétienne,* dans les *Mélanges d'archéologie* des PP. Cahier et Martin, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 152. — [2] S. Justin, *Apol.*, II, 6, 8, *P. G.*, t. VI, col. 453, 457. — [3] Sur l'emploi de ces formules, voir plus haut col. 245, et nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, partie épigraphique. — [4] *Etherius et beatus in epist. ad Elipandum,* c. LXVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 935; dom G. Morin, *Liber comicus,* p. 2. — [5] Concil. V, dans Mansi, t. IX, p. 163 sq. ; homil. LII, *Contra eos qui Pascha jejunant, P. G.*, t. XLVIII, col. 861. — [6] Voyez Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrét.*, au mot *Prières,* 2e éd., p. 674 sq. — [7] Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Église,* in-4°, Paris, 1886, p. 135. — [8] G. Morin, *Liber comicus,* p. 27. — [9] *Breviarium gothicum, P. L.*, t. LXXXVI, col. 258. — [10] De Vert, *Explication des cérémonies de l'Église,* Paris, 1713 t. IV, p. 103, 106 sq. — [11] Martène, *De antiq. Ecclesiæ ritibus,* t. III, p. 14. — [12] L. Clugnet, *Dict. des noms liturg. en usage dans l'Église grecque,* Paris, 1895, à ces différents mots. — [13] Ὡρολόγιον μεγα, in-8°, Venise, 1820, p. 68 (Ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου). — [14] Zaccaria, *Onomasticon,* au mot *Cantiones,* p. 63. — [15] Dom Martène, *De ant. Eccl. ritibus.* Bassani, 1788, t. I, p. 83. — [16] *Ibid.*, t. II, p. 102. — [17] *Ibid.*, p. 114, 115, etc. — [18] *Ibid.*, p. 101. — [19] *Ibid.*, t. III, p. 21. — [20] *Ibid.*, t. II, p. 105. — [21] *Ibid.*, p. 106. — [22] *P. G.*, t. CLV, col. 586, 590.

liturgie du IIIe siècle, ces avertissements qui tiennent parfois, comme les précédentes formules, de l'acclamation ou de l'invocation liturgique :

Diaconus : Ἀσπάσασθε ἀλλήλους.
Sacerdos : Προσφέρειν κατὰ τρόπους στάθητε.
Diaconus : Ἐπὶ προσευχὴν στάθητε.
Sacerdos : Εἰρήνη πᾶσιν.
Diaconus : Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν προσφερόντων.
Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν κλίνατε [1].

Et encore celles-ci :

Diaconus : Respiciamus ad orientem.

Episcopus : Sancta sanctis.
Populus : Unus Pater sanctus, unus Filius sanctus, unus est Spiritus sanctus.

Cette profession de foi au moment de la communion, pour le dire en passant, est fort importante, comme caractéristique des liturgies, et se retrouve dans les plus anciennes [2].

Nous aurons, à propos des liturgies particulières, à nous occuper d'un certain nombre de ces admonitions. Il faut cependant citer ici celles qui ont un rapport plus direct avec les acclamations. C'était au diacre à congédier, à la fin de la première partie de la messe, les catéchumènes, les païens qui auraient assisté à cette réunion, les énergumènes, les pénitents, par une formule qui variait selon les liturgies. Naturellement ces formules ont disparu depuis que les modifications de la discipline ont rendu ce rite inutile. Cependant on le trouve conservé encore au XIIe siècle au moins, dans la liturgie ambrosienne. On lit en effet dans un manuscrit du British Museum, publié dans la *Paléographie musicale,* ces formules accompagnées d'une mélodie : *erigite vos; — humiliate vos; — ne quis catechumenus; — qui vult nomina offerre; — si quis judæus; — si quis paganus* [3].

C'est aussi le diacre qui invite au baiser de paix par une formule qui varie aussi suivant les liturgies : Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ [4]. *Offerte vobis pacem* [5]; *quomodo statis pacem facite* [6]; *pax domini sit semper nobiscum* [7], ou autres formules de même genre. Elles méritent d'autant plus d'être remarquées que l'on a donné une importance, peut-être un peu exagérée, selon nous, à la place du baiser de paix, comme caractéristique des liturgies. Mais nous aurons à nous en occuper plus spécialement aux mots AD PACEM, et surtout BAISER DE PAIX.

L'une de ces injonctions les plus célèbres est peut-être celle par laquelle le diacre, au moment de la communion, avertissait les fidèles qui allaient communier, par une formule qui était généralement un commentaire ou une modification du *sancta sanctis.* Nous en trouvons le plus ancien exemple dans la Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων (c. IX) : *Nemo autem edat neque bibat a vestra gratiarum actione* (τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν) *nisi qui baptizati sunt in nomine Jesu; de hoc enim dixit Dominus : Ne date sanctum canibus* (μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί) [8]. Tertullien fait allusion à ce rite dans ces paroles : *Etiam ethnici... sanctum canibus, et porcis margaritas... jactabunt* [9].

Toutes les liturgies anciennes possèdent ce rite et cette acclamation, comme nous le verrons en traitant ces questions. Les liturgies grecque et orientale l'ont conservé. Mais la liturgie romaine, moins conservatrice, et qui a rejeté, avec une grande logique, la plupart des formules qui ne répondaient plus à un rite déterminé, l'a abandonné le jour où les fidèles en grand nombre ont cessé de s'unir à la communion du prêtre.

Un curieux vestige en est resté, pour la liturgie romaine, dans un ouvrage de saint Grégoire le Grand, qui nous prouve qu'au VIe siècle encore le diacre s'écriait au moment de la communion : *Qui non communicat det locum* [10].

Ce qui n'est pas moins curieux, c'est que le pontifical romain a conservé aussi ces paroles qu'on n'avait pas jusqu'ici remarquées, et qui sont placées, dans la bouche de l'exorciste : *Exorcistam etiam oportet... dicere populo, ut qui non communicat det locum.* Οἱ ἀκοινώνητοι, περιπατήσατε, *Qui non communicatis, abite,* lit-on dans l'ἀναφώρα, selon Timothée d'Alexandrie [11].

C'est encore au diacre qu'il appartient de congédier le peuple à la fin de l'office par une formule qui varie suivant les liturgies et les époques. L'*Ite missa est* doit être d'une très haute antiquité. Le sens de la formule est : *Allez, c'est le renvoi.* L'auteur de la *Peregrinatio,* au IVe siècle, termine en général la description des offices du jour ou de la nuit dans l'église de Jérusalem par ces mots : *et missa fit,* ou : *fit missa de anastasi* (église de la Résurrection), ou : *missa fit de ante cruce,* ou : *facta missa vigiliarum in Ecclesia Majore,* ou encore : *facitur missa hora forsitan decima,* etc. *Missa,* employé ici au sens de *missio, dimissio,* signifie que l'on renvoie les fidèles [12]. Saint Benoît, au VIe siècle, termine aussi ses descriptions de l'office par ces mots *et missæ sint* ou *fiant missæ, missæ fiant* [13]. Dans d'autres liturgies on trouve : *Ite in pace, procedamus cum pace in nomine Domini* [14], *In pace eamus, solemnia completa est* [15].

Parmi les acclamations les plus anciennes et les plus remarquables qui participent de ce double caractère d'invocation liturgique et d'avertissement, il ne faut pas oublier de classer le dialogue qui précède la préface et la relie souvent à une oraison, qui, dans la liturgie la plus antique n'est qu'une sorte de prologue de la préface, comme on peut le constater dans les plus anciens de ces documents : *Per omnia sæcula sæculorum. Amen* (finale de l'oraison). *Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Sursum corda. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro. Dignum et justum est.* Le *Per omnia sæcula sæculorum,* qui est une formule scripturaire et fut employé dans la liturgie primitive, sera étudié à propos de la *doxologie* dont il fait partie; l'*Amen* et le *Dominus vobiscum* seront aussi étudiés à part, comme nous l'avons dit. Les autres formules de ce dialogue, qui se retrouvent avec peu de variantes dans toutes les liturgies, sont attestées au IIIe siècle par saint Cyprien [16].

La préface appartenant à la famille des oraisons, on doit retrouver dans celles-ci les mêmes caractères. Elles sont en effet, dans toutes les liturgies, précédées d'une invitation à la prière, dont la plus ordinaire est le *Dominus vobiscum. Oremus.* Voir ORAISONS.

Mais parfois la formule d'invitation est plus étendue, comme dans cette oraison de la messe romaine : *Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.* Ici l'acclamation *Oremus* est devenue un vrai prologue; ou encore dans les

[1] D'après la *Liturgia S. Marci,* dans Bunsen, *Hippolytus and his age,* Londres, 1852, t. IV, p. 238, 257. — [2] *Ibid.,* p. 262, 265. — [3] *Paléographie musicale,* t. VI, p. 174, 262, 316, 334. — [4] *Constitutions apostoliques, P. G.,* t. I, col. 1089. — [5] Liturgie ambrosienne, cf. *Auctarium solesmense, loc. cit.,* p. 95. — [6] *Missale mozarabicum, P. L.,* t. LXXXV, col. 546. — [7] Dom Claude de Vert, *loc. cit.,* t. IV, p. 263. — [8] Funck, *Opera Patrum apostolicorum,* Tubingue, 1887, t. I, p. CLXI. — [9] *De præscript.,* XLI, *P. L.,* t. II, p. 68; cf. *De spectac.,* c. XXV, *P. L.,* t. I, col. 732. — [10] S. Grégoire, *Dialog.,* l. II, c. XXIII, *P. L.,* t. LXVI, col. 178; Duchesne *Origines du culte chrétien,* 2e éd., p. 163; dom Cabrol, *Le livre de la prière antique,* p. 113. — [11] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 554. — [12] *Peregrinatio Silviæ ad loca sancta,* éd. Gamurrini, Rome, 1888, p. 77 sq.; cf. dom F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ,* Paris, 1895, p. 44. — [13] *Regula S. Patris Benedicti,* c. XVII. — [14] Liturgie ambrosienne, cf. *Auctarium solesmense,* p. 95. — [15] Liturgie grecque, liturgie mozarabe. Voir AD COMPLENDA. — [16] *De oratione dominica, P. L.,* t. IV, col. 557.

célèbres et très antiques oraisons du vendredi saint, dont le prologue se retrouve, avec quelques variantes, dans les oraisons gallicanes, et dans la plupart des liturgies : *Oremus dilectissimi nobis pro ecclesia sancta Dei ut eam Deus et Dominus noster pacificare, adunare, et custodire dignetur toto orbe terrarum... Oremus. — Flectamus genua. — Levate.*

L'embolisme du Pater qui existe aussi avec des variantes dans toutes les liturgies se ramène à la même origine : *Oremus. Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere: Pater noster* [1].

Il y a lieu de signaler ici quelques autres monitions du diacre ou des ministres, dont certaines ont encore ce double caractère d'avertissement et d'acclamation : *Qui sedetis surgite; — Ad orientem aspicite; — Attendamus; — Respondete; — Toto corde precemur Dominum; — Surgite ad orationem; — Qui statis humiliate capita; — Adorate Deum cum timore; — Aspiciamus* [2].

Clamemus : « *Kyrie.* » *Diaconus clamat* : « *Kyrie.* » Et le peuple répond par d'autres acclamations [3].

Inclinate capita; — Humiliate vos ad benedictionem; — Flectamus genua [4]*; — Capita vestra inclinate; — — Cum timore Deo attendamus* [5]. Ce qui ne manque pas d'intérêt, c'est que les formules sont attestées presque mot pour mot par la *Peregrinatio Silviæ*, en des phrases comme celles-ci : *Item mittet vocem diaconus ut* « *unusquisque, quomodo stat catechumenus inclinet caput* »*... et denuo mittet diaconus vocem et commonet ut* « *unusquisque stans fidelium inclinet capita sua* » [6].

Sacerdos. « PAX. » *Populus.* « ET CUM SPIRITU TUO. » *Diaconus.* « CUM TIMORE. » *Sacerdos.* « SANCTA SANCTIS. » *Populus.* « UNUS PATER SANCTUS. » *Diaconus.* « STEMUS DECENTER [7]. »

Ailleurs (liturgie syriaque) la formule qui précède l'oblation a une vraie valeur dogmatique, comme l'ont remarqué certains théologiens : *Stemus recte, orantes, stemus cum timore et tremore, stemus caste, quia ecce oblatio offertur et majestas exoritur, portæ cœli aperiuntur et Spiritus sanctus descendit et super hæc sancta mysteria accubat : in loco terribili ac tremendo stamus*, etc. [8].

ACCENDITE (*ad accendite*) était, dans certaines églises, chanté par le diacre ou l'acolyte, quand on allumait les cierges à certains jours.

Parfois, dans des liturgies postérieures, le diacre adresse à la foule de vrais discours qui sont des amplifications oratoires et s'éloignent de la sobriété primitive. Celle-ci par exemple dans la liturgie de saint Jacques : *Stemus decenter et oremus, gratias agamus, adoremus et laudemus agnum vivum Dei qui offertur super altare. Divinitas sese demisit ad peccatores filios Adam*, etc.; *Date pacem unusquisque proximo suo, in caritate et fide quæ Deo acceptæ sint*, etc. [10].

C'est ce qui a eu lieu aussi pour l'annonce des fêtes ou des stations *annunciatio festorum*. Dans la *Peregrinatio Silviæ*, au IVe siècle, l'annonce est faite en termes très brefs : *Mittit vocem archidiaconus et dicit :* « *Omnes hodie hora septima in Lazario* (église de Lazare) *parati simus...* » ou : *antequam fiat missa* (avant le renvoi), *mittet vocem archidiaconus et dicit primum :* « *Juxta septimana omne, id est die crastino hora nona, omnes ad Martyrium* (église de Jérusalem) *conveniamus, id est, in Ecclesia majore* [11]. »

La même coutume est constatée dans les *Ordines romani* après la communion . *Veniat archidiaconus cum calice ad cornu altaris et adnunciet stationem. Accipiens diaconus calicem in dexteram partem altaris, elevans eum in manibus suis pronunciat natalitia sancta in ipsa hebdomada venientia, ita dicendo :* « *Illa feria veniente natalis est sancta Maria,* » *aut confessorum, aut aliorum sanctorum, qualis evenit secundum martyrologium. Et respondent omnes :* « *Deo gratias* [12]. »

L'annonce de certains jeûnes était faite solennellement aussi : *Anniversariis, fratres dilectissimi, jejunii puritatem, qua et corporis acquiritur et animæ sanctitas, nos commonet illius mensis instaurata devotio. Quarta igitur et sexta feria sollicito convenientes occursu, offeramus Deo spiritale jejunium*, etc. [13].

Le sacramentaire gélasien contient aussi des rubriques comme celle-ci : *Denunciatio jejuniorum quarti, septimi et decimi mensis... Denunciatio natalitii unius martyris... Denunciatio cum reliquiæ ponendæ sunt martyrum*, etc. Mais on donna bientôt des formules amplifiées. Nous ne citerons pas celle publiée par Ménard et souvent rappelée : *Noverit vestra devotio, sanctissimi fratres, quod b. Martyris illius*, etc. [14].

Nous préférons donner cette formule plus curieuse et beaucoup moins connue :

Adnuntiationes Festibitatum.

Adueniente die. il. sollemnitas erit sançtæ mariæ uirginis et genetricis. domini nostri ihesu xpi secundum carnem., Proinde admonemus karitatem uestram dilectissimi fratres. ut omnes ad aeclesiam dei ad uigilias uel ad missam deuotissime in unum adbeniamus.,

R. S. deo gratias.,

Eccae adnuntio uobis gaudium magnum quod erit omni populo., Adueniente die ill. solemnitas erit nobis diei natiuitatis domini nostri ihesu xpi secundum carnem., Proinde admonemus beatitudinem uestram dilectissimi fratres adque uniuersitatem plebis., ut omnes ad aeclesiam dei ad uigilias uel ad missam deuotissime in unum conueniamus.,

Adueniente die il. sollemnitas erit circumcisionis domini nostri ichu xpi secundum carnem.

Adueniente die crastina omnes ieiunemus ut misericordiam domini consequi mereamur., deo gratias.,

Adueniente die ill. solemnitas erit apparitionis domini nostri ihesu xpi et salbatoris secundum carnem., Proinde ||

Erit igitur anno presenti per miserioordiam dei discurrente. era ill. initium beate quadragesime. quoto. ill. Cena domini. quoto. ill. Passio domini. quoto. ill. Resurrectio uero eiusdem domini nostri ihesu xpi. quoto. ill. Luna. ill.

Crastina diae pro his qui de suscepti sunt ad aeclesiam sanctam iherusalem in unum ad missam conueniamus.,

Adueniente diae. ill. solemnitas erit diei ascensionis domini nostri ihesu xpi secundum carnem., Proinde.,

Adueniente diae. ill. sollemnitas erit diei inuentio sanctæ crucis.,

Adueniente diae dominico solemnitas erit. nobis. sanctum pentecosten., Proinde.

Adueniente diae ill. festiuitas erit nobis natibitas sancti iohannis babtiste et precursoris xpi., Proinde.

Adueniente diae ill. festiuitas erit sanctorum apostolorum petri et pauli.,

Adueniente die ill. festiuitas erit sacrationis sancti il.,

Adueniente die il. festiuitas erit translatio corporis sancti il.,

Adueniente die il. festiuitas erit sancti il. aepiscopi et confessoris xpi.,

Adueniente die il. festiuitas erit sanctorum illorum martyrum xpi. [*p.* 25]

Adueniente diae il. festiuitas erit sanctarum virginum il. et martyrum xpi.,

[1] Voir ORAISON DOMINICALE. — [2] Renaudot, *loc.cit.*, t. I, p. 454, 490, 491 ; t. II, p. 8. — [3] Dom Martène, *loc. cit.*, t. II, p. 114, 115. — [4] *S. Cæsarii Arelat.*, homil. XXXIV : cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 553. — [5] H. Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 207. — [6] *Peregrinatio Silviæ, loc. cit.*, 1887, p. 56 et passim. — [7] Renaudot, *loc. cit.*, t. II, p. 114, 519, etc. — [8] Assemani, *Codex liturgicus*, l. IV, part. II, p. 82, Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Innsbruck, 1881, t. III, p. 237. — [9] De Moléon, *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1718, p. 27, 67, 87, 129; Zaccaria, *Onomasticon rituale*, Faenza, 1787, t. I, à ce mot. — [10] Renaudot, *loc. cit.*, t. II, p. 29, 30 ; cf. p. 33, 38, etc. — [11] *Peregrinatio Silviæ ad loca sancta*, éd. Gamurrini, Rome, 1887, p. 63 ; cf. aussi p. 66, 70, etc. — [12] Ordo I, p. 29, 82 ; Ordo II, 1, 2, etc. — [13] Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ allemanicæ*, t. I. p. 134 ; cf. p. 214. Voyez au Léonien, formules équivalentes, dans Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, p. 415. — [14] Ménard, *In S. Gregorii librum sacramentorum notæ*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 427.

Adueniente diae il. festiuitas erit dedicatio sancti micahelis archangeli uel sociorum eius.,

IIII feria. *U feria. UI feria. dies erunt nobis letaniarum. Proinde admonemus karitatem uestram dilectissimi fratres atque uniuersitatem plebis'· ut omnes ieiunemus et exoremus dominum nostrum ihesum xpm pro peccatis nostris siue ut dominus iram a nobis aufferat et aeclesiam domini iugiter frequentemus., amen.,*

Finit[1].

VII. Bibliographie. — Nous n'avons voulu traiter dans cet article que la question d'ensemble et montrer les différents points de vue auxquels on peut l'envisager. Mais en étudiant les liturgies particulières, et à propos de tels ou tels rites, nous fixerons, autant qu'il sera possible, l'origine et la portée des différentes acclamations. En dehors des articles auxquels nous avons renvoyé, voir Abréviation, col. 155; Abrasax, *vocabulaire,* col. 137, *acclamations et prières,* col. 150. Quant aux citations, elles ont été données au cours de l'article. Le sujet n'a jamais encore, que nous sachions, été traité dans son ensemble, mais on trouvera quelques indications supplémentaires dans Bona, *Rerum liturgicarum libri duo,* éd. Sala, in-fol., Turin, 1753, t. III, p. 115, 119; cardinal Pitra, *L'hymnographie de l'Église grecque,* in-4°, Rome, 1867; Brightman, *Liturgies eastern and western,* t. I, seul paru : *Eastern liturgies,* in-8°, Oxford, MDCCCXCVI, au glossaire sous les mots : ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἐκφώνησις, κηρύσσειν, προσφωνεῖν ; Bingham, *The antiquities of the christian Church,* l. II, c. XX, dans *The works of Bingham,* éd. 1855, t. I, p. 258 sq.

F. Cabrol.

ACCOMPAGNEMENT. Voir Instruments.

ACCUBITUS. Voir Église.

ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS. — I. Accusations en général. II. L'*odium generis humani.* III. Magie. IV. Vices infâmes et infanticide. V. Lèse-majesté et athéisme. VI. Indifférence politique. VII. Chasteté et continence. VIII. Répugnance au service militaire. IX. Indifférence à l'égard des parents. X. Richesse et pauvreté. XI. Conclusion.

Les problèmes d'histoire doivent gagner beaucoup à être étudiés avec les mêmes procédés rigoureux et délicats qui sont d'usage dans les sciences naturelles ou physiques. Une conclusion historique, de même qu'une définition d'ordre scientifique, est le résultat de descriptions minutieuses, innombrables. Pour conduire ces opérations avec la précision nécessaire, une enquête visuelle est préférable à tout autre procédé; mais lorsqu'il s'agit des époques passées il faut se réduire à des confrontations aussi exactes que possible sur les états successifs de la religion, de la philosophie, de la politique, de toutes les branches de la pensée et de l'action humaine. « L'histoire, disait Fustel de Coulanges, n'est pas l'art de disserter à propos des faits : elle est une science dont l'objet est de trouver et de bien voir les faits. Seulement il faut bien entendre que les faits matériels et tangibles ne sont pas les seuls qu'elle étudie. Une idée qui a régné dans l'esprit d'une époque a été un fait historique. La manière dont un pouvoir a été organisé est un fait et la manière dont les contemporains comprennent et acceptent ce pouvoir est aussi un fait[2]. » Il y a lieu de rechercher quelle impression firent les chrétiens sur les gentils; nous savons que ceux-ci ont résumé leurs griefs dans quatre accusations principales visant la règle des mœurs, la pratique de la magie, la lèse-majesté et l'abandon des dieux de l'empire.

I. Accusations en général. — Mamachi[3] ayant pris soin de rassembler les témoignages injurieux prodigués par les païens à la religion chrétienne, il suffira d'énumérer ici les articles de ce catalogue. C'était d'abord le nom d'impies ou d'athées[4], magiciens[5], faiseurs de prestiges[6], imposteurs[7], sophistes[8], partisans d'une superstition nouvelle, mauvaise, désordonnée, détestable et malfaisante[9], d'une religion barbare[10] et étrangère[11], mauvais génies[12], pâture des bêtes et désespérés[13], sarmentaires ou bons à brûler[14], *biothanatoi,* c'est-à-dire bons pour la mort violente[15]; puis encore des appellations que nous n'essayons pas de traduire : *hebetes, stolidi, obtusi, rudes, idiotæ, insensati, indocti, impoliti, inepti, agrestes, miseri, fatui, obstinati*[16], nation amie des ténèbres et du silence[17], gens de rien, mitrons[18], savetiers[19]. On pourrait prolonger longtemps encore cette nomenclature, sans y apprendre rien de très précis; nous nous bornerons donc à étudier ici quelques chefs d'accusation nettement formulés.

II. L' « odium generis humani. » — Le plus ancien témoignage des graves calomnies adressées aux chrétiens[20] se trouve dans Tacite en un passage célèbre; on y lit

[1] Dom G. Morin, *Liber comicus,* p. 391, d'après le manuscrit de Silos, maintenant à Paris, Bibliothèque nationale, *Nouvelles acquisitions latines,* n. 2171, p. 24-25. Plusieurs autres exemples de l'annonce des fêtes sont indiqués par dom G. Morin, *Liber comicus,* p. 391, 409, 423, etc., d'après les sermons des Pères du IV[e] et du V[e] siècle et les homiliaires. Cf. Annonces des fêtes. On trouvera d'autres exemples dans le *Liber ordinum* préparé par dom Férotin et qui sera publié dans nos *Monumenta liturgica.* — [2] Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France,* in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 169. — [3] Mamachi, *Origines et antiquit. christianæ,* éd. Matranga, in-4°, Romæ, 1846, t. I, p. 83 sq. — [4] Justin, *Apol.,* I, n. 6, *P. G.,* t. VI, col. 336; *Dial. contra Tryphonem,* n. 108, *P. G.,* t. VI, col. 725; Tatien, *Orat. ad. Græcos, P. G.,* t. VI, col. 804-888; Athénagore, *Legat.,* n. 4, *P. G.,* t. VI, col. 897; Tertullien, *Apolog.,* X, *P. L.,* t. I, col. 380 sq.; Minucius, *Octav.,* c. VIII, *P. L.,* t. III, col. 269; Arnobe, l. I, *P. L.,* t. V, col. 718 sq. — [5] *Act. SS. Perpetuæ et Felicit.,* XVI, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Paris, 1689, p. 93. — [6] Lucien, *Opera,* éd. 1743, t. III, p. 614; Celse, dans Origène, *P. G.,* t. XI, col. 666. — [7] Ulpien, *Digest.,* l. L, XIII, 1; Justin, *Dial. cum Tryphone,* n. 108, *P. G.,* t. VI, col. 725. — [8] Prudence, *Peri Steph.,* X, v, 404, *P. L.,* t. LX, col. 479. — [9] Suétone, *Nero,* 16; Pline, *Epist.,* X, 97; Tacite, *Annal.,* XV, XLIV. — [10] Th. Ittigius, *Hist. eccl. prim. sæc.,* c. VI, n. 3, in-4°, Lipsiæ, 1709, p. 323; Porphyre, dans Eusèbe, *Hist. eccl.,* VI, XIX, *P. G.,* t. XX, col. 561. — [11] *Epist. eccl. Lugd. et Vienn.,* dans Eusèbe, *H. E.,* V, I, *P. G.,* t. XX, col. 403. — [12] *Martyrium Ignatii,* II, dans F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* in-8°, Tubingæ, 1881, t. II, p. 260; *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici,* IX, dans Ruinart; *loc. cit.,* p. 485; Lucien, *De morte Peregrini,* n. 13; Dion, *Orat.,* XXXII, XXXIII. — [13] Salmasius, *Ad Lactantium,* c. IX, Lugduni Batavorum, 1660, t. V, p. 483, *P. L.,* t. VI, col. 577; Tertullien, *Apologet.,* XLII, L, *P. L.,* t. I, col. 556. — [14] Tertullien, *Apolog.,* L, *P. L.,* t. I, col. 599. Cf. Bingham, *Origines,* c. II, 10, t. I; D. N. Le Nourry, *Apparatus in Bibl. SS. PP.,* in-fol., Paris, 1715, t. II, p. 1424. — [15] *Act. S. Symphorosæ,* dans Ruinart, *Act. sinc.,* p. 19; Tertullien, *De anima,* c. LVII, *P. L.,* t. II, col. 792. — [16] Mamachi, *Orig. et antiq.,* t. I, p. 92. Cf. Tertullien, *Apolog.,* XXVII, *P. L.,* t. I, col. 493; XLIX, *P. L.,* t. I, col. 596; Min. Félix, *Octav., P. L.,* t. II, col. 268 sq.; Arnobe, l. I, *P. L.,* t. V, col. 718 sq.; l. II, *ibid.,* col. 812 sq.; l. III, *ibid.,* col. 938 sq.; Théophile, *Ad Autolicum,* l. III, c. IV, éd. Maran. in-fol., Paris, 1742, p. 383, *P. G.,* t. VI, col. 1125; Théodoret, *Prolog Therapeutices, P. G.,* t. LXXXIII, col. 784; Pline, *Epist,* X, 97; *Acta Tarachi, Probi et Andronici,* IX, dans Ruinart, *loc. cit.,* p. 485. — [17] Minucius, *Octav., P. L.,* t. III, col 268. — [18] Origène, *Contr. Cels.,* l. III, *P. G.,* t. XI, col. 20-1028; S. Jérôme, *Epist.,* I, *Ad Pammach. adv. Jovinian., P. L.,* t. XXII, col. 493 sq.; *Epist.,* L, *Ad Domnionem, P. L.,* t. XXII, col. 512. — [19] Lamy, *De eruditione apostolorum,* c. III, in-fol., Florentiæ, 1733; Juvénal, *Satir.,* IV, vers 150 sq. Voy. pour les autres surnoms Mamachi, *loc. cit.* — [20] C. Kortholt, *Paganus obtrectator, sive tractatus de calumniis gentilium in veteres christianos,* in-12, Kiloni, 1703; Rechenberg, *De atheismo christianis olim a Romanis objecto,* in-4°, Coburgi, 1755; Douais, dans *Revue des questions historiques,* 1885, p. 337, 397; G. Boissier, *Le jugement de Tacite sur les Juifs,* Paris, 1899, in-8°, G. Boissier, *Le texte de Tacite,* dans le *Journal des savants,* mars 1902, p. 158; C. Thiaucourt, *Ce que Tacite dit des Juifs,* dans *Rev. des ét. juiv.,* 1889, t. XIX, p. 57-74; Hild, *Les Juifs devant l'opinion romaine,* dans la même revue, 1885, t. II, p. 176; M. Schuld, *Les préventions des Romains contre la nation juive,* Paris, 1882; Hermann Schiller, *Commentarii in honorem Momm-*

que dès le temps de Néron les chrétiens ne furent pas tant convaincus de l'incendie de Rome que de haine pour le genre humain : *haud perinde in crimine incendii quam odio generis humani convicti sunt* [1]. Il est nécessaire de remarquer que le passage en question est conservé dans le manuscrit (*Mediceus alter*) de la bibliothèque Laurentienne, à Florence, manuscrit considéré comme le prototype de tous les autres [2]. Ce manuscrit donne, au lieu de *convicti*, la leçon *conjuncti* [3] adoptée par les éditeurs qui ne s'arrêtent même plus à signaler cette variante. Il y a donc lieu de lire le texte en essayant de maintenir *conjuncti* et en éliminant *convicti*. Tacite nous apprend que les personnes qualifiées de chrétiens furent comprises dans la même poursuite : *conjuncti sunt in crimine*, sous un double chef d'accusation, l'incendie de Rome et l'*odium generis humani.*

Le droit criminel donnait au mot *conjunctis* un sens presque identique à celui de notre mot : *complice.* Il faut remarquer que la secte nouvelle commença ainsi d'être envisagée juridiquement en tant que secte, puisque c'était la première fois que les chrétiens étaient distingués des Juifs d'une manière officielle; et ils avaient à répondre de deux crimes distincts commis en complicité. Pour quelque raison que nous ignorons, au lieu d'instruire séparément sur l'une et l'autre accusation, on les réunit. Le fait avait des précédents [4], il constituait néanmoins une dérogation au droit commun. Le préteur ne pouvait connaître rien en dehors du crime sur lequel il était appelé à statuer; au contraire, l'empereur et le sénat pouvaient, dans les *cognitiones* qui leur étaient soumises, réunir divers chefs d'accusation; ils le faisaient en effet et, en ce cas, la *causa simplex* devenait *causa conjuncta.* Ulpien parle ainsi de la *conjunctio* des chefs d'accusation : *Si mihi plures injurias feceris, puta turba et cœtu facto domum alicujus introeas, et hoc facto efficitur ut simul et convicium patiar et verberer : an possim separatim tecum experiri de singulis injuriis, quæritur ? Et Marcellus secundum Neratii sententiam hoc probat cogendum injurias, quas simul passus est, conjungere* [5]. Il y a donc lieu de penser que le procès des chrétiens avait été déféré au tribunal de l'empereur ou à celui du sénat. Il ne faut pas s'arrêter à l'accusation d'incendie qui était accidentelle; l'autre accusation, l'*odium generis humani,* répond à une préoccupation des esprits de ce temps; c'est elle qu'il importe de mettre en lumière. Les témoignages contemporains nous apprennent que celui qui est *terræ odium* est une cause de malheurs. Plaute le dit dans ses pièces [6], il y revient [7] qualifiant le *deorum odium atque hominum* de porte-malheur. L'*odium* paraît être dans sa pensée [8] et dans celle d'Horace [9] une sorte de sorcier malfaisant. Les hommes d'alors avaient l'esprit rempli des imaginations les moins raisonnables relativement au merveilleux [10]. Horace parle très sérieusement du mauvais œil [11], Pline en est au même point [12]; Catulle, Plaute, Virgile, Apulée, tous les maîtres de la pensée, perdent leur belle indifférence dès qu'ils songent à la *mala lingua,* à la *mala manus,* aux *maligni oculi* [13] qui nous guettent sans cesse pour anéantir notre bonheur. Pour se préserver de leur atteinte on a la ressource des amulettes qui attirent la protection du dieu ou bien rompent le charme qui a été jeté sur nous. Ce charme dont on vient ainsi à bout c'est l'*Invidia* [14]; il y en a un plus menaçant, dont rien ne laisse deviner la présence, qui opère en secret sans qu'on songe à s'en défendre; cet autre charme c'est l' *odium obscurum.* Il paraît qu'on en faisait métier. Pline indique une préparation magique qui rend celui qui s'en sert *odio omnibus* [15]; Cicéron dit que Vatinius est *odio civitati* et il l'accuse de sacrifices inouïs et prohibés, d'évocations des défunts et de divination dans les entrailles des enfants mis à mort. La formule *odio esse* sert à dévouer quelqu'un à la haine des dieux infernaux.

. . . . DITII PATIIR RHODI
TIBI COMMIINDO VTI SIIMPIIR NII
ODIO SIT M LICINIO FAVSTO

Dite Pater, Rhodine[*m*] *tibi commendo, uti semper odio sit M. Licinio Fausto* [16].

Il n'y a guère d'exemples que l'on attribuât à un charme les événements heureux de la vie, son rôle était plutôt de causer préjudice à autrui. Tout ce qui était resté inexpliqué paraissait inexplicable : on faisait appel à tort et à travers aux divinités, afin de résoudre par l'intervention d'une puissance occulte les mystères que l'on ne se sentait ni la force ni le goût d'approfondir. Les inconnues de la nature étaient expliquées de façon ridicule; le charme était une des solutions les plus fréquemment employées. « Il faisait perdre la mémoire [17], la raison [18] ou la vie. Tacite attribue à cette cause la mort de Germanicus [19]. On pouvait par un charme faire périr les récoltes, ou attirer sur sa terre les fruits qui mûrissaient dans le champ du voisin (?). Aussi Pline appelle-t-il la magie *fraudulentissima artium* [20], et l'on appréciera la portée de cette qualification si l'on se souvient qu'à cette époque le mot *fraus* impliquait l'idée d'un préjudice matériel résultant d'un acte illicite. C'est sans doute la même idée que Plaute voulait exprimer lorsque, dans ces vers du *Rudens,*

Fraudulentum,
Deorum odium atque hominum, malim...

il présente comme *fraudulentus* le personnage qui est en même temps *Deorum odium atque hominum* [21]. »

On s'explique dès lors que l'incendie de Rome ait été

senii. Ein Problem der Tacituserklärung, in-8°, Berolini, 1877, p. 41; Hochart, *Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*, in-8°, Paris, 1885. Si Tacite a connu la lettre de Pline, cf. B. Bauer, *Christus und die Cæsaren*, in-8°, Berlin, 1877, p. 273; Arnold, *Die neronische Christenverfolgung*, in-8°, , Berlin, 1888, p. 105; W. Ramsay, *The Church in the roman empire*, c. XI, 5 : Crime which the christian confessed, in-8°, London, 1897, p. 238; cf. H. Schiller, *Gesch. d. Kaiserreichs unter der Regierung des Nero*, in-8° , Berlin, 1872, p. 437. — [1] Tacite, *Annal.*, l. XV, c. XLIV. — [2] E. Cuq, *De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite*, dans les *Mélanges de l'Ec. fr. de Rome*, 1886, p. 115 sq. Nous suivrons ici plusieurs opinions de ce remarquable mémoire. — [3] *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1884, planche. — [4] Tacite, *Annales*, l. XVI, c. VIII; l. XIII, c. LIX. — [5] L. VII, 5; *Digest.*, XLVII, tit. X. Cf. l. XXXIII, 2; *Digest.*, XL, tit. XII; Marcien, l. V, *Digest.*, XLVIII, 18, et Ulpien, l. LVII, *Ad edictum.* — [6] Plaute, *Bacchis*, act. IV, VII, 22. — [7] Plaute, *Rudens*, act. II, II, 12; *Miles gloriosus*, act. III, III, 49; *Asin.*, act. V, II, 77; Térence, *Andr.*, act. V, IV, 38. — [8] Plaute, *Curculio*, act. I, III, 33. — [9] Horace, *Epist.*, l. I, XIV, v. 10 et 37. — [10] Tacite, *Hist.*, II, 50; Pline, *Epist.*, I, 18; VII, 27. — [11] *Loc. cit.* — [12] Pline, *Hist. nat.*, VII, II. — [13] Catulle, VII, 12; Virgile, *Ecl.*, VII, 27; Plaute, *Amphyt.*, act. II, I, 58; Pline, *Hist. nat.*, l. VII, II; Ovide, *Metam.*, VII, 365; Apulée, *Met.*, IV, 14; Macrobe, *Sat.*, I, 6, etc. Cf. E. Cuq, *loc. cit.*, p. 122. — [14] Apulée, *Met.*, IV, 14; Macrobe, *Sat.*, I, 6. — [15] Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, VIII. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 140. — [17] Cicéron, *Brut.*, c. LX. — [18] Virgile, *Ecl.*, VIII, 66; Juvenal, VI, 610. — [19] Tacite, *Annal.*, l. II, c. X. Cf. Dion, l. LVII, c. XVIII. — [20] Sénèque, *Quæst. nat.*, IV, 7. — [21] E. Cuq, *loc. cit.*, p. 124. En ce qui concerne le principe juridique des persécutions, outre les travaux de Le Blant, *Bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs*; F. Delaunay, *L'Église chrétienne devant la législation romaine à la fin du Ier siècle*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscr.*, 1879-1990, t. VII, 30-64; Mommsen, dans l'*Historische Zeitschrift*, 1890, t. LXIV, p. 339, 424, et *The expositor*, juil. 1893; Ramband, *Le droit criminel romain dans les Actes des Martyrs*, in-8°, Lyon, 1885; Guérin, dans la *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1895, p. 601-646, 713-737; M. Conrat, *Die Christenverfolgungen in röm. Reiche vom Standpunckte der Juristen*, in-8°, Leipzig, 1897; J. E. Weis, *Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche*, in-8°, München, 1899; A. Harnack, *Christenverfolgungen*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 1897, t. III; C. Kneller, *Hat die römische Staat dans Christenthum verfolgt?* dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1898, t. LXXV, p. 1 sq.

attribué aux enchantements des chrétiens. Ceux-ci, dans leurs écrits, manquaient parfois de mesure, si nous en jugeons par divers morceaux de l'Apocalypse du pseudo-Esdras, que l'on croyait chrétien, des livres sibyllins et de quelques autres ouvrages. De là à les tenir pour ennemis du genre humain, il n'y avait qu'un pas, assez vite franchi. Nous retrouvons un écho de cette accusation à la fin du IIe siècle; on considérait alors les « frères » comme *naturæ totius inimici*[1]. Dès lors l'accusation avait pris sa forme superstitieuse définitive : « Les chrétiens sont la cause de toutes les calamités publiques; si le Tibre déborde, si le Nil n'inonde pas les campagnes, si la terre tremble, si la famine ou la peste ravagent une province, on crie aussitôt : les chrétiens au lion[2]. »

III. LA MAGIE. — Cette accusation de magie s'associait à l'idée que les païens se faisaient du christianisme. Diverses circonstances faisaient rejaillir sur le Christ lui-même cet étrange soupçon. Il n'était à leurs yeux qu'un enchanteur habile[3] formé en Égypte à tous les secrets de la science occulte de ce pays, et à laquelle il devait sa résurrection[4]. Pierre et Paul passaient pour d'abominables magiciens[5], Pierre avait immolé un enfant et usé de sortilège pour faire adorer le Christ durant trois cent soixante années[6]. L'*odium obscurum* s'exerçait principalement à l'aide de formules magiques[7], de *carmen*, mot qui indiquait les paroles du formulaire et le charme lui-même. Ces opérations se pratiquaient la nuit de préférence[8]. Tout ceci n'était pas sans analogie avec les pratiques des chrétiens qui se réunissaient la nuit et célébraient leur Christ par un *carmen*[9]. D'autres traits complétaient l'assimilation. Apulée ayant été accusé en justice de maléfices, disait entre autres choses dans son apologie : « Mes accusateurs devaient imaginer une fable en rapport avec les choses que chacun croit et connaît. Aussi, pour produire un de ces faits qu'admet l'opinion commune, ils me font opérer des charmes sur un enfant. C'est en secret, dans un lieu écarté, avec un petit autel et une lampe; peu de gens assistent à la scène et, dès que l'enfant est enchanté, il tombe, puis se relève ayant perdu toute conscience de lui-même. On n'a pas osé pousser plus loin le mensonge. Cependant, pour compléter la fable, on aurait dû ajouter que l'enfant fait mille prédictions, car la divination et les présages sont, on le sait, la fin de ces enchantements. Ce n'est point seulement l'opinion du vulgaire, c'est aussi le sentiment des hommes de science que les enfants produisent cette merveille[10]. » Saint Cyprien de Carthage employait aussi les enfants prophètes pour connaître les révélations surnaturelles : « Le Seigneur, écrit saint Cyprien, dans une lettre à son clergé, le Seigneur ne cesse de nous reprendre, la nuit et le jour. A côté des visions que nous donne le sommeil, en plein jour, près de nous, l'Esprit-Saint inspire l'innocence; des enfants, plongés dans l'extase, voient, entendent et proclament ce que Dieu veut nous révéler et nous apprendre[11]. » La destination de cette encyclique épiscopale nous fait voir qu'on ne songeait guère à cacher ces pratiques; le caractère de l'homme qui en faisait usage écarte, à nos yeux, l'ombre même du soupçon, mais elles n'en tombaient pas moins, sous le coup des lois de l'État; ce que les païens ne pouvaient manquer de faire remarquer. Les livres saints, dont on ne gardait guère le secret, *plerique casus ad extraneos transferunt*[12], durent être pour beaucoup dans le jugement irrévérencieux que les païens portaient sur Moïse qu'on mettait en compagnie des pires imposteurs[13]. Bien d'autres causes aidaient les gentils à pénétrer les pratiques des chrétiens : dénonciations d'esclaves[14], apostasies[15], mariages mixtes[16].

Par-dessus tout planait l'accusation d'infanticide[17] qui était, comme on l'a vu, une des pratiques de Vatinius pour ses charmes[18] et complétait les soupçons de pratiques magiques. Par une étrange rencontre, il se trouva que bien d'autres points venaient assimiler les rites chrétiens aux pratiques magiques et illégales. On reprochait à Apulée de tenir des symboles enfermés dans une pièce d'étoffe[19] et aussitôt l'on songe à la réserve eucharistique des chrétiens de ce temps. Un autre reproche, touchant les sacrifices nocturnes[20], rappelle ces mots de Tertullien : « Si la chrétienne, épouse d'un gentil, se rend aux convocations nocturnes, aux veillées de la Pâque, son mari le souffrira-t-il sans s'émouvoir? Si elle signe son lit et son corps, si elle souffle sur quelque esprit immonde; si, la nuit, elle se lève pour prier, ne croira-t-il pas à une œuvre magique? *non magiæ aliquid videbis operari*. Et ce qu'il la verra goûter, en secret, avant chaque repas, admettra-t-il que ce ne soit que du pain? ne croira-t-il pas plutôt à quelque philtre[21]? » « Les chrétiens, ajoute E. Le Blant, avaient d'autres arcanes soigneusement cachés. Tels étaient les poissons d'agate que l'on portait au cou[22], le nom de l'ΙΧΘΥΣ[23], les interrogations mystérieuses sur le sang, la chair, du Fils de l'homme, incomprises même des catéchumènes[24]. Les symboles que cachait Apulée et sur lesquels était fondée l'accusation de magie, n'avaient certes rien de plus impénétrable, de plus suspect pour des regards ennemis[25]. » Les exorcismes étaient en ce temps permis à tous les chrétiens, même aux femmes[26], et on trouve dans les écrits des Pères la preuve de cet emploi si fréquent[27]. C'était un nouveau trait qui pouvait prêter à de lourdes confusions. Lucain, au temps de la république, Origène, au IIIe siècle, parlent, l'un des faiseurs de prodiges, l'autre des sorcières thessaliennes dont le souffle opérait des en-

122 sq.; A. Linsenmayer, *Die Christenverfolgungen im römischen Reiche und die moderne Geschichtschreibung*, dans *Hist. pol. Blätter*, 1901, t. CXXVII, p. 237-255, 317-331; C. Callewaert, *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police? Observ. sur la théorie de* Mommsen, *Römische Staatsrecht*, in-8°, Leipzig, 1877, t. II, p. 732 sq.; Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, p. 443 t. I, col. 542. Cf. E. Cuq, *loc. cit.*, p. 124. — [3] Origène, *Contr. Cels.*, *P. G.*, t. XI, col. 662 sq.; S. Augustin, *Serm.*, XLIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 256; cf. Lactance, *Inst. div.*, l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. VI, col. 482. — [4] Arnobe, l. I, c. XLIII, *P. L.*, t. V, col. 773; Ps.-Clem, homil. VIII, 9, *P. G.*, t. II, col. 224; *Acta S. Pionii*, n. 3. *Act. SS.*, févr., t. I p. 45. — [5] Eusèbe, *In Hieroclem*, c. II, dans Philostrate *P. L.*, t. XXII, col. 796 sq. — [6] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XVIII, c. LIII, *P. L.*, t. XLI, col. 616. — [7] Lucain, *Pharsale*, VI, 577; Tacite, *Ann.*, l. II, c. XXVIII. D'autres moyens cependant, voy. Horace, *Sat.*, I, 8, 30; Virgile, *Ecl.*, VIII, 73; Pline, *Hist. nat.*, l. XXVIII, VIII; Juvénal, VI, 10. Sur la *dira imprecatio, dira detestatio* : Apulée, *Mag.*, 26; Pline, *Hist. nat.*, l. XXVIII, II; Lucain, VI, 443, 492; VI, 617. Voy. le mot ADJURATION. — [8] Apulée, *Mag.*, c. III. — [9] Pline, *Epist.*, X, 97. — [10] Apulée, *Apolog.*, éd. d'Oudendorp, in-4°, 1786, t. II, p. 495-498. Cf. Le Blant, *Recherches sur l'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1869, t. XXXI; *Les actes des martyrs*, 38, in-4°, Paris, 1882; *Les persécuteurs et les martyrs*, c. VII, in-8°, Paris, 1893; voy. Tertullien *Apolog.*, XXIII, *P. L.*, t. I, col. 469; Spartien, *In Did. Julianum*, VII. — [11] S. Cyprien, *Epist.*, IX, 4, *P. L.*, t. IV, col. 259. — [12] Tertullien, *Apolog.*, XXXI, *P. L.*, t. I, col. 449. — [13] Apulée, *Apolog.*, t. II, p. 580, 581. — [14] Tertullien, *Apol.*, VII, *P. L.*, t. I, col. 358. — [15] E. Le Blant, *Les perséc. et les martyrs*, c. XII, p. 143. — [16] Tertullien, *Apol.*, VII, *P. L.*, t. I, col. 358, *Ad uxor.*, II, 8, *P. L.*, t. I, col. 1413; S. Cyprien, *De lapsis*, V, *P. L.*, t. IV, col. 482. — [17] Voy. *Epist. eccl. Lugd. et Vienn.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I-IV, *P. G.*, t. XX, col. 408-440; Tertullien, *Apolog.*, VII, *P. L.*, t. I, col. 358. — [18] Juvénal, VI, 551; Lucain, VI, 554. — [19] Apulée, *Apolog.*, t. II, p. 517. — [20] *Ibid.*, p. 521. — [21] Tertullien, *Ad uxorem*, II, 4, 5, *P. L.*, t. I, col. 1406, 1407. — [22] De Rossi, *De monum. christ. ἰχθὺν exhib.*, p. 12. — [23] S. Augustin, *De civit. Dei*, XVIII, 23, *P. L.*, t. XLI, col. 579, etc. — [24] S. Augustin, *In Johann.*, XI, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1476. — [25] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 82; note 5. — [26] Tertullien, *Ad uxor.*, II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1407; *Apolog.*, XXIII, *P. L.*, t. I, col. 469; *De idolol.*, XI, *P. L.*, t. I, col. 752. — [27] Irénée, *Adv. hær.*, l. I, c. XIII, § 4, *P. G.*, t. VII, col. 585; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, X, *P. G.*, t. XX, col. 657; Prudence, *Peri Steph.*, X, v. 920, *P. L.*, t. LX, col. 513; Sulpice Sévère, *Dial.*, III, 8, *P. L.*, t. XX, col. 216. Cf. du Cange, au mot *Exsufflare*.

chantements[1]. Quelque soin que les chrétiens dussent employer à mettre en garde les païens, ils devaient souvent perdre leur peine. Quand ils amenaient aux fidèles leurs malades atteints du *morbus sacer* [2], ils étaient convaincus que l'œuvre qui allait être tentée dépassait toute puissance humaine, puisqu'il s'agissait de violenter les dieux; aussi les chrétiens ne leur apprenaient-ils rien en leur disant qu'ils chassaient Saturne, Jupiter, Mercure[3]; mais lorsque les fidèles disaient que ceux-ci n'étaient pas dieux, ils ajoutaient, aux yeux de leurs clients, un blasphème à un sortilège dont le secret était réservé aux magiciens[4].

La prière vers l'Orient et la célébration du dimanche, *dies solis*, fournissaient, dit Tertullien, de nouveaux arguments à leurs adversaires, qui y voyaient la preuve de l'adoration du soleil[5], trait de ressemblance fortuit avec d'illustres magiciens, Apollonius[6], les Brahmanes[7], et le prophète égyptien dont parle Apulée[8]. Les monuments chrétiens venaient confirmer ces errements. Le rapprochement que l'on faisait de Jésus attirant le monde à sa doctrine et d'Orphée charmant des bêtes sauvages[9] fournissait un trait nouveau à l'histoire de l'origine égyptienne de la puissance magique de Jésus. Par une dernière et fâcheuse rencontre, il arriva que Moïse, Jésus et saint Pierre étaient souvent représentés portant à la main le propre symbole de la magie, l'instrument de ses opérations, cette célèbre baguette de Circé. D'innombrables monuments, sarcophages (fig. 59), fresques, graffites, épitaphes, verres dorés (fig. 60), portaient cette représentation[10]. Enfin le *volumen* de la Loi nouvelle que Jésus donne à saint Pierre, et quelquefois à saint Paul, dans certains monuments, était, au dire des païens, le livre secret des incantations de la secte[11].



59. — Sarcophage de Luc de Béarn représentant N.-S. Jésus-Christ ressuscitant Lazare.
D'après une photographie.



60. — Verre doré de la collection du Vatican représentant saint Pierre frappant le rocher.
D'après une photographie.

L'accusation de magie sortait bien vite du domaine des soupçons. L'horreur que le monde antique professait pour cet art était d'autant plus vive qu'il en craignait plus les effets. Une telle accusation explique ce mot de Tacite que, presque à l'heure même où la calomnie se tourna sur eux, les chrétiens étaient tenus pour infâmes, *per flagitia invisi*. On retrouve le même mot chez Pline, un demi-siècle plus tard, dans la lettre par laquelle il demande à Trajan si les chrétiens doivent être punis à cause des *flagitia inhærentia nomini* [12]. Cette infamie résultait donc de la pratique des maléfices. Nous en trouvons un autre témoignage dans le jugement porté par Suétone sur la doctrine des chrétiens persécutés par Néron : c'est, dit-il, *superstitio nova et malefica* [13]. Tout le monde se soulevait contre ces magiciens, et les chrétiens n'étaient guère pris au sérieux lorsqu'ils condamnaient comme impiété des pratiques analogues à celles qu'on leur voyait employer. « Celse, dit Origène, affirme que les chrétiens empruntent leur pouvoir au nom et à l'invocation de certains démons; et sans doute, il a ici en vue ceux d'entre nous qui conjurent et qui chassent les esprits malins. C'est pure calomnie[14]. » Tertullien ne voulait même pas entendre parler d'un rapprochement[15]. Et cependant le rapprochement venait de lui-même à l'esprit, lorsqu'on lisait ceci dans Lucien, par exemple : « On amenait des possédés à un magicien syrien; ceux-ci l'abordaient tout écumants; il faisait parler le démon, lui faisait dire son origine, comment il était entré dans le corps du possédé; puis, au moyen d'adjurations, il contraignait l'esprit à se retirer[16]. » Il y avait

[1] Lucain, *Pharsale*, VI, v. 491 et 522. — [2] Tertullien, *Apolog.*, XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 523; *Ad Scapul.*, IV, *P. L.*, t. I, col. 781. — [3] Minucius, *Octavius*, XXVII, *P. L.*, t. III, col. 336; Tertullien, *Apolog.*, XXXIII, *P. L.*, t. I, col. 510. Cf. Theophil., *Ad Autolyc.*, II, 8, *P. G.*, t. VI, col. 1060; Sulpice Sévère, *Dial.*, III, 6 sq., *P. L.*, t. XX, col. 215. — [4] Quintilien, *Declamat.*, X, 7. — [5] Tertullien, *Apolog.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 419. — [6] Philostr., *Vita Apollonii*, II, 38; VIII, 13; cf. I, 31. — [7] *Ibid.*, II, 14, 33. — [8] Apulée, *Metam.*, II, in-4°, 1786, t. I, p. 161. — [9] G. Bottari, *Scult. e pitt. della Roma sotter.*, in-fol., Roma, 1737, pl. LXIII, LXXVIII; De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1867, t. II, pl. XVII; cf. Le Blant, *loc. cit.*, p. 85. — [10] Bosio, *Roma sotter.*, in-fol., Roma, 1632, p. 57, 59, 81, 87, 359; E. Le Blant, *Études sur les sarcophages d'Arles*, in-fol., Paris., 1878, p. 2, 22, 50; *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 109; R. Garrucci, *Vetri*, in-4°, Roma, 1864, pl. II, n. 10, pl. VIII, pl. X, n. 9; Bottari, *Scult. e pitt.*, in-fol., Roma, 1737, pl. LXXXV; De Rossi, *Bullett.*, 1865, p. 69. — [11] Garrucci, *Vetri*, 2e éd., p. 85; *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 327, 328, 330; De Rossi, *Bull.*, 1868, p. 39; Müntz, *Mosaïques de l'Italie, Rev. archéol.*, 1875, p. 274, 285; Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, pl. XII, LI, LVI. — [12] Pline, *Epist.*, X, 97. — [13] Suétone, *Nero*, 16. — [14] Origène, *Contr. Cels.*, l. I, p. 7, *P. G.*, t. XI, col. 652. — [15] Tertullien, *Apolog.*, XXIII, *P. L.*, t. I, col. 398; S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 23, *P. G.*, t. VII, col. 670; cf. S. Justin, *Apol.*, II, 6, *P. G.*, t. VI, col. 453. — [16] Lucien, *Philopseud.*, XVI.

bien d'autres cas encore [1]. Ulpien jugeait qu'on ne devait aucun salaire à ces charlatans [2].

L'accusation de magie n'épargne personne; elle provoque un redoublement de vigilance à l'égard des chrétiens prisonniers pour la foi [3]. On s'explique ainsi pourquoi le seul nom de chrétien était un crime; c'est qu'il impliquait la pratique de la magie et des enchantements, non pas individuellement, mais par la secte entière. *Christianus* supposait *odium*. Nous voyons la tendance en ce sens dès le temps de Néron, où l'on arrêta les fidèles sur le seul titre de chrétien. « L'assimilation aux *incantatores*, dit M. Cuq, a dû être consacrée par des décrets impériaux. Pline y fait allusion lorsqu'il dit qu'il ne sait quel parti prendre à l'égard des chrétiens : *cognitionibus de christianis nunquam interfui* [4]. Certes ces décrets n'avaient pas force de loi générale, mais ils contribuèrent à former la jurisprudence [5]. » Simples décisions judiciaires dépourvues de publicité, elles n'existaient pas sous forme de lois ou d'édits, ce qui explique l'ignorance de Pline à leur endroit.

Ainsi, à y regarder de très près, la persécution de Néron fut un précédent d'une extrême gravité à l'égard de la secte chrétienne qu'il assimilait à une association infâme par la seule accusation de magie. M. Cuq, dont on ne peut négliger l'opinion en cette matière, estime que l'imputation dirigée contre les chrétiens était une *mali carminis incantatio* [6]. Une telle accusation ne pouvait être expiée que par la mort [7]. C'était la pénalité prononcée par les Douze Tables : *Quei malum carmen incantasit* [8], et sur ce point la législation ne s'adoucit pas : *Semper Romani magica damnarunt*, dit Servius [9]; on retrouve des témoignages pendant toute la durée des règnes des empereurs païens [10]. La mort des magiciens constituait un véritable *piaculum;* elle pouvait être de deux sortes, d'après la nature de l'accusation intentée contre les chrétiens : on tranchait la tête à ceux qui étaient convaincus d'avoir pris part à des réunions nocturnes [11]; les incendiaires étaient brûlés [12]. « Les complices des magiciens, dit Paul, sont livrés aux bêtes ou crucifiés, les magiciens sont brûlés vifs [13]. » Ces trois supplices, le feu, la croix, les bêtes, sont précisément ceux que Néron ou le sénat appliquèrent pour crime d'*odium humani generis*, qui avait entraîné, disait-on, l'incendie de la ville. L'application du jugement prononcé était donc en soi légale; mais Néron, si les besoins de sa politique ne l'avaient pas jeté dans le sentiment opposé, aurait pu se montrer clément à l'égard des condamnés, parce que l'affaire avait été jugée *extra ordinem* [14] : *Hodie licet ei qui extra ordinem de crimine cognoscit*, dit Ulpien, *quam vult sententiam ferre, vel graviorem vel leviorem, ita tamen ut in utroque modo rationem non excedat* [15].

L'accusation de magie reparaît très fréquemment dans les documents anciens, et surtout dans les actes des martyrs. On s'attendait, en vertu de quelque charme mystérieux, à voir les prisonniers disparaître soudain [16], ou bien on expliquait par quelque pratique magique la joie des uns [17], l'impassibilité des autres [18]; on prenait à ce sujet des précautions naïves ou repoussantes [19].

Par une simple application du droit commun on étendit aux livres des chrétiens, et sous la même inculpation, la peine qui frappait les « frères ». Nous avons dit que les écrits en vogue parmi eux ne témoignaient pas toujours de la bienveillance à l'égard du pouvoir, et cela put aider à attirer l'attention de la police impériale; mais d'autres raisons mettaient l'autorité en éveil à l'égard des formules en usage dans la secte. Le respect que l'on y témoignait aux écritures sacrées intriguait les persécuteurs [20]. Vers le milieu du II[e] siècle le bruit courait que les prêtres des chrétiens faisaient usage d'écrits magiques [21]. Or ces sortes d'ouvrages devaient être brûlés. C'était le traitement qu'on avait fait subir aux livres sibyllins [22], à d'autres encore [23]; Ulpien et Paul disaient à ce sujet: « Il n'est point permis de posséder des ouvrages dont la lecture est réprouvée, les livres de magie, ou autres de même sorte. Qu'ils soient immédiatement anéantis [24]. » Peut-être cette imagination inspira-t-elle l'active recherche des livres des chrétiens pendant la dernière persécution.

Nous n'entrons pas dans le récit des épisodes provoqués aux époques postérieures par l'accusation de magie, car si elle reste l'occasion d'un grand nombre de procès [25] et de violences, elle a cessé d'être une des bases de la jurisprudence à l'égard des chrétiens.

IV. Les vices infames et l'infanticide. — Il y a peu de choses à dire sur l'accusation de débauche infâme par laquelle on chercha à souiller les chrétiens. Ici encore quelques circonstances mal connues, plus mal interprétées, expliquaient, dans une certaine mesure, les soupçons. Tout, il faut le dire hautement, se réduisait à un certain air mystérieux que le gros des gens ne comprend guère et qu'il condamne brutalement, parce que le mystère qu'on lui tient caché, l'offusque. Ce genre d'attaques s'expliquait encore par la confusion qui ne pouvait manquer de s'établir dans l'esprit des païens entre les pratiques corrompues des sectes et celles des chrétiens restés fidèles. Enfin, des aveux formels, suivis parfois il est vrai de rétractations, des dénonciations d'esclaves firent tomber sur les chrétiens l'odieuse réputation

[1] Origène, *Contr. Cels.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XI, col. 665; cf. Hippocrate, *De morbo sacro*, éd. Kuhn, t. I, p. 588; Plutarque, *Sympos.*, V; Irénée, *Adv. hær.*, I, 23, *P. G.*, t. VII, col. 670; Justin, *Apolog.*, II, 6, *P. G.*, t. VI, col. 453; *Dial. cum Tryph.*, LXXXV, *P. G.*, t. VI, col. 676; Fl. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II. — [2] *Digest.*, *De extr. cognit.*, L, XIII, 1, 3. — [3] *Passio S. Perpetuæ*, XVI, dans Ruinart, *Acta sincera* in-4°, Parisiis, 1689, p. 93; *Acta disput. Achatii*. 5, *ibid.*, p. 142; *Passio S. Tarachi*, VII, *ibid.*, p. 473 sq.; *Passio S. Didymi*, V, *ibid.*, p. 430. Cf. *Passio S. Luciæ*, dans Surius, 13 déc.; S. Ambroise, *Serm.*, XLVIII, sur S[te] Agnès, *P. L.*, t. XVII, col. 725; Suidas, v° Χρυσόγονος; *Passio S. Sebast.*, 82, dans *Acta sanct.*, 20 janv. — [4] Cf. E. Cuq, *Le conseil des empereurs d'Auguste à Dioclétien*, p. 325-327. — [5] E. Cuq, *De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite*, dans *Mél. de l'Éc. fr. de Rome*, 1886, p. 129. — [6] *Ibid.*, p. 130. — [7] Cicéron, *De leg.*, I, 14: *Philip.*, XI, 12; Horace, *Od.*, I, 28, 30-34. — [8] *Tab.*, VIII, 25; cf. Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, IV; Apulée, *Apolog.*, éd. d'Oudendorp, t. II, p. 504; S. Augustin, *De civit. Dei*, VII, 19, *P. L.*, t. XLI, col. 209. — [9] *Ad Æneid.*, IV, 497. — [10] Dion Cass., XLIX, XLIII; LVII, XV; LXVI, IX; Tacite, *Annal.*, II, LII; Suétone, *Vitell.*, XIV; *Cod. gregorian.*, XIX, 4. — [11] Tite-Live, X, 1; Cicéron, *Catil.*, I, 11. — [12] V, XXIII, *Digest.*, l. XLVII, tit. IX, 9. — [13] Paul, *Sentent.*, 17, cf. *Lucius sive asinus*, LIV. — [14] Tacite, *Annal.*, XIV, XLVIII; Suétone, *Claud.*, 14. — [15] Ulpien, *Digest.*, l. XLVIII, tit. XIX. 13. — [16] *Passio S. Perpetuæ*, XVI dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 93. — [17] *Acta SS. Ptolemæi, Romani*, 3, dans *Act. sanct.*, 23 août; cf. Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV *a*, p. 289. — [18] *Vita SS. Epicteti et Astionis*, c. XIV, *Acta sanct.*, 8 juill. — [19] Cf. Le Blant, *Les actes des martyrs, supplément aux Acta sincera*, 38, p. 103, 104; Hyvernat, *Les actes des martyrs d'Égypte*, t. I, p. 59; Le Blant, *Notes d'archéologie sur la chevelure féminine*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1888, p. 419-425. — [20] *Acta procons. mart. Scillit.*, 3, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 80. — [21] Origène, *Contr. Cels.*, l. VI, *P. G.*, t. XI, col. 1358. — [22] Tite-Live, XL, XXIX; Varron, dans S. Augustin, *De civitate Dei*, VII, 34, *P. L.*, t. XLI, col. 222. — [23] Tite-Live, *Historiæ*, l. XXXIX, c. XVI; Suétone, *In August.*, XXXI. — [24] Paul, *Sentent.*, V, XXIII, 18. — [25] Victor de Vite, *De persecutione vandalica*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. LVIII, col. 210; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. IX, XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 955 sq., 962; Élysée Vartabed, *Soulèvement de l'Arménie chrétienne*, trad. de Grégoire Kabaragy Garabed, p. 47, 150; cf. F. Nève, dans l'*Université catholique*, 1845, t. XX, p. 389-397, 479-491; *Vita S. Augustini episcopi Cantuariensis*, XVI, dans *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1668, t. I, p. 510; Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, c. XXVII, et *Les actes des martyrs*, 38, p. 108 sq. Cf. A. de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, in-4°, Paris, 1890, au mot *Spee* (*Frédéric von*).

à laquelle bien peu de créations religieuses ont échappé [1]. Dans cet amas d'immondices, une seule accusation nous semble présenter un solide intérêt liturgique. On lit dans Minucius Félix cette objection de Cecilius : *Alii eos ferunt ipsius Antistitis ac Sacerdotis colere genitalia, et quasi parentis sui adorare naturam* [2]. Il y a ici un très antique témoignage d'un rite de l'exomologèse au cours de laquelle le pénitent venait s'agenouiller devant celui qui présidait l'assemblée. Mamachi cite parmi les collections du Vatican une pierre gravée représentant un coq qui, à la place du bec, a un *phallus* avec cette légende sacrilége : ΣΩΤΗΡ ΚΟΣΜΟΥ.

Les plus connues parmi les calomnies portées contre les chrétiens sont celles que Minucius Félix nous a conservées dans l'*Octavius :* — 1° *Le festin de Thyeste.* — Le récit qu'on fait des initiations des chrétiens, dit le païen Cecilius, est aussi horrible que véridique. On présente un enfant couvert de pâte à celui qui doit être initié, afin de lui cacher le meurtre qu'il va commettre, et le novice, trompé par cette imposture, frappe l'enfant de plusieurs coups de couteau : le sang ruisselle, les initiés le lèchent avec avidité et se partagent ensuite les membres palpitants de la victime [3]. — 2° *L'inceste d'Œdipe.* — Ne savons-nous pas, dit encore le païen Cecilius, ce qui se passe à leurs festins (des chrétiens)? Tous nos auteurs en font mention...: dans un jour solennel, tous se rendent au banquet avec leurs enfants, leurs femmes et leurs sœurs; là, après un long repas, lorsque les vins dont ils se sont enivrés commencent à exciter en eux les feux de la débauche, ils attachent un chien au candélabre et le provoquent à courir sur un morceau de viande qu'on lui jette à une certaine distance, les flambeaux renversés s'éteignent; alors, débarrassés d'une lumière importune, ils s'unissent au hasard, au milieu des ténèbres, par d'horribles embrassements et deviennent tous incestueux, au moins de volonté, s'ils ne le sont en effet, puisque tout ce qui peut arriver dans l'action de chacun entre dans les désirs de tous [4].

V. La lèse-majesté et l'athéisme. — Cette accusation est plus fondée, en apparence.

A Rome, l'État ou la chose publique, *respublica,* était un être réel et vivant, constant et éternel. C'était l'idée que l'on s'en faisait et que l'on devait s'en faire. Tout était sous la surveillance de l'État, la religion, la vie privée, même la morale. Contre l'État, l'individu perdait ses droits individuels [5]. Cela entraînait à des violences de toute sorte, à des crimes sans nombre; mais ces brutalités de l'État étaient une partie de sa force. Une autre partie résidait dans la notion de l'État impersonnel, notion qui se maintint au temps de l'empire. Par-dessus l'empereur despote éclate le sigle national S. P. Q. R., *senatus populusque romanus* [6], et plus haut encore plane la *respublica,* l'État.

Les empereurs n'y mettent aucun obstacle. Trajan, Adrien, Septime-Sévère, Valérien, Constance font une mention fréquente de la république [7] et se considèrent volontiers comme ses mandataires [8]. Cela tient à ce que la délégation, de quelque nom qu'on appelle le régime qui l'exerce, n'est, comme le dit Cicéron, qu'une des formes de la république [9]. Une pratique de sept siècles avait recommandé un système qui fonctionnait si doucement et si régulièrement, depuis le temps des rois jusqu'à l'époque des Césars [10]. La même délégation en vertu de laquelle les rois et les consuls gouvernaient, régla l'exercice de l'autorité des empereurs. C'était un axiome des jurisconsultes de l'époque impériale que : « Si l'empereur peut tout, c'est parce que le peuple lui confère et met en lui toute sa puissance [11], et parmi tant de serviles concessions celle qui eût dépouillé la République romaine ne fut jamais réclamée, jamais offerte. Comme au temps des rois [12] et au temps des consuls [13], la même *lex regia de imperio* renouvelle à chaque nouveau prince la délégation [14], mais ce n'était plus qu'une cérémonie de pure forme. L'empire ne fut pas considéré comme héréditaire, au moins dans les trois premiers siècles [15]. Chaque prince reconnut qu'il devait l'empire à la délégation que le sénat lui en avait faite [16]. Ce point de droit était incontesté [17]. »

L'acte de délégation consommé, le pouvoir venait aux mains du roi, du consul ou de l'empereur, absolu, presque sans limites; c'était ce pouvoir que l'on appelait *imperium.* Quand l'empire fut fait, il n'eut qu'à recueillir les bénéfices d'un droit politique que créaient les textes et les précédents. L'empereur hérita de tout l'arbitraire, de toute la puissance, de toute la force. Il était chef de l'administration, de l'armée, de la religion, c'est-à-dire des sources de la discipline romaine. Il présidait le sénat, réglait le rang social et la capitation de chacun : tout cela sans appel et sans recours. Il était source de la justice, source de la législation. Il était divin, et l'aigle qui s'envolait de son bûcher funèbre l'emportait, de plein droit, parmi les dieux [18]. Ainsi « il n'y eut jamais en Eu-

[1] Renan, *Marc Aurèle,* in-8°, Paris, 1882, p. 304. Cf. Tertullien, *Apolog.,* VII, VIII, *P. L.,* t. I, col. 358, 363; Minuc. Félix., VIII, IX, *P. L.,* t. III, col. 266, 270. Voyez les actes de saint Épipode, de saint Pollion, la lettre des Églises de Lyon et de Vienne; Ch. Worm, *De veris caussis cur delectatos humanis carnibus et promiscuo concubitu christianos calumniati sint Ethnici,* dans Martini, *Thesaurus dissertationum,* in-8°, s. l., 1763, t. II *b.* — [2] Cf. Mamachi, *loc. cit.* (éd. Matranga), t. I, p. 135; Lucien, *De morte Peregrini,* 1615, p. 994. — [3] Minucius Félix, *Octavius,* c. IX, *P. L.,* t. III, col. 272. Cf. Justin, *Dial. cum Tryph.,* X, *P. G.,* t. VI, col. 496; *Apol.,* I, II, *passim, P. G.,* t. VI, col. 328 sq., 441 sq.; Athénagore, *Legat.,* n. III, *P. G.,* t. VI, col. 896; Théoph. d'Antioche, *Ad Autolic.,* l. III, c. IV, *P. G.,* t. VI, col. 1125; et la lettre des Églises de Lyon et de Vienne dans Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. I, *P. G.,* t. XX, col. 408. La réplique d'Octavius est importante pour l'histoire morale dans l'antiquité, mais principalement pour la persistance de la tradition judaïque : « Nous sommes si éloignés de verser le sang humain, dit-il, que nous nous abstenons même du sang des animaux dont la chair nous sert d'aliment. » Voy. Act., XV, 20. — [4] Minucius Félix, *loc. cit.* — [5] Cicéron, *De legibus,* III, 3 : *Salus populi suprema lex esto.* La même chose ailleurs : *Caiphas consilium dederat Iudæis : Quia expedit unum hominem mori pro populo.* Joa., XVIII, 14. — [6] G. Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum,* in-8°, Berlin, 1873, n. 64, 644, 922, 923, 935, 938, 943, 952, 987, 1073, 1377. Voy. *Acta Arvalium* dans Wilmanns, *loc. cit.,* t. II, p. 289. — [7] Spartien, *Adrianus,* 4, 8; Julius Capitolinus, *Albinus,* 12; Trebellius, *Valerianus,* 6; Vopiscus, *Aurelianus,* 9, 13; Treb. Pollion, *Claudius,* 7, 14; Ammien Marcellin, XV, 8; Henzen, *Inscript. antiquar. ampliss. collect.,* in-8°, Turici, 1856, n. 6501; Orelli, *Inscript. latinar. ampliss. collectio,* in-8°, Turici, 1828, n. 5192. Voyez aussi le nom de la république dans les textes législatifs : Ulpien, *Digest.,* L, XV, 1; IV, VI, 5; XXVIII, I, 18. Cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.,* t. I, p. 149 sq. Comparez l'exergue des monnaies en France en 1805. En face : Napoléon, empereur; au revers : République française. — [8] *Pro bono reipublicæ natus,* Mommsen, *Inscript. helveticæ,* in-fol., Turici, 1854, n. 312, 315, 316, 317, etc.; Mamertin, *Paneg. Maximi,* c. III. — [9] *De Republica,* I, 26. — [10] Cicéron, *Ad familiares,* I, 9, 25; *In Rullum,* II, II, 12; *De Republica,* II, 13, 17, 21; Tite-Live, VI, 41, 42; IX, 38, 39; XXVI, 2; XXVII, 22; Denys d'Halicarnasse, IX, 41, X, 4; Tacite, *Annales,* VI, XXII. — [11] Gaius, *Institutes,* I, 5; Ulpien, *Digest.,* I, IV, 6. — [12] Cicéron, *De Republica,* II, 13, 17, 21. — [13] Cicéron, *Ad familiares,* I, 9, 25. — [14] Ulpien, *Digest.,* I, V, 6; *Corp. inscr. lat.,* t. VI, n. 930; Wilmanns, n. 917; Orelli, *loc. cit.,* t. I, p. 567; Fustel de Coulanges, *loc. cit.,* t. I, p. 154, note 2. — [15] *Neque enim hic, ut gentibus quæ regnantur, certa dominorum domus,* Tacite, *Hist.,* I, 16. — [16] Tacite, *Hist.,* IV, 3; Dion Cassius, LXIII, XXIX; LXIV, VIII; LXVI, I; LXXIII, XII-XIII; Lampride, *Vie d'Alexandre Sévère,* 6-8; Jules Capitolin, *Verus,* 3. — [17] Fustel de Coulanges, *loc. cit.,* p. 154 sq. Voyez Lacour-Gayet, *Antonin le Pieux et son temps,* in-8°, Paris, 1888, c. II, tout entier, sur l'équilibre politique. — [18] Voyez l'exposé des droits de l'empereur dans Fustel de Coulanges, *loc. cit.,* p. 157 sq. Pour le culte des empereurs morts : Claude, Orelli, *loc. cit.,* n. 65, 3651; Vespasien, *ibid.,* n. 3853, Trajan, n. 65, 3898; Adrien, n. 3805; Septime-Sévère, n. 2204; Commode; Henzen, *loc. cit.,* n. 6052; cf. aussi n. 3135, 5580. Pour Antonin et Marc, voy. Jules Capitolin, *Pius,* 13, *Marcus,* 18.

rope de monarchie plus omnipotente que celle qui hérita de l'omnipotence de la République. On ne connut pas plus de limites à la puissance effective du prince qu'on n'en avait connu à la souveraineté théorique du peuple. Il ne fut pas nécessaire d'alléguer aux hommes un prétendu droit divin. La conception du droit populaire, poussée à ses dernières conséquences par le génie autoritaire de Rome, suffit à constituer la monarchie absolue ». Très habilement, les princes lièrent leur destinée à celle de l'État par lequel ils étaient et pour lequel ils voulaient être, au moins le disaient-ils. En l'an 12 avant Jésus-Christ, Auguste prit le titre de souverain pontife, et consacra dans la maison du Palatin un nouveau sanctuaire à Vesta [1]. Dès lors, à l'origine même du pouvoir nouveau, on confondit le foyer domestique du prince avec le feu de la République, image de la perpétuité de l'État [2].

Il n'y eut en cela ni substitution, ni fiction : comme les dernières grandes conquêtes étaient ou peu s'en faut contemporaines de l'empire, les provinces initiées soudain, après de longs déchirements intérieurs, au doux régime de la *paix romaine*, adoptèrent avec empressement toute la civilisation romaine, un peu au hasard, sans discernement de ce qui leur convenait et de ce qu'il fallait refuser [3]. L'Asie, la Gaule, l'Espagne ne se conduisirent pas autrement. Parmi tous les présents qu'on leur envoyait elles trouvèrent le culte de l'empereur, et elles ne furent pas des moins ferventes à le pratiquer. En Asie Mineure, le culte d'Auguste et de Livie était la religion dominante [4]. Ce culte, répandu dans tout l'empire, sauf à Rome, avait commencé en Espagne, à Tarragone [5], où l'on trouve aussi le premier temple consacré à l'Éternité [6]. Tarragone était la première ville de l'Espagne citérieure, et donnait le branle à tout le pays, comme Lyon, dans la Gaule, métropole administrative, politique, financière de trois provinces, sorte de ville fédérale dans laquelle le culte de Rome et d'Auguste formait le lien religieux d'une immense agglomération. En Grèce, en Égypte, en Afrique, dans la Grande Bretagne, la Pannonie, la Thrace, on trouve le même culte [7]. L'idée faisait son chemin : pour l'exprimer on créa une formule nouvelle, l'*æternitas imperii* [8], expression d'une amphibologie voulue qui pouvait s'appliquer au pouvoir du souverain aussi bien qu'au territoire qu'il gouvernait. Le foyer de Vesta devint ainsi le symbole non seulement de l'indestructibilité de l'État romain, mais de celle du principat [9]. Au moins à partir du IIe siècle, le feu, pris sans aucun doute à l'autel de la déesse, précédait en toute circonstance l'empereur, et était considéré comme l'insigne le plus caractéristique de sa puissance [10]. Certains empereurs paraissent avoir un peu répugné à cette apothéose [11], le sénat était moins réservé [12]; à partir du second siècle jusqu'à la fin du troisième, le dogme de la corrélation entre l'État et l'empereur s'affermit. L'Auguste participa aux privilèges de la *respublica*. Le terme *augustus* [13] devint le titre impérial [14] exclusivement réservé à l'empereur [15] et à ses successeurs.

Tout empereur fut donc un Auguste. Cela signifiait que l'homme qui gouvernait l'empire était un être plus qu'humain, un être sacré. Le titre d'empereur marquait sa puissance, le titre d'auguste sa sainteté [16]. Les hommes lui devaient la même vénération, la même dévotion qu'aux dieux [17].

[1] Mommsen, *Corp. insc. lat.*, in-fol., Berolini, 1893, t. I *a*, p. 317; *Comment. diurni*, 28 avril. — [2] G. Wissowa, dans l'*Hermès*, 1887, t. XXII, p. 44; *Die Sæcularfeier des Augustus*, in-8°, Marburgi, 1894, p. 9; cf Franz Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 436, et le livre classique sur cette question; E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, in-8°, Paris, 1891, p. 1-263, pour tout ce qui a trait au paganisme. — [3] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, l. I, c. VII. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 22-23; Strabon, XVII, III, 24; Tacite, *Ann.*, IV, LV. — [4] J. Eckhel, *Doctr. numm. vet.*, in-4°, Vindobonæ, 1792, t. VI, p. 101; Tacite, *Annal.*, IV, XXXVII, 55-56; VI, XV; Dion Cassius, LI, XX; *Corp. inscr. gr.*, t. II, n. 2696, 2943, 3524; t. III, 3990, 4016, 4017, 4031, 4238, 4240 *d*, 4247, 4266, 4363, 4379 *c, e, f, h, i, k*,; Le Bas., *Inscr. gr. et lat.*, in-8°, Paris, 1837, t. III, n. 621, 627, 857-859, 1611; Waddington, *Explic. des inscr.* de Le Bas, p. 207-208, 238-239, 376; Perrot, *De Galatia prov. rom.*, p. 129, 150 sq.; *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, exécutée en 1861*, in-fol., Paris, p. 31-32, 124; *Corp. inscr. atticarum*, t. III, n. 63, 253; Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2741, 3415, 3461, 3494; t. III, n. 4039; Waddington, *loc. cit.*, n. 1266. — [5] Tacite, *Ann.*, I, LXXVIII; Quintilien, *Inst. orat.*, VI, 3, 77; Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, in-8°, Leipzig, 1876, t. I, p. 258; E. Beurlier, *Le culte impérial*, 1891, p. 18, n. 5. Voyez encore *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2221, 2224, 2334, 3395, etc. Voyez aussi n. 2105, et encore n. 160, 397, 473, 2244, 3329, 4191, 4199, 4205, 4239, 4250. — [6] H. Cohen, *Monnaies*, in-8°, Paris, 1880 : Octave Auguste, n. 727; Tibère, n. 166; à Emerita, Auguste, n. 585-586; Tibère, n. 78-80. — [7] De Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1854, p. 467; A. de Barthélemy, *Les assemblées nationales dans les Gaules*, dans la *Revue des quest. hist.*, juillet, 1868, p. 14, 22; Ed. Beaudoin, *Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule narbonnaise*, in-8°, Paris, 1891; Tite-Live, *Epitome*, 137; Suétone, *Claude*, 2; Dion Cassius, LIV, XXXII; Orelli, *loc. cit.*, n. 1435, 1667; Auguste, n. 3796; Tibère, n. 699; Caligula, 753; Vespasien, Henzen, *loc. cit.*, n. 7421; Domitien, Orelli, *loc. cit.*, n. 789; Trajan, n. 1718; Antonin, cf. n. 204, 277, 401, 608, 805, 1989, 2389, 2489, 5208; Jullian, *Inscrip. de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1887, t. I, n. 1; Lebègue, *Épigraphie de Narbonne*, in-4°, Narbonne, 1887, p. 117; Orelli, *loc. cit.*, n. 2489; Wilmanns, *Exempla*, n. 104. Pour le *flamen* local, voy. Henzen, *loc. cit.*, n. 5997; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 3180, 3207; cf. p. 382, n. 6931; Mommsen, *Inscr. Helveticæ*, n. 3, 118, 119, 142; Grèce : Foucart, *Inscript. de Laconie*, n. 176, 179, 244; Égypte, Philo, *Legatio*, 22; Afrique : L. Renier, *Inscr. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 3915; Henzen, *loc. cit.*, n. 6901; Grande-Bretagne : Tacite, *Annal.*, XII, XXXII; XIV, XXXI; Henzen, *loc. cit.*, n. 6488; Pannonie : *Corp. insc. latin.*, t. III, n. 3343, 3485, 3626; Thrace : A. Dumont, *Inscr. de Thrace*, n. 29; cf. *Bull. de corr. hellénique*, 1882, p. 181; Mommsen, *Römische Staatsrecht*, in-8°, Leipzig, 1877, t. II, p. 732 sq.; Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, p. 443 sq.; éd. Wissowa, p. 463 sq. — [8] Suétone, *Nero*, 30; Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, Romæ, 1874, p. LXXXI, 66 apr. J.-C. Cf. *Scavi nel bosco sacro dei fratelli Arvali operati dai signori Ceccarelli. Relazione publicata da Guglielmo Henzen*, in-fol., Roma, 1868, avec planches lithographiques. Vota ann. 86, 87, 90; Henzen, *Act. Arval.*, p. 110. Même expression sur les monnaies : Cohen, Septime-Sévère, Caracalla et Géta, n. 5; Julie, Sept.-Sév. et Carac., n. 1-3; Julie, Carac. et Géta, n. 1-3; Géta, Sept.-Sév. et Carac., n. 1-2; Sept.-Sév. et Carac., n. 1; Philippe père, n. 12; Philippe fils, n. 6; Carus, n. 30-32. Cf. *Corp. insc. lat.*, t. II, n. 259. — [9] De là l'expression d'Hérodien, II, III, 1, à propos de Pertinax, proclamé empereur : ὁ δὲ ἐπείπερ ἱδρύθη ἐν τῇ βασιλείῳ ἑστίᾳ. — [10] F. Cumont, *loc. cit.*, p. 437 et notes 3, 4, 5. « La plus ancienne mention de cet usage se trouve dans Dion, LXXI, XXXV, 5, à propos de Marc-Aurèle : les dernières paraissent être le texte d'Eutychianus relatif à Julien, *Fragm. hist. gr.*, t. IV, p. 6, col. 2, μετὰ λαμπάδων βασιλικῶν, et Corippe, *De laud. inst.*, II, 299; cf. Beurlier, *loc. cit.*, p. 50. Cumont fait observer, p. 442, note 4, qu'il ressort des textes (Hérodien, II, III, 2, etc.) que le feu était porté devant les empereurs même pendant le jour, et il ne s'agit nulle part de flambeaux, mais de πῦρ ou de φῶς... » La coutume existait à Rome dès le temps des Antonins. Hérodien, I, VIII, 4; XVI, 4; II, III, 2; VI, 12; VII, VI, 2. — [11] Vespasien, voy. Cohen, *Monnaies*, t. II, p. 271, n. 1 et 2; Suétone, *Vesp.*, 22. — Titus : Cohen, *loc. cit.*, p. 342, n. 3. Claude interdit προσκυνεῖν αὐτῷ μήτε θυσίαν οἱ ποιεῖν. Dion, LX, 5. — [12] Cohen, *loc. cit.*, t. II, p. 299, n. 250, en 77 ou 78 ap. J.-C.; Titus : Cohen, t. II, n. 145, 146; Domitien : Cohen, t. II, n. 280, 281; Trajan : Cohen, t. III, p. 4, n. 9, 10, 11; t. VII, p. 434. — [13] Dion Cassius, LIII, XVI; Suétone, *Auguste*, 7. — [14] Henzen, *Inscr. antiq. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1856, n. 5393, 5400; Tibère, n. 5407; Néron, n. 5455 Adrien, n. 5580; Jules Capitolin, *Gordianus*, 8; Trebellius Pollion, *Claudius*, 4; Vopiscus, *Tacitus*, 4, *Numerianus*, 13. — [15] De même le titre d'Augusta était réservé à l'impératrice : Suétone, *Claude*, 2, *Néron*, 28, *Domitien*, 3; Tacite, *Annal.*, XII, XXVI; Jules Capitolin, *Pius*, 5. — [16] C'est ce que dit Ausone, Panégyrique de Gratien : *Potestate imperator, Augustus sanctitate.* — [17] *Imperator cum Augusti nomen accepit, tanquam præsenti et incorporali deo fidelis est præstanda devotio* (Végèce, édit. Lang, Lipsiæ, 1868, t. II, p. 5). Notons toutefois que l'empereur ne devenait dieu qu'après sa mort, s'il obtenait du Sénat la *consecratio*. La qualité d'Auguste s'acquérait le premier jour du principat et disparaissait le dernier jour. Elle était attachée à l'exercice effectif de la puissance tribunitienne.

Cette collation d'un titre religieux à un simple mortel peut étonner les hommes de nos jours, qui ne manquent guère d'y voir la preuve de la plus basse servilité. On devrait observer cependant que ni Tacite, ni Suétone, ni Juvénal, ni Dion Cassius, ne marquent par aucun indice que ce titre ait surpris les hommes de ce temps-là, moins encore qu'il les ait indignés. Des centaines d'inscriptions, fort librement écrites par des particuliers, attestent que les Romains et les provinciaux l'adoptèrent très vite.

Pour comprendre cela, il faut se reporter aux idées des anciens. Pour eux, l'État ou la Cité avait toujours été une chose sainte et l'objet d'un culte. L'État avait eu ses dieux et avait été lui-même une sorte de dieu. Cette conception très antique n'était pas encore sortie des esprits. Elle y régnait toujours, comme ces vieilles traditions auxquelles l'âme se plie sans savoir d'où elles viennent. Les contemporains de César Octavien trouvèrent naturel de transporter à l'empereur le caractère sacré que l'État avait eu de tout temps. L'État, en même temps qu'il mettait en lui toute sa puissance et tous ses droits, mit aussi en lui sa sainteté. Ainsi le prince fit partie de la religion nationale. Il y eut association religieuse entre l'État et l'empereur. Depuis longtemps des temples étaient élevés à l'État romain considéré comme dieu, *Romæ Deæ* [1]. On y joignit désormais l'empereur régnant, à titre d'*Augustus* [2]. La dédicace fut alors ROMAE ET AUGUSTO, « à Rome et à l'Auguste, » comme si l'on eût dit « à l'État qui est un Dieu et à celui qui, parce qu'il le représente, est un être sacré [3] ».

L'origine orientale du dogme politique de la divinité des empereurs ne fait plus de doute aujourd'hui [4]; il semble qu'on doive y rattacher plusieurs éléments destinés à rendre ce dogme manifeste. D'abord, la notion d'éternité, si étroitement unie à celle de la divinité, s'appliqua à tout ce qui approchait l'Auguste. « On parle de la *Virtus æterna Augusti*, de la *Victoria æterna* qu'il remporte, de la *Pax æterna*, qu'il maintient, de la *Felicitas æterna* que la protection céleste lui assure, et de la *Concordia æterna* qui règne entre lui, son épouse et ses parents [5]. » En si beau chemin on ne s'arrête plus. Au temps de Dioclétien, l'idée est parvenue à son dernier progrès. Auguste porte le titre de *Jovis* et d'*Hercules*; le cérémonial officiel de la cour impose l'adoration de l'empereur.

Les textes sur lesquels nous venons d'établir cet état de choses s'échelonnent depuis l'époque des Antonins [6] jusqu'à la fin de l'époque des persécutions; néanmoins il se pourrait que l'origine de ces notions remontât aux premières heures du christianisme, qu'elles fussent contemporaines dans les esprits du rêve d'empire oriental de Néron [7]. L'esprit romain n'était guère tourné à l'abstraction ou au symbolisme, il inventait peu, il calquait. Le feu de Vesta, devenu, depuis Auguste, l'emblème de la souveraineté et de l'éternité impériale, pourrait bien n'avoir été qu'un symbole emprunté aux anciens Perses [8]. Quoi qu'il en soit, le feu de Vesta n'était lui-même que le *simulacrum cælestium siderum* [9], il éveillait l'idée d'une relation plus haute pour la puissance souveraine, relation avec le feu céleste qui brille dans les astres. C'était encore une conception orientale que celle qui représentait les rois comme une image — pour quelques-uns peut-être même, une émanation — du Soleil sur la terre; nous la retrouvons dans la notion impériale à Rome. « *Sol* est non seulement le protecteur des empereurs (*conservator*) et leur compagnon (*comes*), mais entre eux et lui existe une relation mystique, mal définie, qui leur donne un caractère divin [10]. » Ce nouvel aspect du dogme se répandit dès le temps de Néron [11]; on en trouve des témoignages jusqu'au temps de Théodose [12], vers le milieu du IIIe siècle, depuis Gordien III, la figure de l'empereur s'identifie avec *Sol* lui-même [13].

Cette déification de l'empereur appartient, comme l'une de ses plus monstrueuses erreurs, à l'histoire de l'esprit humain, mais elle ne nous intéresse ici que dans ses conséquences politiques. L'empereur romain possédait en sa personne la *Majesté*, qui, dans l'ancienne langue de la république, désignait autrefois l'omnipotence de l'État [14]. Ainsi un parallélisme parfait tendait à faire partager aux empereurs tous les droits et tous les honneurs accumulés sur la ville de Rome par sept siècles de superstition. Non seulement ils se partagent la *Majesté*, mais encore l'*Invincibilité* [15], l'*Éternité* [16], la *Destinée* [17], et peu à peu ce n'est plus seulement la destinée de la ville, mais celle de l'empire tout entier qui est liée à la destinée d'Auguste. On tendait, et c'était logique, à donner à la divinité impériale son double caractère nécessaire : l'universalité et l'éternité [18].

On appelait le prince des noms les plus divers : « père et patron des peuples, » « leur espoir et leur salut, » le « pacificateur du monde », le « conservateur du genre humain », le « garant de toute sécurité » [19]. Par un revi-

[1] Sur les temples élevés à la ville de Rome, voir Polybe, XXXI, 16; Tite-Live, XLIII, 6; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, p. 462. — [2] Suétone, *Auguste*, 52 : *Templa in nulla provincia, nisi communi suo Romæque nomine recepit.* Dion Cassius, LI, XX. — [3] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, p. 162-164. — [4] F. Cumont, *loc. cit.*, p. 441; Beurlier, *loc. cit.* Voy. cependant R. Mowat dans le compte rendu de ce livre dans la *Rev. archéol.*, 1891, et *Bull. épigr.*, 1885-1886. — [5] F. Cumont, *ibid.*, p. 440. Chacun de ces termes est appuyé de plusieurs textes. — [6] Ce fut alors que l'autorité législative passa tout entière dans les mains du prince. Capitolin, *Pius*, 12. A partir de cette époque l'empereur a tout à sa disposition et ne s'occupe plus d'aucun contre-poids. Voir, par exemple, *Digest.*, XLVIII, VII, 7; *Code Justinien*, VI, XXXIII, 3; *Fragmenta Vaticana*, 195. — [7] Suétone, *Nero*, 40; cf. Tacite, *Ann.*, XV, XXXVI; *Hist.*, II, 9. — [8] Voir la démonstration dans Fr. Cumont, *loc. cit.*, p. 441 sq. : La similitude non seulement de l'observance des Césars avec la pratique des rois asiatiques, mais encore des croyances religieuses que l'une et l'autre expriment, est frappante, et l'on ne peut douter que les doctrines perses, plus ou moins transformées à l'époque hellénistique et adaptées en Italie aux habitudes indigènes, ont dès l'origine inspiré cette observance. Déjà Procope, *Bell. pers.*, II, 24, identifie le feu honoré par les rois iraniens avec la Vesta occidentale. — [9] Florus, I, II, 3. — [10] F. Cumont, *loc. cit.*, p. 444. Quelle ressemblance entre ce régime et la monarchie sous Louis XIV; tout s'y retrouve jusqu'au soleil et au testament cassé en Parlement. Ceci rappelle le *cælum decretum*, Tacite, *Annales*, I, LXXIII, par lequel, à la mort des empereurs, le Sénat décidait si les honneurs divins leur seraient accordés ou refusés. « Cette formalité, dit Fustel de Coulanges, avait un effet pratique de grande importance. Elle voulait dire, si les honneurs divins étaient accordés, que les actes du prince mort étaient ratifiés, et devenaient valables pour tout l'avenir, et si les honneurs divins étaient refusés, que tous les actes de son principat étaient frappés de nullité. » — [11] Beurlier. *Culte impérial*, p. 48-49. Cf. Blanchet, *Les monnaies romaines*, in-8°, Paris, 1896, p. 41. — [12] Fr. Cumont, *loc. cit.*, p. 444 sq. et notes 3, 4, et 1 de la page 445. — [13] Cohen, *loc. cit.* t. III, Gordien le Pieux, n. 11-15, 220, 221; Valérien père, n. 11-12; Gallien, n. 38-43, 50-51; Quintilien, n. 6; Aurélien, n. 52-53; Probus, n. 148; Carin, n. 54; Philippe père, n. 12; Philippe fils, n. 6; Tetricus fils, n. 6; Tetricus père, n. 41; Valabathe n. 2. — [14] Cicéron, *Divinatio in Cæcilium*, 22 : *civitatis majestas*; Tite-Live, III, 69 : *romana majestas*; Cicéron, *Pro Balbo*, 16; *Oratoriæ partitiones*, 30; *De inventione*, II, 17 : *majestas populi*. Voyez encore Tite-Live, II, 23; II, 36; VIII, 30 : *majestas consularis, majestas dictatoria*. — [15] Preller, *Les dieux de l'ancienne Rome*, trad. Dietz., in-8°, Paris, 1866, p. 256, n. 5. Cf. Ammien, XIV, VI, 3. — [16] Cohen, t. III, n. 460 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 1422; t. VII, n. 370, 392; t. VIII, n. 1427, 6965, 11912; *Bull. archéol.*, 1893, p. 189. — [17] Peter, dans Roscher, *Lexic. myth.*, t. I, p 1515 sq. — [18] Fr. Cumont, *loc. cit.*, p. 450, note 2. — [19] Orelli-Henzen, *Inscr. antiq. ampl. coll.*, in-8°, Turici, 1856, n. 606, 642, 712, 912, 1033 : *Patri patriæ*; n. 601, 1089 : *Fundatori pacis*; n. 323, 859, 1035 : *Pacatori orbis*. *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1760, 1969 : *Pacatori pacis*; n. 1071 : *Fundatori publicæ securitatis*; n. 1030 : *Restitutori orbis*; n. 795 : *Conservatori generis humani*; Orelli, *loc. cit.*, 1089, 1090 : *Restitutor libertatis publicæ*; Allmer, n. 31 : *Pacatori et restitutori orbis*; n. 32 : *Veræ libertatis auctor*. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5561, 5563, et voy. n. 5456; Orelli, n. 689 : *Saluti perpetuæ Augustæ libertatique publicæ populi romani. providentiæ Liberii Cæsaris Augusti nati ad æternitatem romani nominis*. Cf. Pline, *Hist. nat.*, l. XXV, II.

rement, peu justifié dans les faits, Rome et les provinces s'étaient prises à haïr les institutions républicaines dont l'empire avait hérité en les aggravant en réalité [1]. Les empereurs eurent le bénéfice de ce mouvement qui se soutint sans perdre presque rien de sa vivacité pendant des siècles [2]. Les sujets leur témoignaient non seulement du dévouement mais de l'affection, presque de la tendresse. Quand Caligula tombe malade, la foule, anxieuse, stationne la nuit autour du palais, certains offrent aux dieux leur vie pour sauver la sienne, et l'empereur guéri, ils tiennent leur engagement [3]. Quand il sort de Rome, on n'entend parler que de vœux faits aux dieux pour son retour [4]. A son avènement, les Romains immolèrent en son honneur plus de 160 000 victimes [5]. Les bons et les mauvais princes provoquent les mêmes manifestations. De simples particuliers qui n'ont jamais vu César se vouent « à la divinité et à la majesté » de Caligula, de Domitien, de Trajan, de Marc, de Septime-Sévère [6]; ils élèvent un temple, un autel aux dieux pour obtenir au prince santé, guérison, victoire. Des villes entières prennent de semblables engagements.

Nous avons encore la formule des habitants d'Aritium dans la Lusitanie [7] et celle des habitants de Narbonne [8].

Le culte de l'empereur n'était pas seulement public, les statuettes des empereurs avaient leur place entre les dieux pénates, Auguste, Livie, Marc-Aurèle eurent la leur dans ce sanctuaire intime de la famille [9]. Les impératrices étaient associées à cette superstitieuse adoration. Livie et Faustine eurent leur sacerdoce particulier [10]. Le sentiment de satisfaction qui avait accueilli l'avènement du nouveau régime explique cet empressement à l'égard de ses représentants; il faut ajouter que les manifestations si excessives qu'il provoqua furent spontanées [11]; le sacerdoce chargé de desservir le nouveau culte était recherché à l'égal des plus hautes dignités par les hommes considérables de chaque cité, ayant parcouru déjà toute la série des honneurs officiels [12]. Mais dans une société aussi profondément divisée qu'était le monde antique les grands et les humbles ne pouvaient prier ensemble. Il se forma donc dans chaque cité, « presque dans chaque bourgade, » des confréries en l'honneur d'Auguste, dont les prêtres annuels, au nombre de six, portaient le titre de « sévirs d'Auguste », *seviri Augustales* [13].

Dans l'état d'esprit du monde romain tourné à la superstition, la secte sur laquelle planait l'accusation d'athéisme était exécrable entre toutes. C'était celle qui retentissait de toutes parts contre les chrétiens : « On nous appelle athées, » écrit saint Justin [14]; et quelques années après : « On appelle les chrétiens athées et impies [15]. » « On nous accuse d'athéisme, » dit Athénagore [16]. On propose à l'évêque Polycarpe de crier : « A bas les athées [17]! » Lucien dit que le Pont est « rempli d'athées et de chrétiens [18] ». Vettius Epagathus interpelle un légat impérial : « Je demande qu'on me permette de plaider la cause de mes frères; je montrerai clairement que nous ne sommes ni athées ni impies [19]. » Au IIIe siècle Minucius Félix nomme l'athéisme parmi les accusations dirigées contre les fidèles [20]. Enfin au commencement du IVe siècle Licinius accuse Constantin d'avoir embrassé la foi athée [21].

Il est indispensable, si l'on veut bien entendre les documents, de se représenter la valeur des réponses faites par les chrétiens à leurs juges. En les lisant, nous n'éprouvons aucune difficulté pour entendre le langage des saints qui avaient la même foi religieuse que nous. Tout est clair pour nous là où il n'y avait qu'incohérence pour les contemporains non instruits de la foi chrétienne. Un préfet de la ville s'écrie pendant un interrogatoire : « Je n'y comprends plus rien du tout [22]; » des juges témoignent d'une inintelligence complète du sens caché des réponses qui leur sont faites, d'autres entament la controverse avec le désir avoué d'éclairer certains bruits qu'ils ont recueillis sur la religion chrétienne [23]. Il faut avoir cette remarque présente en lisant les interrogatoires afin d'interpréter comme devaient le faire des juges païens une réponse menaçante qui leur était fréquemment adressée. L'idée d'une vie future était généralement étrangère aux païens, dès lors la perspective invoquée d'un jugement suivi d'une peine éternelle leur apparaissait comme une menace déguisée, un cri séditieux vers une revanche dont la victime léguait l'exécution à ceux de son parti. A Smyrne, par exemple, l'évêque Polycarpe : « Tu me menaces d'un feu qui brûle une heure et s'éteint aussitôt. Ignores-tu le feu du juste jugement et de la peine éternelle qui est réservé aux impies [24]? » En Afrique, Saturus dit à la foule : « Remarquez bien nos visages, afin de nous reconnaître au jour du jugement, » et quand les condamnés défilèrent devant la loge du procurateur : « Tu nous juges, mais Dieu te jugera [25], » à propos de quoi le peuple s'exaspéra et réclama un supplément de torture. En Asie, l'évêque Acace réplique : « Comme tu auras jugé, tu seras jugé toi-même, et comme tu auras agi l'on agira envers toi [26]. » Certains interrogatoires contiennent des réponses d'une extrême vivacité. Il est plus d'un témoignage certain qui nous montre les chrétiens s'emportant en paroles acerbes contre les persécuteurs, lorsque

[1] Tacite, *Annales*, I, II; Velleius, II, 126; Dion Cassius, LVI, XLIV. Voyez Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de la France*, t. I, p. 173, et tout le c. II du l. II : Comment le régime impérial fut envisagé par les populations; G. Boissier, *La religion romaine*, l. I, c. II, III, in-8°, Paris, 1874. — [2] Dion Cassius, LIV, XXXII : Τῆς ἑορτῆς (à Lyon) ἣν και νῦν περὶ τὸν τοῦ Αὐγούστου βωμὸν τελοῦσι. — Orelli, *loc. cit.*, n. 184, 660, 4018; Henzen, *loc. cit.*, n. 5233, 5965, 5966, 5968, 6944, 6966. G. Boissier, *loc. cit.*, l. I, c. II, 5. — [3] Suétone, *Caius*, 14, 27. — [4] Suétone, *ibid.*, 14. — [5] Suétone, *ibid.*, 14. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1851, 1782, 2391, 4323, 4347; Mommsen, *Inscript. helveticæ*, in-fol., Turici, 1854, n. 133; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4218, 4219; G. Brambach, *Corp. inscr. Rhen.*, in-4°, Elberf., 1867, n. 439, 692, 693, 711, 721; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1115, 1171, 1673, 2071. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 172 : Orelli, *loc. cit.*, n. 3665. — [8] Lebègue, *Épigraphie de Narbonne*, in-4°, Narbonne, 1887, p. 117; Orelli, n. 2489; G. Wilmanns, *Exempla inscr. lat.*, n. 104; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 530. Ce texte est donné et commenté en partie par Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. I, p. 180, note 2. Lebègue, n. 42, 44; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 935. — [9] Tacite, *Annal.*, I, LXXIII; Jules Capitolin, *Marcus*, 18. Cf. Dion Cassius, LVIII, IV. Voyez Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. I, p. 186. — [10] Jules Capitolin, *Marcus*, 26. Cf. Orelli-Henzen, *loc. cit.*, n. 878, 3253, 3365, 5472. — [11] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, p. 185, note 1. — [12] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, p. 285, note 2; G. Boissier, *La religion romaine*, l. I, c. II, 4; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 3288. — [13] A Lyon, Orelli, *loc. cit.*, n. 194, 2322, 4020, 4077, 4242; Henzen, n. 5231, 7256, 7260; à Vaison, Henzen, n. 5222; à Arles, Orelli, n. 200; à Avenches, Orelli, n. 372, 375, Henzen, n. 6417; à Nîmes, Orelli, n. 2298, Henzen, n. 5231; à Genève, Orelli, n. 360; à Vienne, Allmer, *Inscr. de Vienne*, in-8°, 1875, t. II, p. 300; à Cologne, Brambach, *loc. cit.*, n. 442; à Trèves, *ibid.*, 804, « et dans presque toutes les villes de la Narbonnaise, *Corpus*, t. XII, p. 940, et des trois Gaules. » C. Jullian, dans Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. I, p. 186, note 1. Cf. Egger, *Examen critique des historiens d'Auguste*, 2e appendice, in-8°, Paris, 1844; Henzen, *Annales de corresp. archéol.*, 1847. — [14] Justin, *Apol.*, I, 6, *P. G.*, t. VI, col. 336. — [15] *Apol.*, II, 3, *P. G.*, t. VI, col. 448. — [16] Athénagore, *Legat. pro Christ.*, 3, *P. G.*, t. VI, col. 896; cf. E. Beurlier, *Le culte impérial*, VIe partie : Les dissidents du culte impérial, 2, les chrétiens, p. 271 sq. — [17] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, XV, *P. G.*, t. XX, col. 310. — [18] Lucien, *Alexander*, 25, 38. — [19] Eusèbe, *H. E.*, V, I, *P. G.*, t. XX, col. 408. — [20] *Octavius*, 8, 10, *P. L.*, t. III, col. 266, 274. — [21] Eusèbe, *Vit. Constantini*, II, 5, *P. G.*, t. XX, col. 984. — [22] *Acta Apollonii*; F. Conybeare, *The Armenian apology and acts of Apollonius and other monuments of early christianity*, in-8°, London, 1896, p. 45. — [23] *Acta Scillitanorum*; Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 79 sq.; *Passio Phileæ*, *ibid.*, p. 549; *Acta Acatii*, *ibid.*, p. 139. — [24] *Passio Polycarpi*, X, *ibid.*, p. 32. — [25] *Passio Perpetuæ et Felicitatis*, XVIII, *ibid.*, p. 94. — [26] *Acta disputationis Acatii*, III, *ibid.*, p. 141.

leur indignation ne se traduisait pas, comme l'affirme Prudence, par des actes matériels :

Martyr ad ista nihil : sed enim
Infremit inque tyranni oculos
Sputa jacit [1] :...

Voici les paroles de saint Cyprien au proconsul Démétrianus : « Si je me suis tu devant ta voix impie et tes aboiements contre Dieu, c'est que le Seigneur nous ordonne de garder dans notre cœur la vérité sainte, et de ne la pas exposer aux outrages des chiens et des pourceaux [2]. » Et le diacre Pontius rappelle et glorifie cette invective : « Si, au lieu d'être exilé d'abord, le saint, dit-il, eût immédiatement subi le martyre, qui eût triomphé des païens en leur rejetant les blasphèmes dont ils nous poursuivent [3] ? »

C'est principalement aux armées que se produisent les cas de révolte ouverte provoqués par la qualité de chrétien. C'est la seule raison que donne Maximilien pour se dérober à la conscription, Dasius pour refuser le titre de roi des Saturnales, et aussi le soldat à propos duquel Tertullien écrivit le traité *De la couronne* et qui repoussa le *donativum.* La susceptibilité des juges en tout ce qui se rapportait à la personne des empereurs grandissait de plus en plus [4]. Procope, Alphée et Zachée, d'autres encore, sont condamnés pour une parole à double sens, mais ce ne sont là que des équivoques provoquées à plaisir; il y a un cas de révolte formelle contre les empereurs accompagné d'invectives violentes contre leur personne. Les martyrs Taraque, Probe et Andronic subirent plusieurs interrogatoires que l'on résume ici : « Frappez-le sur la bouche pour avoir dit que les empereurs se trompent. — Je le dis et je répète, ils se trompent car ils sont hommes. » A Andronic : « Honore nos princes et nos pères, en te soumettant aux dieux. — Vous les appelez bien vos pères, car vous êtes les fils de Satan. » A Taraque : « Sacrifie aux dieux qui gouvernent tout. — Il n'est bon ni pour nous, ni pour eux, ni pour ceux qui leur obéissent, que le monde soit gouverné par des êtres qu'attend le feu éternel. » A Andronic : « Tête scélérate, oses-tu maudire les empereurs qui ont donné au monde une si longue et si profonde paix? — Je les maudis et je les maudirai, répondit le martyr, ces fléaux publics, ces buveurs de sang, qui ont bouleversé le monde. Puisse la main immortelle de Dieu, cessant de les tolérer, châtier leurs amusements cruels, afin qu'ils apprennent à connaître le mal qu'ils ont fait à ses serviteurs [5]. » Aucun texte ne fournit quelque chose d'aussi fort que ces saintes indignations, et il faut plaindre ceux dont l'âme timide a cherché à pallier l'audace des hommes qui se livrèrent à ces invectives dignes des plus beaux jours des prophètes d'Israël. « C'étaient, dit saint Augustin, les flèches de Dieu, lancées par les saints à la face de ceux qui les faisaient comparaître. »

Les sources écrites que nous possédons pour la période des persécutions contiennent un grand nombre de faits qui corroborent ceux que l'on vient de réunir. Il semble difficile de se dérober à cette conclusion, que les chrétiens eurent dans tout l'empire l'apparence de rebelles et de sacrilèges, au jugement de leurs ennemis. A tel point, que Domitien supposa quelque compétition à l'empire, et prit l'alarme de ce règne de « Chrestos » qu'on disait si proche [6]. Un demi-siècle plus tard, mêmes alarmes auxquelles répond saint Justin par ces mots : « Si vous nous entendez dire que nous attendons *le Règne,* vous imaginez qu'il s'agit de quelque chose de terrestre et d'humain [7]. » Sous Dioclétien la méprise subsiste : un martyr répond à l'interrogatoire : « Ceux-là se montrent fidèles et dévoués au Roi suprême qui accomplissent ses commandements et savent mépriser la torture. » — « De quel roi parles-tu ? » demande le magistrat [8]. On demande à un martyr le lieu de sa naissance : « Jérusalem, » répond le fidèle adoptant le langage mystique. Le juge, qui ne connaît qu'Ælia Capitolina, s'agite, s'inquiète, flaire un complot dans lequel les chrétiens doivent fonder une ville rivale et ennemie de Rome [9].

A l'exemple de Jésus, saint Paul, saint Pierre, saint Luc, saint Clément se montrent loyalistes irréprochables [10], mais les protestations de dévouement à l'empire laissaient les païens sceptiques : « Que celui qui nie être chrétien prouve son dire par des actes, écrit Trajan, c'est-à-dire en adressant des supplications à nos dieux ! » et encore : « Tu profites des lois romaines, tu dois aimer nos princes. — Qui donc aime l'empereur autant que les chrétiens? Nous prions tous les jours pour lui, demandant à Dieu de lui donner une longue vie, un gouvernement juste, un règne paisible; nous prions ensuite pour le salut des soldats et la conservation de l'empire et du monde [11]. — Je te loue de ces sentiments; mais, afin que l'empereur en connaisse la sincérité, offre-lui avec nous un sacrifice [12]. » Quant à ces prières, elles ne pouvaient être, aux yeux des païens, qu'un dernier blasphème et une révolte ouverte. En effet, il s'agissait bien moins de prier pour l'empereur que de prier l'empereur; cette distinction fut établie pratiquement de très bonne heure : « J'ai cru devoir les faire relâcher, quand ils ont invoqué après moi les dieux et qu'ils ont supplié par l'encens et le vin votre image, » écrivait Pline à Trajan [13].

Enfin, il importe de rappeler que les paroles de Tertullien sur le loyalisme des chrétiens [14], l'insistance de cet écrivain et de plusieurs contemporains à rappeler leurs prières pour l'empereur et les différents corps de l'État ne s'explique pas sans des reproches de trahison formulés contre la secte des chrétiens [15].

Il y a plus. Des livres s'écrivaient, se colportaient parmi les chrétiens qui renfermaient des attaques d'une extrême violence contre le pouvoir sous couleur d'une revanche certaine. Ceux qui savaient lire entre les lignes croyaient pouvoir interpréter dans le sens de l'opinion populaire ces paroles de Tertullien : « S'il nous était permis de rendre le mal pour le mal, une seule nuit et quelques flambeaux, c'en serait assez pour notre vengeance [16]. » Beaucoup se résignaient avec peine à l'attitude imposée : « J'en sais un grand nombre qui, sous le poids des maux et des violences, aspireraient à se ven-

[1] *Peristeph.*, hymn. III, S. Eulaliæ, § 126-128, *P. L.*, t. LX, col. 349. — [2] *Liber ad Demetrianum*, § 1, *P. L.*, t. IV, col. 563. — [3] *Vita et passio S. Cypriani*, c. VII, *P. L.*, t. III, col. 1547. — [4] « Ce qu'était le crime de lèse-majesté, nous le savons par plus d'un témoignage. La révolte, les actes violents ne le constituaient pas seuls. Un mot imprudemment murmuré (Paul, *Sentent.*, V, XXIX, 1; Arnobe, *Adv. gentes*, IV, 34, *P. L.*, t. V, col. 1069), une parole contre cette *felicitas temporum* que les textes, les inscriptions, les médailles impériales proclament et vantent sous tant de règnes, c'en était assez pour courir à la mort. » E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* in-8°, Paris, 1893, p. 54. — [5] *Acta Probi, Tarachi et Andronici,* VII, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 473. — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.,* III, XIX, *P. G.*, t. XX, col. 252. — [7] Justin, *Apol.,* I, 11, *P. G.*, t. VI, col. 341. — [8] *Passio S. Pollionis*, 2, dans Ruinart, *Acta sinc.,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 436. — [9] Eusèbe, *De martyrib. Palæst.,* c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1054. — [10] Rom., XIII, 1-7; I Petr., II, 13 sq.; IV, 14-16; Clem., *I ad Corinth.*, 61, dans J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers,* in-8°, London, 1890, t. II *b*, p. 179; Act., XIII sq. passim. — [11] Voy. J. Bingham, *Origines,* in-8°, Oxford, 1855, t. V, p. 308-309. — [12] *Acta disputationis Achatii,* I, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 139. — [13] Pline, *Epist.*, X, 97. — [14] Tertullien, *Apol.*, XXXV, *P. L.*; t. I, col. 514, 775. — [15] Cf. W. J. Mangold, *De Ecclesia primæva pro Cæsaribus ac magistratibus preces fundente*, in-4°, Bonnæ, 1881, p. 10, et J. Bingham, *loc. cit.* — [16] Tertullien, *Apolog.*, XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 524. « Lisez nos livres, disent Tertullien, *Apol.*, XXXI, *P. L.*, t. I, col. 507, et Théophile, *Ad Autolyc.*, I, 14, *P. G.*, t. VI, col. 1044, ils ne sont cachés à personne. »

ger sur l'heure. Qu'ils n'en fassent rien, car le Seigneur a dit : Attendez mon jour, je rassemblerai les nations et les rois et je les accablerai de ma colère. Ce jour paraîtra un gouffre de feu et les méchants seront consumés comme la paille [1]. » « Notre patience, écrivaient les Pères, nous vient de la certitude d'être vengés [2], elle amasse des charbons ardents sur la tête de nos ennemis [3]. » « Quel grand jour que celui où le Très-Haut comptera ses fidèles, enverra les coupables aux enfers et jettera nos persécuteurs dans l'abîme des feux éternels [4]. » « Quel spectacle grandiose, quelle joie, quelle surprise, quels éclats de rire. Que je triompherai à contempler, gémissants dans les ténèbres profondes, avec Jupiter et leurs adorateurs, ces princes, si puissants, si nombreux, que l'on disait reçus au ciel après leur mort ! Quel transport de voir les magistrats, persécuteurs du saint nom de Jésus, consumés par des flammes plus dévorantes que celles des bûchers allumés pour les chrétiens [5] ! »

Une inscription découverte il y a peu d'années dans la petite ville d'Arykanda en Lycie montre avec quelle bonne foi, les habitants de ces cantons arriérés demandaient la mort des contempteurs des dieux dont l'impiété tenait suspendus sur le pays les châtiments divins

Quamcumque munific]ENTIAM VOL[etis pro hoc [vestro pio
proposito pet]ERE IAM NVNC HO[c facere et ac- [cepisse
vos credere li]CET IMPETRATVRI E[am sine mora [quæ
in omne ævum t]AM NOSTRAM IVXTA DEOS I[m- [mortales pie
tatem testabi]TVR QVAM VERO CONDIGNA [PRA[emia vos es-
se a nostra cl]EMENTIA CONSECVTOS LIBERIS [AC PO[steris
declarabit].
Τοῖς σωτῆρσιν]ΠΑΝΤΟC ΑΝΘΡΩΠΩΝ ЄΘΝΟΥC [ΚΑΙ ΓΕΝΟΥC
Σεβαστοῖς Και]CΑΡCΙΝ ΓΑΛΕΡ ΟΥΑΛΕΡ ΜΑΞΙ- [ΜΕΙΝΩ ΚΑΙ
Κωνσταντείνῳ]ΚΑΙ ΟΥΑΛΕΡ ΛΙΚΙΝΝΙΑΝΩ ΛΙΚΙΝ- [ΝΙΩ ΠΑΡΑ ΤΟΥ
Λυκίων καί Π]ΑΝΦΥΛΩΝ ΕΘΝΟΥC ΔΕΗCΙC ΚΑΙ [ΙΚΕCΙΑ ΕΡΓΟΙC ΑΠΟ
δεδωκότων τ]ΩΝ ΘΕΩΝ ΤΩΝ ΟΜΟΓΕΝΩΝ [ΥΜΩΝ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑC
πᾶσιν, ὦ θειό]ΤΑΤΟΙ ΒΑCΙΛЄΙC ΟΙC Η ΘΡΗCΚЄΙΑ [ΜΕΜΕΛΕΤΗΤΑΙ
αὐτῶν ὑπὲρ τῆ]C ΥΜΩΝ ΤΩΝ ΠΑΝΤΑ ΝΕΙΚΩΝ- [ΤΩΝ ΔΕCΠΟΤΩΝ
αἰωνίου σω]ΤΗΡΙΑC ΚΑΛΩC ЄΧЄΙΝ ΕΔΟΚΙΜΑ- [CΑΜΕΝ ΚΑΤΑΦΥΓΕΙΝ
πρὸς τὴν ἀθά]ΝΑΤΟΝ ΒΑCΙΛΕΙΑΝ ΚΑΙ ΔΕΗΘΗΝΑΙ [ΤΟΥC ΠΑΛΑΙ
μανικοὺς Χρι]CΤΙΑΝΟΥC ΚΑΙ ΕΙC ΔΕΥΡΟ ΤΗΝ [ΑΥΤΗΝ ΝΟCΟΝ
διατηροῦντά]C ΠΟΤΕ ΠΕΠΑΥCΘΑΙ ΚΑΙ ΜΗΔΕΜΙΑ [CΚΑΙΑ ΤΙΝΙ ΚΑΙ
νῇ θρησκείᾳ]ΤΗΝ ΤΟΙC ΘΕΟΙC ΟΦΕΙΛΟΜΕΝΗΝ [ΠΑΡΑΒΑΙΝΕΙΝ
Τοῦτ' ἂν εἰς]ΕΡΓΟΝ ΑΦΙΚΟΙΤΟ ΕΙ ΥΜΕΤΕΡΩ [ΘΕΙΩ ΚΑΙ ΑΙΩΝΙΩ
νεύματι π]ΑCΙΝ ΚΑΤΑCΤΑΙΗ ΑΠЄΙΡΗCΘΑΙ ΜΕΝ [ΚΑΙ ΚΕΚΩΛΥCΘΑΙ
ἐξουσία]Ν ΤΗC ΤΩΝ ΑΘΕΩΝ ΑΠЄΧΘΟΥC ΕΠ[ι]- [ΤΗΔΕΥCΕΩC
πάντας δὲ τ]Η ΤΩΝ ΟΜΟΓΕΝΩΝ ΥΜΩΝ ΘΕΩΝ [ΘΡΗCΚΕΙΑ CΧΟΛΑ
ζειν ὑπὲρ]ΤΗC ΑΙΩΝΙΟΥ ΚΑΙ ΑΦΘΑΡΤΟΥ ΒΑCΙ- [ΛΕΙΑC ΥΜΩΝ ΟΠΕΡ
πλεῖστον συμ]ΦΕΡΕΙΝ ΠΑCΙΝ ΤΟΙC ΥΜΕΤΕΡΟΙC [ΑΝΘΡΩΠΟΙC ΠΡΟΔΗΛΟΝ
ЄCΤΙΝ

Nous appellerions cette inscription, dans notre langage moderne, une « affiche officielle ». Elle réclame quelques mots d'explication. L'empereur Galère avait rendu à ses derniers moments, † 30 avril 311, la liberté aux chrétiens; son successeur Maximin provoqua les cités et les provinces de l'empire à demander la reprise de la persécution. Leurs pétitions et les rescrits envoyés en réponse étaient affichés dans des lieux publics. Les pétitions étaient en grec et les rescrits en latin. Eusèbe a traduit et reproduit presque en entier celui qui fut adressé aux Tyriens [1]. Nous donnons maintenant la traduction de la pétition des habitants d'Arykanda :

« Aux sauveurs de tout le genre humain, aux dieux augustes, césars, Galérius, Valérius, Maximinus, Flavius, Valerius Constantinus, Valerius Licinnianus Licinius, supplique adressée par le fidèle peuple des Lyciens et Pamphyliens.

« Les dieux vos congénères, illustres empereurs, ayant toujours comblé de faveurs manifestes ceux qui ont leur religion à cœur et les prient pour la santé de nos maîtres invincibles, nous avons cru bon de recourir à votre immortelle majesté et de lui demander que les chrétiens, depuis longtemps rebelles et ne cessant pas de l'être, soient enfin réprimés et ne transgressent plus par leurs absurdes nouveautés le respect que l'on doit aux dieux. Ce résultat serait atteint, si, par un divin et éternel décret, on interdisait et on empêchait leurs observances impies et qu'on les forçât de pratiquer le culte des dieux vos congénères et de les invoquer pour votre éternelle et incorruptible Majesté, ce qui profiterait évidemment au bien de tous vos sujets [7]. »

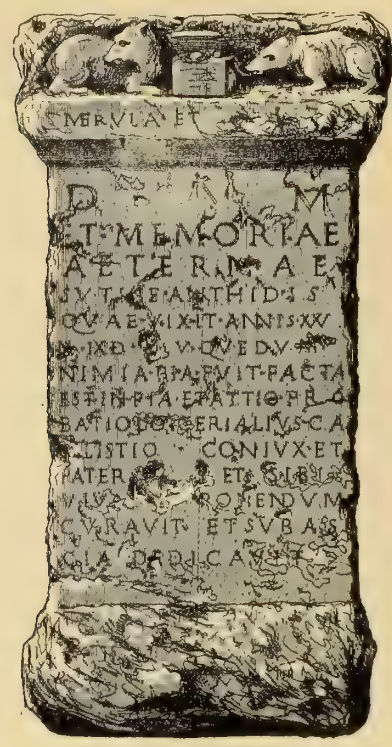
A l'accusation d'athéisme et de lèse-majesté se rapporte celle d'impiété.

Un marbre antique de Lyon vient trop à ce sujet pour que nous songions à l'en écarter. Il s'agit d'une épitaphe sur laquelle on a beaucoup disputé [8] et qui contient une formule digne d'attention (fig. 61).

Ces mots : *que dum nimia pia fuit facta est inpia* (*quæ dum nimis pia fuit, facta est impia*), nous paraissent devoir s'entendre ainsi; Cerialius Callistio le mari païen fait observer que sa jeune femme était trop

[1] S. Cyprien, *De bono patientiæ*, 21-22, *P. L.*, t. IV, col. 660. — [2] S. Cyprien, *loc. cit.*, et *Exhort. mart.*, XI, XII, *P. L.*, t. IV, col. 691, 700; *Ad Demetr.*, 17, 24, *P. L.*, t. IV, col. 576, 581. — [3] Tertullien, *De fuga*, 12, *P. L.*, t. II, col. 135. — [4] S. Cyprien, *Epist.*, LVI, *Ad Thibarit.*, 10, *P. L.*, t. IV, col. 367. — [5] Tertullien, *De spectac.*, 30, *P. L.*, t. I, col. 735; S. Cyprien, *Ad Demetr.*, 24, *P. L.*, t. IV, col. 581. Ajouter le fait de déchirer un édit. Voy. Le Blant, *Les perséc. et les martyrs*, c. XI. — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IX, VII, *P. G.*, t. XX, col. 809; cf. Lactance, *De mortibus persecutorum*, 36, *P. L.*, t. VII, col. 251. *Indulgentiam Christianis... datam tollit subornatis legationibus civitatum quæ peterent ne intra civitates suas Christianis conventicula extruere liceret, ut quasi coactus et impulsus facere videretur quod erat sponte facturus.* — [7] Th. Mommsen, dans *Archæologisch-epigraphischen Mittheilungen aus Oesterreich*, 1893, t. XVI, p. 93 sq., 108; R. Cagnat, dans la *Revue archéol.*, 1893, IIIe série, t. XXI, p. 225, n. 11; L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 15 avril 1893, t. XIV, p. 157; E. Preuschen, *Analecta kürzere Texte zur Gesch. der Altenkirche und des Kanons*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 87; A. Wagener, *Un nouveau document d'histoire religieuse*, dans *Revue de l'Inst. publ. de Belgique*, 1894, fasc. 3. — [8] I. Spon, *Recherche d'antiquités*, in-8°, Lyon, 1673, p. 86; Colonia, *Hist. littér. de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1847, t. I, p. 264; Manni, *Principi della relig. crist. in Firenze*, Florence, 1764, p. 2; Artaud, *Deuxième notice*, in-8°, Lyon, 1816, p. 17; Orelli, *Inscr. lat., selectar. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4651; Greppo, *Lettre à M. le docteur Labus sur une inscription funéraire du Musée de Lyon, qui paraît avoir appartenu à une femme chrétienne*, in-8°, Lyon, 1838; de Boissieu, *Inscript. antiques de Lyon*, c. XIV, n. 39, in-4°, Lyon, 1846-54, p. 496-498; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4402.

dévote aux dieux, car elle a fini par ne l'être plus du tout. Greppo interprétait *nimis pia* comme désignant la foi chrétienne de la jeune femme, il semble préférable de



61. — Marbre de Callistius.
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 496.

laisser au mot *pia* la valeur qu'il avait dans la bouche des païens, puisque c'est un païen qui parle ici, et donner à IMPIA le sens qu'il avait pour ces mêmes hommes à qui, nous l'avons fait voir déjà, il servait à désigner les chrétiens.

VI. L'ACCUSATION D'INDOLENCE OU D'INDIFFÉRENCE POLITIQUE [1]. — L'année 410 de notre ère fut marquée par un événement fort grave. Rome fut prise. Ceci annonçait bien des choses pour l'avenir et préludait à la ruine de l'empire. Plusieurs allèrent répétant que l'abandon et le mépris des dieux de l'empire était cause d'un si grand désastre. A l'époque où on la colportait, l'objection était assez spécieuse pour que le plus solide esprit de ce temps consacrât un long travail à sa réfutation. Le travail nous est resté, c'est la *Cité de Dieu,* composée par saint Augustin de 413 à 426. Après un si long temps écoulé nous ne croyons pas qu'il faille réfuter des arguments que nul ne présente plus sérieusement; ce qui reste digne de recherche, c'est le fondement que pouvaient avoir dans les esprits à l'époque où elles ont été formulées, les accusations portées contre le christianisme d'être responsable de la ruine de l'empire. Il s'agit ici de l'état d'esprit, non de la masse ignorante et crédule, mais des hommes distingués et puissants dont l'opinion et les actes réglaient les destinées de Rome. Ils avaient une conception sociale qui différait à peine de la conception antique. La cité est l'unité d'action, pour le culte, pour la guerre, pour le commerce. On a son Olympe municipal, sa milice, son industrie spéciale. C'est, s'il est permis de parler ainsi, la règle des trois intérêts. En créant l'empire on avait remédié tant bien que mal au trouble qu'apportait l'institution dans la conception municipale, on avait accueilli tous les dieux au calendrier après délibération du sénat. Pour chacun d'eux, on avait formé des légions en nombre suffisant pour défendre le territoire, on avait développé l'activité commerciale en ouvrant à nombre de petites villes des débouchés, où elles accédaient grâce aux routes impériales. Ce n'était, en définitive, qu'une simple extension du système antique; ainsi, rien n'étant changé, tout allait bien et, tout allant bien, pourquoi ne pas tout conserver? Le christianisme changeait tout cela parce qu'il était vraiment un catholicisme, une religion unique. Dès lors, plus de distinctions municipales, mais un intérêt *catholique* en toutes choses : si l'on veut, une fraternité universelle. Au moment où la religion antique devenait manifestement insuffisante, le christianisme s'offrait comme le candidat des intérêts religieux de l'humanité et loin de se désintéresser de la politique, il semblait ne comprendre sa mission qu'à l'aide de la remise entre ses mains du pouvoir civil.

Mais au IVe siècle, il y avait trois religions en présence, avec ce caractère d'universalisme : le christianisme, la religion de Mithra et celle de Sérapis. Entre ces trois formes de conquête religieuse du monde romain, la concurrence remontait non au temps où la religion chrétienne devint la religion de l'empire, mais bien plus tôt, au IIe siècle environ. Celui de ces trois cultes qui paraît s'être le mieux accommodé du système romain, fut celui de Mithra; les prêtres de Sérapis avaient parfois à souffrir beaucoup de brutalités, de la part des partisans de la religion romaine, mais ce furent incontestablement les disciples du Christ qui montrèrent le plus d'éloignement pour les « dieux des gentils ». Lorsque, par un revirement de fortune inouï, l'empereur fonda l'empire chrétien, il restait encore bien des sujets sur lesquels l'accord n'était pas fait; cependant, l'Église s'était départie, pendant trois siècles de luttes, de plusieurs principes dont l'austérité primitive avait été tempérée de nécessaires concessions.

« Il est impossible, écrivait Tertullien, d'être à la fois César et chrétien [2]. » Cependant Constantin cumulera le titre de *Pontifex maximus* [3] avec celui d'évêque du dehors. On a cherché une cause de la désagrégation du vieil édifice romain dans son abandon par les empereurs, mais il faut constater avec quelle délicatesse, quels retours en arrière ceux-ci se séparèrent progressivement du culte qui les avait faits ce qu'ils étaient. Ce n'est que peu à peu qu'on empiète sur le terrain réservé de l'idolâtrie, et les mesures prises à son égard sont quelquefois des chances de vie qu'on lui offre. En 319 et en 321, trois rescrits et un édit imposent à l'exercice de l'aruspicine des obligations conformes à ses rites consacrés [4]. Des lois et rescrits de 313, 319, 320 exemptent le clergé chrétien des charges municipales [5], exemption dont jouissaient les prêtres païens [6]. En 321, permission de tester en faveur des églises catholiques [7] par extension de ce qui se pratiquait à l'égard des temples [8]; la même année, une loi impose aux juges, aux particuliers, aux corporations, le chômage du dimanche [9], ce qui met les fêtes chrétiennes sur le pied des *feriæ* païennes qui exigeaient le repos [10]. L'édit de réparation adressé aux

[1] Voy. Greppo, *Trois mémoires sur l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, in-8°, Paris, 1840, p. 143-151. Nous retrouvons cette accusation portée contre Philippe l'Arabe : Διὰ τὴν Φιλίππου περὶ πάντα ἐκμέλειαν. Zosime, *Hist.*, éd. Mendelssohn, Leipzig, 1887, p. 20 sq. — [2] Tertullien, *Apolog.*, XXI, *P. G.*, t. I. col. 339. — [3] Zosime, *Hist.*, IV, 36; Eckhel, *Doctr. num. vet.*, in-4°, Vindobonæ, 1796, t. VIII, p. 76; Orelli, *loc. cit*, n. 1080. — [4] *Cod Theod.*, IX, XVI, 1, 2. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, VII, *P. G.*, t. XX, col. 893; *Cod. Theod.*, XVI, II, 1, 2, 7, — [6] Cicéron, *Acad.*, II, 38, 121; Tite-Live, IV, 54; Plutarque, *Numa*, 14; Denys d'Halic., IV, 62, 74; Aulu-Gelle, X, 15; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, 4206-4208. *Lex coloniæ Genetivæ*, 66, dans l'*Ephem. epigr.*, t. III, p. 101. — [7] *Cod. Theod.*, XVI, II, 4. — [8] *Digeste*, XXXIII, I, 20 ; II, 16,17; XXXV, II, 1. — [9] *Cod. Just.*, III, XII, 2. — [10] Cicéron, *De legib.*, II, 19, 29.

anciens sujets de Licinius (323-324) ne contient aucun article qui avantage le culte chrétien aux dépens de l'ancien culte, — sauf les restitutions de droit pour les confiscations sorties de la persécution, — mais ici les païens se trouvaient réduits à la même condition que le fisc impérial lui-même [1]. Dans une proclamation de la même époque, Constantin s'adressant à Dieu parle ainsi : « Je veux que ton peuple vive en paix et en concorde, pour le commun avantage du genre humain. Que ceux qui sont encore impliqués dans l'erreur de la gentilité jouissent de la même paix et du même repos que les fidèles. Cette reprise des bons rapports mutuels pourra beaucoup pour ramener les hommes dans la vie droite. Que personne donc ne fasse de mal à personne. Que chacun suive l'opinion qu'il préfère. Il faut que ceux qui pensent bien soient persuadés que ceux-là seuls vivront dans la justice et la pureté, que tu as toi-même appelés à l'observation de tes saintes lois. Quant à ceux qui s'y soustraient, qu'ils conservent tant qu'ils voudront les temples du mensonge. Nous, nous gardons la splendide demeure de la vérité, que tu nous a donnée lors de notre naissance (spirituelle). Et nous souhaitons aux autres de vivre heureux, par l'effet de l'union et de la concorde de tous [2]. » L'écrit se termine par ces paroles : « Que personne ne cherche querelle à un autre à cause de ses opinions. Mais que chacun se serve de ce qu'il sait pour aider son prochain, et, si cela n'est pas possible, le laisse en paix. Car autre chose est d'accepter volontairement le combat pour une croyance immortelle, autre chose de l'imposer par la violence et les supplices. J'ai parlé plus longuement que le dessein de ma Clémence ne l'exigeait, parce que je ne voulais rien dissimuler de ma foi, et aussi parce que plusieurs, me dit-on, assurent que les rites et les cérémonies de l'erreur et toute la puissance des ténèbres vont être entièrement abolis. C'est ce que nous aurions certainement conseillé à tous les hommes; mais, pour leur malheur, l'obstination de l'erreur est encore trop enracinée dans l'âme de quelques-uns [3]. » Dans une pièce du même temps, le célèbre discours à l'assemblée des saints [4], Constantin fait voir une résolution semblable à travers un langage que l'on voudrait moins âpre [5]. Si on rapproche les faits de ces paroles, on les trouve à peu près d'accord. Quelques mesures prises en Orient se justifient par l'attitude hostile des païens sous Licinius; une seule loi plus grave vint interdire en Orient l'érection de nouvelles idoles. En 328, on donne encore à l'empereur le titre de *Pontifex maximus*. En 333, nous savons qu'on ne pouvait abattre un monument funéraire, à Rome, même menacé de ruine, sans l'autorisation du collège des pontifes [6]. En 335 et 337 des lois confirment les privilèges des flamines perpétuels et des sacerdoces municipaux [7]. Les dignitaires de l'empire paraissent choisis sans exclusion aucune pour motifs de religion [8]. Ces faits ne sont pas les seuls qui devraient aider à comprendre l'attitude de Constantin à l'égard de l'ancien culte, mais tels quels, ils suffisent pour témoigner de la tolérance religieuse. Nous n'avons pas à entrer ici dans une partie qui n'appartient pas à notre sujet et qui sera traitée ailleurs. Voir DESTRUCTION DU PAGANISME.

Sous les successeurs de Constantin l'équivoque protection accordée aux deux cultes cesse brusquement. Une loi de 341 dit : « Que la superstition cesse, que la folie des sacrifices soit abolie; car quiconque, contrairement à l'ordonnance de notre divin père, aura osé célébrer des sacrifices, sera châtié [9]. » Quelques années plus tard, on lit dans une loi que « toute superstition doit être renversée de fond en comble [10] ». La rigueur de ces paroles ne répond pas à la réalité; ces lois eurent des applications locales et il serait facile de montrer un grand nombre de lieux où l'idolâtrie est et demeure en pleine vigueur. On ne pouvait être plus inconséquent. L'action de Valentinien et de Valens fut trop effacée pour être relevée ici. Avec Gratien (375) on entra résolument dans la voie de la séparation du paganisme et de l'État, ce qui fut achevé en l'année 382 [11] par une série d'ordonnances d'une irrésistible logique. Les dernières avaient pour objet de réduire le paganisme à l'état de culte autorisé mais d'un caractère privé. C'était le coup le plus habile qui pût lui être porté. Religion d'État, le paganisme privé des subsides de l'État ne pouvait que périr. Sous Valentinien II, on garda, ou peu s'en faut, les positions conquises. Avec Théodose commença l'épisode final.

La série des lois de Théodose marque un cercle d'investissement qui va se resserrant sans cesse autour de l'ancien culte, et le détail en sera rapporté ailleurs, il est du reste fort monotone, c'est la chute d'un privilège après l'autre. En 392 fut porté le dernier coup; une loi interdit les sanctuaires privés [12]. Ainsi, l'œuvre est consommée quelques années avant la prise de Rome qui commence l'agonie de la grandeur romaine.

Pendant quatre-vingt-dix-sept ans le christianisme et l'empire se sont si parfaitement accommodés, sauf un seul nuage, sous Julien, que se trouvant faits l'un pour l'autre ils ont rebâti la maison pour eux seuls. Incontestablement ils portent ensemble la responsabilité des choses qui suivirent. Pour décider si cette supposition est juste et si c'est bien le christianisme qui a entraîné le monde romain à sa perte, nous ne voyons qu'un moyen. Reprenons les principales causes que les historiens assignent à la ruine de l'empire; demandons-nous pour chacune d'elles, autant qu'on peut le savoir, à quelle époque le mal a commencé. Si cette époque est antérieure à l'établissement du christianisme, il faudra bien reconnaître qu'il n'en est pas responsable [13].

Nous ne croyons pas qu'il faille s'arrêter longtemps à l'accusation portée contre les chrétiens de fuir les charges publiques [14]. C'était un des principes intransigeants du début, que l'usage de plus de deux siècles avait fort tempérés. Depuis le temps où Titus Flavius Sabinus mourait en s'attirant le reproche de mollesse et d'indifférence pour ne s'être pas défendu [15], et où Titus Flavius Clemens, son fils, mourait chrétien et méprisé pour son inertie, c'est-à-dire pour son manque d'ambition : *contemptissimæ inertiæ* [16], les fidèles s'étaient accommodés des conditions qui leur étaient faites et cette charge fameuse de *curialis*, objet de tant d'aversion, paraît avoir été souvent remplie par eux [17]. Nous trouvons des *curiales* à Alexandrie [18], et en Afrique [19]; des duumvirs en Espagne [20] et en Gaule, où un

[1] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 30-41, *P. G.*, t. XX, col. 1007-1018. — [2] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 56, *P. G.*, t. XX, col. 1032. — [3] Eusèbe, *De vita Const.*, II, 60, *P. G.*, t. XX, col. 1033. — [4] *Oratio Const. ad cœtum sanctorum, P. G.*, t. XX, col. 1233-1315. — [5] Sur cette question, voy. Beugnot, *Hist. de la destruction du paganisme en Occident*, in-8°, Paris, 1835, t. I, p. 69, 131, 231, 350, et Chastel, *Hist. de la destr. du pag. dans l'emp. d'Orient*, in-8°, Paris, 1850. — [6] *Cod. Theod.*, IX, XVII, 2. — [7] *Ibid.*, XII, I, 21; V, 2. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1675, 1690, 1691, 1692, 1693, 1694; t. X, n. 5061; S. Grég. de Naz., *Orat.*, IV, 98, *P. G.*, t. XXXV, col. 633. — [9] *Cod. Theod.*, XVI, X, 2. — [10] *Cod. Theod.*, XVI, X, 3. — [11] De Rossi, *Roma sotter.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 693. Cf. *Cod. Theod.*, XVI, X, 20. — [12] *Cod. Theod.*, XVI, X, 12. — [13] G. Boissier, *La fin du paganisme*, in-12, Paris, 1898, t. II, p. 341 sq. — [14] Tacite, *Annal.*, XIII, 30; *Hist.*, III, 75; Tertullien, *Apolog.*, 42, *P. L.*, t. I, col. 554 sq.; *Acta SS. Marcelli, Mammæ*, 3, dans *Acta sanct.*, 27 août; *Martyrium SS. Eustratii, Auxentii*, Bibl. nationale, *ms. gr. 1458*, fol. 154 v°. Voyez E. Le Blant, *Les actes des martyrs*, 1882, p. 256, et *Les persécuteurs et les martyrs*, c. II : Les chrétiens dans la société païenne, in-8°, Paris, 1893; Léon Renier dans les *Comptes rendus de l'acad. des inscr.*, 4 et 18 août 1865. — [15] Tacite, *Hist.*, III, 75. — [16] Suétone, *Domit.*, 15. — [17] S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII, 1, *P. L.*, t. IV, col. 442. — [18] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLI, *P. G.*, t. XX, col. 605. — [19] S. Cyprien, *loc. cit.* — [20] *Conc. Illib.*, can. 56, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, col. 15; Duchesne, dans la *Bibl. de l'école des hautes études*, in-8°, Paris, 1887, 73e fascic., p. 159.

duumvir chrétien donne les jeux à Valentine (Novempopulanie) au v[e] siècle :

EXCEPERE TVO QVONDAM DATA MVNERA SVMPTV
PLAVDENTIS POPVLI GAVDIA PERCVNEOS [1]

Ces duumvirs, obligés de donner les jeux réprouvés par l'Église et de faire les sacrifices, se trouvaient simplement exclus de l'assemblée des fidèles pendant l'année où ils étaient en fonctions [2]. On ne pouvait pousser plus loin la condescendance. En Afrique, nous trouvons dès le temps des persécutions un décurion [3], peut-être un autre à Pergame [4], et un président de la Curie [5]. Dès le III[e] siècle, la chrétienté de Phrygie nous apparaît dans des conditions particulières, grâce à la liberté dont jouit ce peuple presque tout entier chrétien [6]. Il avait adopté à son usage les titres païens d'*episcopos* [7], de *geraios* [8], les noms des associations étaient également empruntés [9]. Au II[e] siècle on trouve trois sénateurs qui paraissent chrétiens [10] ; au siècle suivant, il y en a six qui le sont certainement [11]. « Les documents où nous étudions l'histoire de l'Église primitive, actes des martyrs, écrits apologétiques, œuvres polémiques des pères, tendent en général à accentuer l'opposition qui existait entre les fidèles et la société contemporaine. On est trop porté à croire, en les parcourant, que les néophytes rompaient, en se convertissant, avec tous les liens qui les rattachaient à leur passé, s'isolaient en quelque sorte du monde où ils vivaient, ou ne s'en préoccupaient que pour soutenir contre lui une lutte de tous les instants. Les inscriptions où se révèlent les sentiments, non du clergé, mais du peuple, corrigent ce que cette opinion peut avoir d'excessif. On pouvait devenir chrétien et rester bon citoyen : on aimait à faire l'éloge de sa ville natale [12], on déposait aux archives la copie de son testament [13], on stipulait contre les violateurs de son tombeau des amendes au profit du trésor public [14]. Eusèbe ne nous parle-t-il pas d'une cité de Phrygie détruite par Dioclétien, dont toute la population, y compris les magistrats, professaient le christianisme [15]. » Mais, s'il y a peut-être dans ces exemples des témoignages de la spontanéité des chrétiens à s'accommoder de l'empire, un fait plus grave, la législation des conciles du IV[e] siècle, nous fournira des actes d'une importance plus grande, puisqu'ils représentent l'état d'esprit de l'Église dans les questions économiques et sociales, depuis son triomphe jusqu'à la ruine de la puissance romaine (313-410) [16]. Quant à la désertion des fonctions publiques, on ne peut donc raisonnablement en faire la matière d'un reproche à l'égard des chrétiens ; ce qu'il y a de fondé, c'est que l'insupportable tyrannie du pouvoir central exonérait la noblesse d'État de charges, qui retombaient au compte de la bourgeoisie des villes condamnée à la *curie*. On n'évitait pas la curie, mais on pouvait, si l'on était noble, éviter toute magistrature, toute charge publique ; beaucoup n'y manquaient pas et ils ne faisaient, en cela, qu'imiter une secte philosophique plus ancienne que le christianisme, l'école d'Épicure. Il ne manquait pas de gens pour penser que le vrai sage doit s'éviter un tracas inutile, et laisser les sots s'exposer à des naufrages dont il s'est mis à l'abri :

Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem.

Cicéron s'en alarmait, Sénèque, opposé d'abord à ce détachement pratique, s'en accommoda plus tard. Sous les Antonins, c'est-à-dire, à l'âge d'or de l'Empire, nous observons toutes les erreurs et tous les dangers qui, grossis pendant deux siècles, seront devenus mortels au début du IV[e] siècle. Aux uns l'exemption des charges (*vacatio munerum*), aux autres l'oppression et la ruine, sans aucun espoir de s'y dérober que par la mort.

VII. La chasteté et la continence dans le mariage. — Les Actes de sainte Thècle, si précieux à tant de titres, nous représentent cette jeune fille déjà fiancée renonçant au mariage, à la suite des prédications de saint Paul. D'autres actes, d'une valeur bien plus grande, nous montrent les magistrats païens mis en éveil par cet attachement à la chasteté. « Pourquoi, dit un gouverneur à la vierge Théodora, pourquoi n'as-tu pas voulu te marier, bien que tu sois de condition libre [17] ? » Un juge signale un accusé comme étant « de ceux qui pervertissent les femmes à tête folle et les détournent du mariage [18] ». Les Actes de saint Julien [19], de saint Ferréol [20], de saint Chrysanthe [21], contiennent des reproches identiques. On voit des jeunes filles fuir le mariage avec la même ardeur qu'elles mettent à fuir le viol [22], et une telle conduite paraît inexplicable aux païens, presque impie. Auguste attribuait en partie la grandeur romaine à l'heureuse fécondité des mariages [23], Varron écrivait : « Le bon citoyen doit vivre pour sa patrie et engendrer beaucoup d'enfants pour la servir [24]. » Une législation rigoureuse condamnait le célibat [25]. Les chrétiens de l'époque des persécutions pensaient tout autrement. En dehors du montanisme et de quelques autres erreurs manifestes qui condamnaient absolument le mariage, beaucoup de fidèles partageaient les idées qu'expose Tertullien et que reprend Eusèbe un siècle plus tard : « Tous les hommes qui, avant Moïse, se sont rendus illustres par leur piété vivaient au commencement du monde ; notre âge touche, au contraire, à sa dissolution. Ce fut avec une vive sollicitude que nos anciens s'attachèrent à étendre leur postérité, à accroître le nombre des hommes ; leur race devait alors prendre force et se multiplier. Telle ne saurait être notre visée, car toutes choses déclinent et tendent vers leur fin. Voici venir le renouveau, l'enfantement du siècle futur va bientôt paraître [26]. » Des fidèles, s'inspirant de l'exemple de quelques saints, se dérobaient d'un commun accord au lien que, peut-être, on les avait contraints de former. La continence dans le mariage était fréquente alors et les menaces de l'avenir ne pouvaient que multiplier les exemples d'une vertu dont la pratique n'allait pas sans

[1] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 595 *a*. — [2] L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans la *Bibl. des hautes études*, in-8°, Paris, 1887, p. 159 sq. — [3] *Acta S. Saturnini Dativi*, 2, 7, 8, 9, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 410 sq. — [4] Aubé, *Un texte inédit d'actes des martyrs* dans la *Rev. archéol.*, déc. 1881. — [5] *Acta SS. Trophimi, Sabbatii et Dorymedontis*, 10, dans *Acta sanct.*, 19 sept. — [6] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, London, 1898, t. II, p. 484-513. — [7] W. Ramsay, *loc. cit.*, n. 362. — [8] *Ibid.*, n. 361, 364. — [9] *Ibid.*, n. 411 *f*, 455. — [10] *Ibid.*, n. 204, 210, 219. — [11] *Ibid.*, n. 359, 361, 364, 368, 371. — [12] Marucchi, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.*, t. I, 1895, p. 17 sq. ; *Bull. de corr. hellénique*, t. VI, p. 518 ; t. VIII, p. 234 ; A. Dumont, *Inscr. de la Thrace*, n. 74 *x*[5] dans les *Mel. d'archéol.*, in-8°, Paris, 1892. — [13] *Journal of hellenic studies*, t. IV, p. 401. — [14] Au profit de la ville : *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3902, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 278 sq. ; au profit du ταμεῖον (ἱερώτατον ταμεῖον, Ῥωμαίων ταμεῖον) : *Bull. corr. hell.*, t. VIII, p. 234, 243 ; *Journ. of hell. stud.*, t. IV, p. 428 ; *Bull. corr. hell.*, t. XVII, p. 248, 250 ; *Rev. des études grecques*, t. II, p. 36 ; *Corp. inscr. gr.*, t. III, n. 3963. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8723 sq. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 768. Cf. F. Cumont, *Les inscrip. chrét. de l'Asie Mineure*, in-8°, Rome, 1895, p. 26 sq. — [16] Cf. E. Le Blant, *De quelques principes sociaux rappelés dans les conciles du IV[e] siècle*, dans les *Comptes rendus de l'académie des sciences morales et politiques* (1879), t. CXI, p. 378 sq. ; V. Duruy, *Les conditions sociales au temps de Constantin*, même recueil, 1882, t. CXVIII, p. 729 sq. — [17] *Acta Didymi et Theodoræ*, 1, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 427. — [18] *Passio S. Pollionis*, 2, *ibid.*, p. 436. — [19] *Acta sanct.*, 9 juin. — [20] *Ibid.*, 16 juin. — [21] *Ibid.*, 25 octob. — [22] *Acta SS. Saturnini et Dativi*, 16, Ruinart, *loc. cit.*, p. 417. — [23] Dio Cass., LVI, II. — [24] Cité par S. Augustin, *Civ. Dei*, l. XIX, c. I, *P. L.*, t. XLI, col. 315. — [25] Valère-Maxime, II, XV, 1, etc. — [26] Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 315 ; Eusèbe, *Demonstr. evang.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. XXII, col. 77.

bien des difficultés [1] et dont on trouve, avec quelque surprise, le secret dévoilé sur une épitaphe :

. . . . . IN PACE DOMINICA P[*erman-*
SERVNT QVORVM VITA TALIS[*fuit ut lin-*
QVENS CONIVX MARITVM XX A[*nnos.....*
EXCEDENS IN CASTITATE PERPE[*tua*
PERDVRARET ☧ . . . . [2].

Cette vertu, comme il arrive souvent, alla parfois à l'excès, et on ne ménagea la raillerie, ni le mépris à ceux qui usaient du mariage [3]. Les Pères du concile de Gangres (vers l'an 325) se prononcèrent contre ces excès dans les canons suivants :

« Quelques-uns condamnent le mariage et assurent que ce lien ne permet aucun espoir de salut; beaucoup de femmes les écoutent, et s'éloignent de leurs maris qui tombent dans l'adultère.

« Si quelqu'un blâme le mariage, abomine et méprise comme exclue du royaume de Dieu la femme pieuse non séparée de corps de son mari, qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un garde la virginité ou la continence, non pour la beauté et la sainteté de cet état, mais par horreur pour le mariage, qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un faisant profession de virginité pour plaire à Dieu, insulte les chrétiens mariés, qu'il soit anathème.

« Si une femme abandonne son mari et se retire par horreur pour le mariage, qu'elle soit anathème.

« Nous écrivons ceci non pour retrancher de l'Église ceux qui veulent s'exercer à la piété, selon les Écritures, mais ceux-là, qui, sous un tel prétexte, se montrent pleins d'arrogance, s'élèvent contre d'autres vivant d'une vie plus humble, et introduisent ainsi des nouveautés contre les Écritures et les canons. Nous admirons la virginité, la continence que la modestie accompagne; mais nous honorons le lien du mariage quand les époux méritent le respect [4]. » Mais, la parole mesurée des pères d'un concile frappait moins les fidèles que les expressions oratoires de quelques écrivains qui s'écriaient : *Licet bona conjugia, tamen habent quod inter se ipsi conjuges erubescant* [5], et ces paroles parfois dépassaient le but qu'elles voulaient atteindre [6].

L'abstention en masse paraît toutefois n'avoir été pratiquée que vers la fin du IVe siècle, lorsque l'empire courait déjà à ses destinées, et que, comme il arrive d'ordinaire, on proposa aux hommes un objet sur lequel ils pussent détourner leurs ardentes passions. Cet objet fut la vie monastique avec ses mortifications. Celle-ci ne fut connue des Romains qu'en l'année 340, et elle ne recruta guère des partisans que vers l'an 374, c'est-à-dire dans la génération qui précède celle qui allait être témoin de la chute de Rome; ainsi quelque exagération que l'on apporte au calcul, le nombre de ceux qui embrassèrent l'état de chasteté ne peut entrer en ligne parmi les facteurs de la décadence [7]. La mesure à laquelle il faut réduire le péril apporté par la continence chrétienne apparaît donc assez restreinte, et on doit attribuer le dépeuplement de l'Empire à des mœurs moins contenues et beaucoup plus anciennement pratiquées. Virgile, Tite-Live, Properce constatent la disparition de populations entières par la misère, le célibat égoïste, l'avortement, l'infanticide. Les lois impériales en disent long sur ce point; leur nombre suffirait à faire connaître et apprécier la nature, l'étendue et la profondeur du mal. Par malheur, elles restent sans résultat : « Autrefois, dit Tacite, nous souffrions des maladies, maintenant nous sommes malades des remèdes. » Rien n'arrête plus la dépopulation, et ces remèdes ne sont que des expédients. Vers la fin du IIIe siècle, pense Gibbon, la moitié du genre humain avait disparu. Les terres étaient en friche, les frontières à l'abandon; pour garder l'empire et pour le nourrir on imagina d'appeler les barbares. Ceci hâta un peu plus la fin.

VIII. La répugnance au service militaire. — Il y eut une objection célèbre. Le christianisme est une religion pacifique, ses fidèles doivent professer l'horreur de la guerre, donc voilà l'empire à l'abandon. Pendant l'âge des persécutions, les chrétiens ne cachaient pas leur répugnance pour le métier des armes. Tertullien écrit qu'en désarmant saint Pierre, au jardin de l'agonie, Jésus a condamné le métier de soldat [8]; Clément d'Alexandrie condamne la simple représentation des arcs et des épées, symboles de la profession militaire [9]. Origène répond à Celse, qui fut en son temps une sorte de chauvin [10] : « C'est assez combattre pour l'empereur que de prier Dieu pour lui [11]. » Tout le monde avait présents à la mémoire les récits qu'on lisait à l'assemblée des fidèles et que ceux-ci écoutaient debout, comme l'Évangile même [12], car ces actes des martyrs faisaient partie de la liturgie [13]. Parmi ces exemples venaient celui de Tarachus abandonnant l'armée par respect pour la foi [14], de Maximilien préférant la mort à la conscription [15], de Marcel [16], des saints Nérée et Achillée [17], de Félix et Nabor [18], Marinus [19], Marcellin [20]. On voyait par l'exemple de la légion thébéenne [21], de saint Dasius [22], quel sort attendait souvent ceux qui avaient essayé d'accommoder leur croyance avec les exigences du métier de soldat. Il est vrai qu'à ces exemples on en opposait de contraires. Devant le juge, un vétéran proclame avoir toujours servi pieusement le Seigneur, créateur du ciel et de la terre [23]; un centurion qu'on menait mourir disait pendant la marche : « Celui qui vit dans les camps ne peut-il être sauvé? Un centurion ne peut-il être pieux? Je me rappelle celui qui, debout près de la croix du Sauveur, fut éclairé et confessa que Jésus était vraiment le Fils de Dieu [24]. » Ce n'est qu'à l'aide de ruses, dont les soldats se transmettent le secret, qu'on pouvait échapper aux incessants périls où se trouvait la conscience des chrétiens placés entre les actes idolâtriques ou la mort. Il y avait les *dii* [25] et les *lares militares* [26], les génies protecteurs des camps [27], des *turmæ* [28], des centuries [29], le culte des aigles [30], les distributions qui

[1] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. V, c. X, *P. L.*, t. LIII, col 105; *Adv. avaritiam*, l. II, c. IV, VII, *P. L.*, t. LIII, col. 192, 195; Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. V, VI, *P. L.*, t. I, col. 1394, 1395; Du Cange, *Gloss.*, vo *Continentes*. — [2] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 391. — [3] Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. VII, col. 690, citant Marcion et Saturnin; J. E. Grabe, *Spicilegium sanct. patrum*, in-8°, Oxonii, 1698, 1700, 1714, t. II, p. 248 sq. — [4] *Conc. Gangrense*, dans Labbe, *Concil.*, t. II, p. 415, 432. — [5] S. Ambroise, *Exhortatio virginitatis*, l. I, c. VI, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 362. — [6] Grég. de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XXXIII, dans les *Monum. Germaniæ*, t. I : B. Krusch, *Script. rer. merov.*, in-4°, Hannoveræ, 1885, p. 387. — [7] V. Giachi, *Il monachismo rom. nel IV sec.*, in-8°, Roma, 1892. — [8] Tertullien, *De idololatria*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 768. Le c. XI du *De corona*, *P. L.*, t. II, col. 111, condamne le service militaire comme une apostasie. — [9] Clément d'Alex., *Pædag.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 625. — [10] Renan, *Marc-Aurèle*, c. XXI. — [11] Origène, *Contr. Cels.*, l. VIII, c. LXXIII, *P. G.*, t. XI, col. 1628. — [12] Césaire d'Arles, serm. XCV, n. 300 de l'append. des œuvr. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2819. — [13] Mabillon, *De lit. gallic.*, in-4°, Parisiis, 1685, p. 20, 21, 39, 385, 405, 407, etc. — [14] *Acta S. Tarachi* dans *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 457 sq. — [15] Ruinart, *Acta sinc.*, p. 309. — [16] *Acta S. Marcelli*, 1, *ibid.*, p. 312. — [17] S. Damase, *Carmen*, XXV, *P. L.*, t. XIII, col. 399. — [18] S. Ambroise, *Expos. in Luc.*, VII, 178, *P. L.*, t. XV, col. 1835. — [19] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 676; cf. VI, XLI, *P. G.*, t. XX, col. 605. — [20] *Acta sanct.*, 2 janv. — [21] Ce fait reste douteux. — [22] *Acta S. Dasii*, dans *Anal. Boll.*, 1897, t. XVI, p. 1. — [23] *Acta S. Julii*, 1, dans Ruinart, p. 614. — [24] S. Basile, *Homil. in Gordium mart.*, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 504. — [25] Desjardins, *Inscriptions de Valachie et de Bulgarie*, p. 32. — [26] Orelli, *loc. cit.*, n. 1665, 5631. — [27] *Ibid.*, n. 9. — [28] Muratori, *Thes. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCXLVII, n. 2. — [29] Orelli, *loc. cit.*, n. 941. — [30] Pline, *Hist. nat.*, XIII, IV; Tertull., *Apolog.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 420.

signalaient les *natalitia* des princes [1], les *decennalia* et bien d'autres occasions de chute.

Contrairement à ce qui se passe pour tant d'autres cas, l'épigraphie ne peut donner ici les indications que nous voudrions lui devoir. E. Le Blant, qui a éclairci cet aspect de la question, arrive aux résultats suivants : « Sur 10 050 inscriptions païennes que contiennent les recueils de Reinesius [2], Steiner [3], Mommsen [4], j'ai compté 545 soldats, ce qui donne une moyenne de 5,42 p. 100. La même opération faite sur l'*Index* de Seguier qui relate 4734 inscriptions chrétiennes ne m'a donné que 27 soldats, soit en chiffre rond, 0,57 p. 100. La proportion de 5,42 p. 100 à 0,57 p. 100 que je signale, et qui montre combien le fidèle tirait peu de gloire des services militaires, prouve que les paroles de Tertullien et de saint Maximilien, si conformes, du reste, aux lois de la charité, traduisaient plus qu'on ne l'avait pensé l'état des esprits aux premiers siècles de l'Église [5]. » Mais il faut faire aussi dans cette statistique une part à l'usage des chrétiens de ce temps d'omettre toute qualification sur leur épitaphe; ce point mérite d'être pris ici en sérieuse considération.

Cependant, avec Constantin, tout changea, et le soldat qui assistait avec sa légion au sacrifice de la messe, qui récitait la prière écrite par l'empereur [6], n'avait plus qu'une seule raison d'abhorrer le métier militaire : c'était la nécessité où il le plaçait de répandre le sang humain. Dès l'an 314, le concile d'Arles prononce l'anathème contre ceux qui suivront l'exemple donné jadis par les martyrs : *De his qui arma projiciunt in pace placuit abstineri eos de communione* [7]. Mais il fallut des années pour que cette réhabilitation du drapeau prévalût. Au lendemain de la persécution, Lactance, dans un livre dédié à l'empereur, écrit que la profession des armes ne saurait être permise [8]; saint Jérôme loue le jeune Népotien d'avoir rejeté le ceinturon, *cingulum* [9], saint Paulin pense de même de Victricius qui fait un éclat public de son refus [10]. Sulpice-Sévère raconte le trait que voici [11] : « Des Barbares venaient d'entrer en Gaule, le césar Julien mobilisa ses troupes près de la cité des Vaugions et distribua le *donativum* aux soldats. Chacun, suivant l'usage, était appelé à tour de rôle; vint celui de Martin, celui-ci jugea l'instant convenable pour demander son congé, car il n'estimait pas pouvoir accepter le *donativum* avec l'intention de quitter l'armée. « Jusqu'ici, dit-il au césar, je t'ai servi, souffre que main- « tenant je serve Dieu; que les combattants reçoivent « des largesses, pour moi, je suis soldat du Christ; il ne « m'est pas permis de tirer l'épée. » César répondit qu'il agissait par peur de la bataille du lendemain, et non par obéissance à une loi religieuse, mais Martin, intrépide, répondit : « Puisque l'on attribue ma retraite à la faiblesse « et non à la piété, demain je me présenterai désarmé sur « le front de bandière, sans bouclier, sans casque; « avec l'aide du nom de Jésus et du signe de la croix, je « pénétrerai avec assurance dans les rangs de l'ennemi. »

Saint Augustin eut à s'occuper de cette persistante antipathie des chrétiens. « Ne croyez pas, écrit-il à Boniface, qu'un soldat ne puisse plaire à Dieu [12]. » Et encore : « A ceux de ces [soldats] qui lui demandaient ce qu'ils devaient faire pour gagner le ciel, [Jean] n'a pas commandé de déserter les aigles; il a dit : Gardez-vous de toute concussion, de toute violence, et contentez-vous de votre solde. Jean n'a point ajouté à cet ordre celui de quitter l'armée. » Saint Maxime de Turin [13] ne parle pas autrement et saint Léon le Grand déclare que l'état militaire est une chose permise et innocente [14]. Tout ceci évidemment donne une faible opinion du recrutement de l'armée; mais, fondée ou non en raison, la répugnance des chrétiens était à tout le moins respectable par le mobile qui l'inspirait; le mal était ailleurs et déjà ancien. L'origine en remontait à une innovation d'Auguste qui imagina l'armée permanente; et celle-ci, par la logique d'un empire démesuré, cessa d'être la nation armée pour faire place à l'armée mercenaire.

IX. L'INDIFFÉRENCE A L'ÉGARD DES PARENTS. — Un reproche fut fait aux chrétiens de leur dureté à l'égard de ceux qui leur touchaient le plus près par les liens que forme la nature. A l'époque des persécutions, par suite des conversions individuelles, on vit des chrétiens exposés à subir, outre les instances du juge, les plus véhémentes adjurations de la part de leurs parents les plus proches demeurés dans le paganisme; sainte Perpétue de Carthage [15], saint Irénée de Sirmium [16], en fournissent d'illustres exemples. Le chrétien s'efforça donc de devenir un être impersonnel, en quelque sorte; il n'avait, en un sens, ni parents, ni patrie, ni état social. Une telle rigueur se justifiait en un temps où les affections légitimes firent souvent courir des dangers à la persévérance des fidèles, mais en dehors de ces circonstances et lorsqu'elles eurent pris fin, le sentiment de la famille devait être écouté et respecté. Cependant quelquefois les ascètes et les clercs crurent répondre aux exigences de leur état, en renouvelant dans toute son austère dureté l'exemple des martyrs. On admirait ces hommes qui avaient repoussé les embrassements de leurs mères, et surmonté en cette circonstance l'embûche du démon [17]; on blâmait ceux dont l'affection était restée trop vive : *parentes suos ultra quod debebat diligens* [18]. Il ne faudrait pas toutefois s'imaginer que les chrétiens fussent assez dénaturés pour mériter le reproche d'indifférence qu'on leur adressait. Si des cas isolés se produisaient, la législation, qui, en les réprimant les signale par le fait, était formelle à cet égard : « Si quelqu'un, dit le grave concile de Gangres, si quelqu'un, invoquant des raisons de piété, délaisse ses parents, et surtout des parents chrétiens, s'il ne leur rend pas l'honneur qui leur est dû, suivant l'ordre de Dieu, qu'il soit anathème [19]. »

Mais c'est à l'épigraphie, véritable littérature populaire, que nous devons demander une démonstration des sentiments d'affection que les chrétiens éprouvaient à l'égard les uns des autres. Mamachi a fait observer quelles formules remplies de tendresse les épitaphes recueillies dans les catacombes nous fournissaient [20], et

[1] Tertullien, *De corona, P. L.*, t. II, col. 93. — [2] Reinesius, *Syntagma inscr.. antiq*, in-fol., Lipsiæ, 1682. — [3] Steiner, *Cod. inscr. romanor. Rheni*, in-8°, Darmstadtii, 1837. — [4] *Inscript. regni neapolit.*, in-fol., Lipsiæ, 1852. — [5] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 85, 87. Voy. au contraire Mamachi, *Orig. et antiq. eccl.*, in-4°, Romæ, 1840, t. I, p. 371; Lamy, *De erudit. Apost.*, in-4°, Florentiæ, 1733, p. 295-298. — [6] Eusèbe, *Vita Constant.*, l. IV, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 1168. — [7] *Conc. Arelat. I*, can. 3, *in pace*, c'est-à-dire depuis la paix rendue à l'Église. Cf. Le Blant, *loc. cit.*, t. I, p. LXXXII, note 2. — [8] Lactance, *Inst. divin.*, l. V, c. XVIII, *P. L.*, t. VI, col. 604; l. VI, c. XX, *P. L.*, t. VI, col. 705; cf. l. I, c. I, *P. L.*, t. VI, col. 115. — [9] S. Jérôme, *Epist.*, LX, 8 et 9, *P. L.*, t. XXII, col. 593, 594. — [10] S. Paulin, *Epist.*, XVIII, *Victricio*, 7, *P. L.*, t. LXI, col. 240. — [11] Sulp.-Sévère, *Vita beati Martini*, IV, *P. L.*, t. XX, col. 162. — [12] S. Augustin, *Epist.*, CLXXXIX, 4, *P. L.*, t. XXXIII, p. 855; cf. *Epist.*, XLVII, *Publicolæ*, 5, *P. L.*, t. XXXIII, p. 186. — [13] S. Maxime, *Homil.*, CXIV, *P. L.*, t. LVII, col. 515. — [14] *Epist.*, CLXVII, *Ad Rusticum Narbon. respons.*, n. XIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1207. Cf. E. Beurlier, *Les chrétiens et le service militaire pendant les trois premiers siècles*, in-8°, Paris, 1892; S. Baumgarten, *Examen sententiæ veterum christianorum de militia*, in-4°, Halæ, 1731. — [15] *Passio S. Perpetuæ*, 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 88. — [16] *Passio S. Irenæi*, 3, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 433. Voyez au contraire pour Origène, Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 524. — [17] S. Jean Climaque, *Gradus II, III, P. G.*, t. LXXXVIII, col. 657, 665; *Vitæ Patrum*, l. III, c. XXXIV, *P. L.*, t. LXXIII, col. 760; *Vita S. Fulgentii*, c. V, dans *Acta sanct.*, 1er janv., p. 34-35. — [18] S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVI, col. 180. — [19] *Conc. Gangrense*, can. 16, dans Labbe, *Concil.*, t. II, p. 414. — [20] Mamachi, *Origines et antiq. christ.*, in-4°, Romæ, 1846, t. III, p. 306, note 1. Cf. E. Le Blant, *Des sentiments d'affection exprimés dans quelques inscriptions antiques*, dans les *Mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXVI p. 224 sq.

il a lui-même mis en œuvre les textes par lesquels les Pères et les écrivains ecclésiastiques nous ont laissé le témoignage de cette charité[1]. Si Commodien défendait de laisser couler des larmes sur la mort des enfants, c'est que peut-être quelques chrétiens s'abandonnaient à une douleur qui tenait du désespoir[2].

Non pudet infrenem gentiliter plangere natos?
Os laceras, tundis pectus, vestimenta diducis,
Nec metuis Dominum, cujus optas regnum videre.
Lugere (quod fas est) nolite, tamen orate pro illis!

Saint Augustin voulait demeurer comme impassible lors des funérailles de sa mère[3], et saint Jérôme reprochait à sainte Paule le spectacle d'une douleur sans mesure qu'elle avait montrée à la mort de Blesilla, sa fille[4]. Les Actes des martyrs nous font voir la mère de saint Marien baisant la tête coupée de son fils et en proie à un bonheur immense[5]; la mère d'un des martyrs de Sébaste se montra plus héroïque encore : « Le lendemain du supplice, disent les Actes, le juge fit apporter les corps sur le rivage de l'étang et on cassa les jambes aux martyrs. La mère de l'un d'eux était là. Son fils, Méliton, était le plus jeune de tous et elle tremblait qu'il ne faiblît; elle lui disait en joignant les mains : « Mon enfant chéri, encore un instant de patience, ne crains rien, le Christ est là qui t'aide. » Quand on lui eut rompu les jambes, Méliton respirait encore; on fit avancer des tombereaux pour emporter les corps qu'on emmenait au fleuve, mais on laissa Méliton, ne désespérant pas de le faire apostasier. Quand sa mère le vit laissé ainsi tout seul, elle oublia sa faiblesse et fut vaillante comme un homme. Elle enleva son fils sur ses épaules et suivit le tombereau. Tous les corps furent brûlés[6]. »

La littérature chrétienne primitive est remplie de traits qui ne peuvent laisser aucun doute sur la tendresse qu'on se témoignait en toute occasion et sans acception de personnes. Un nombre considérable de marbres antiques présente des formules banales d'affection d'après lesquelles on ne saurait fonder une démonstration[7]; mais il en est d'autres, plus étendues, qui avant d'être tombées dans les formulaires des lapicides ont été l'expression vibrante de sentiments profonds et personnellement sentis. Entre époux, le survivant fait écrire ces paroles : CVIVS DOLOREM ACCEPIT NVLLVM NISI MORTIS EIVS[8], ou bien : DE QVA NVLLVM DOLOREM NISI ACERBISSIMAE MORTIS EIVS ACCEPERAT[9], et cette dernière formule était devenue si fréquente qu'on l'avait ainsi abrégée : DE QVA N(*ullum*) D(*olorem*) A(*cceperat*) N(*isi*) MOR(*tis*)[10]. Ces expressions étaient communes aux païens et aux chrétiens; on trouve encore exprimé le souhait de mourir le premier sans avoir à souffrir l'épreuve du foyer devenu désert : OPTANS · VT · IPSA · SIBI · POTIVS · SVPERSTES · FVISSET · QVAM · SE · SIBI · SVPERSTITEM · RELIQVISSET[11]; ou bien la mention d'un tel souhait accompli : SICVT OPTAVIT SVPERSTITIBVS MARITO ET LIBERIS DIEM SVVM FVNCTA EST[12]. Parfois on voit rappelée la tendresse qui unissait le survivant au défunt : NVLLIS VALII · SIC DILEXERVNT[13]; un mari fait écrire sur l'épitaphe que, conduit au loin par ses voyages, il n'a vécu que six mois avec sa femme morte à seize ans[14]; un autre nous dit que sa femme n'a pas laissé un enfant qui eût rappelé ses traits[15]; un autre encore que la morte n'a pas vu son propre enfant : REMISIT FILIVM · M · X · CVIVS FACIEM NON VIDIT[16]. L'apparition de certains éloges dans les *tituli* païens est si évidemment l'écho des vertus nouvelles dont le christianisme avait mis la pratique en honneur qu'on pourrait les rapporter dans une certaine mesure à l'épigraphie chrétienne[17], mais celle-ci est assez largement pourvue pour se passer de ces suppléments. La classe des *affectus* si nombreuse dans les recueils d'inscriptions païennes ne contient rien de plus touchant que cette épitaphe d'une veuve qui entreprit un voyage de cinquante jours pour prier sur la tombe de son mari : QV(*ae*) VENIT DE GALLIA PER MANSIONES L VT COMMEMORARET MEMORIAM DV(*lcissi*)MI MARITI[18]; plusieurs épitaphes mentionnent le regret de l'époux survivant de ne pouvoir donner un tombeau plus magnifique : c'est peu pour les vertus du défunt, mais c'est beaucoup eu égard à ma pauvreté[19], aussi rencontre-t-on souvent cette mention : DE PARBVLA MEDIOCRITATEM NOSTRAM FECI[20]. Grégoire de Tours, si bien informé des légendes qui avaient cours en son temps, nous apprend qu'on racontait qu'un des époux défunts s'était dressé dans sa tombe à l'arrivée de celui qui venait enfin le rejoindre et après l'avoir embrassé, tous deux s'étaient de nouveau endormis dans la mort[21]. L'épigraphie chrétienne ne nous fournit rien d'aussi émouvant[22], mais les *tituli* païens nous donnent en plusieurs exemplaires le témoignage d'une affection qui souhaitait la vue de l'objet aimé jusque dans les rêves : TVVM BENERABILEM VVLTVM LICEAT VIDERE SOPORE[23]; — LACRIME SI PROSVNT VISIS TE OSTENDE VIDERI[24]; — ITA PETO VOS M(*an*)ES SANCTISSIMI COMMENDATVM HABEATIS MEVM CO(*niuge*)M ET VELLITIS HVIC INDVLGENTISSIMI ESSE HORIS NOCTVRNIS VT EVM VIDEAM[25]; ces textes seraient peut-être utilement rapprochés des visions de sainte Perpétue[26] et de sainte Quartillosa[27].

La passion de sainte Perpétue nous montre le père de cette martyre lui donnant le titre de *Domina*[28], et

[1] Mamachi, *loc. cit.*, l. III, part. 3 : *De moribus, officiisque veterum christianorum erga alios*, p. 305-326. — [2] Commodien, *Instruct.*, l. II, c. XXXII : *Filios non lugendos*, dans *Corp. script. eccl. latinor.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV, p. 103. — [3] S. Augustin, *Confessions*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 776. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, XXXIX, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 472. — [5] *Passio SS. Jacobi et Mariani*, XIII, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 231. — [6] *Acta sanct.*, 10 mars, mart. t. II, col. 12 sq. — [7] *B(onæ) M(emoriæ)*, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1365, 1367, 1368, 1370, *1372, 1380, 1382, 1385, 1391, 5915, 6386; t. VIII, n. 984, 2010, 2012, 2016, 8559, 9588, 9713 *a*, *b*, 10637, 10638, 10640, 10641; *Co(niugi) ra(rissimo) fe(cit)*, *Ibid.*, n. 3676, 3860; *V(ir) p(erfectissimus)*. *Ibid.*, n. 12, 2345, 2346, 2347, 2413, [1], [3], [4], 2480, 2481, 2529, 2530, 2572, 2573, 2574, 2575, 2643, 2660, 2661, 2718, 4221, 4222, 4224, 4325, 4469, 4578, 4764, 5367, 7002, 7003, 7004, 7005, 7008, 7009, 7035, 7043, 7045, 7067, 7965, 8412, 8474, 8475, 8476, 8477, 8479, 8713, 8772, 8811, 8924, 8932, 9041, 9255, 9324, 9725, 10493; *Ibid.*, t. XII, n. 138, 673, 1852, 2228; *Bonememorius* et *Bonememoria*, *ibid.*, n. 488, 491 *bis*, 966, 2085, 2086, 2088, 4312, 4313, 5399, 5405. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4787. — [9] *Ibid.*, t. VI, n. 24243. — [10] *Ibid.*, t. VI, n. 22848. — [11] *Ibid.*, t. VI, n. 16753. — [12] Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, c. X, in-fol., Romæ, 1702, n. 259. — [13] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XIII, n. 2. — [14] *Ibid.*, t. V, pl. XIII, n. 2. — [15] A. Lupi, *Epitaphium Severæ nuper inventum*, in-4°, Panormi, 1734, p. 175; Marangoni, *Appendix ad Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 124. — [16] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 413. — [17] Voyez par exemple : *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 20674; t. VIII, n. 7384, 11294; t. X, index, p. 1167, emploi du *plus minus*; A. de Boissieu, *Inscr. antiq. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 151 sq. — [18] Allmer et Dissard, *Musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1888, t. V, n. 2108. — [19] Orelli, *Inscr. latin.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4770. — [20] Boldetti, *loc. cit.*, p. 416. Cf. Allmer et Dissard, *loc. cit.*, t. I, p. 277; Olivieri, *Marmora Pisaurensia*, in-fol., Pisauri, 1738, p. 174. — [21] *De gloria confessorum*, c. XLII, LXXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 861, 882. — [22] Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 18817. En ce qui concerne l'épigraphie chrétienne de Rome, il est difficile de rien affirmer avant la publication des inscriptions non datées recueillies par J.-B. De Rossi. — [23] Marini, *Atti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 266. — [24] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 4427. — [25] *Ibid.*, t. VI, n. 18817. — [26] *Passio S. Perpetuæ*, 7, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 89. — [27] *Passio S. Montani*, 8, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 236. — [28] *Passio S. Perpetuæ*, 4, 5, éd. Robinson, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 66, 70.

les épitaphes de plusieurs enfants morts en bas âge offrent le même titre :

DOMINO MEO FILIO.....QVI VIXIT AN XIII [1]
DOMINO FILIO.....QVI VIX·AN·VI [2]
DOMINO FILIO.....QVI VIXIT ANNIS VI [3]
DOMINAE FILIAE.....QVE VIXIT ANN·III· [4]

On rencontre souvent à l'égard du petit mort les expressions les plus touchantes du symbolisme chrétien : PALVMBA SINE FEL [5], — PALVMBVS SINE FEL [6] fig. 63; — PALVMBO SINE FELLE [7]; — ou encore : AGNVS SINE MACVLA [8]; — AGNEGLVS DEI [9].

De ces petites vies, sitôt brisées, il ne restait qu'un souvenir et quelques jouets; aussi plusieurs tombes des catacombes nous ont-elles rendu ces objets d'un art assez maladroit que l'on avait ensevelis avec les êtres chéris qui y avaient pris quelques instants de plaisir [10]. Quelques épitaphes d'enfant présentent des formules d'une admirable tendresse : ΤΕΚΝΩ ΓΛΥΚΥΤΕΡΩ ΦΩΤΟϹ ΚΑΙ ΖΩΗϹ [11]; — FILIAE DVLCISSIMAE ET QVIDQVID IN FILIA PLVS QVAM DICI POTEST [12]. Une épitaphe conservée à Mayence compare ces petits enfants à des roses flétries à l'instant où elles se sont ouvertes : ROSA SIMVL FLORIVIT ET STATIM PERIIT [13]. Parmi tant d'exclamations dont le recueil offrirait un précieux chapitre de l'histoire de la douleur humaine et chrétienne, nous devons nous borner à quelques textes plus remarquables. Une épitaphe de Trèves (Première Belgique) nous apprend que par la miséricorde de Dieu, une mère est morte sans avoir su que sa fille l'avait précédée dans la tombe :



62. — Poupée trouvée dans un cercueil des catacombes. D'après les *Mém. de l'acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XIII, pl. VIII.

▨IC POSITA EST CLARISSIMA FEMINA
▨VAE MERVIT MISERANTE DEO VT FVNVS
NESCIRET NATAE QVAE MOX IN PACE SE
▨CONCESSVM EST SOLAMEN EII
▨VE POTVIT C▨
▨R▨

Hic posita est clarissima femina quæ meruit, miserante Deo, ut funus nesciret natæ. Quæ mox in pace sequi concessum est solamen ei... ue potuit... [14].

L'amour de ceux qu'on avait perdus faisait surmonter l'horreur du tombeau [15]; on lit en Afrique et en Gaule cette parole : MATER TVA ROGAT VT ME AD TE RECIPIAS [16].

On ne saurait guère trouver d'enseignement plus grave que celui du sacramentaire léonien dans la messe de mariage pour résumer les devoirs de tendresse et de pudeur qui devaient être la loi des ménages chrétiens : *...ad hæc igitur venturæ hujus formulæ tuæ Pater rudimenta sc̄ifica ut bono et prospero sociata consortio legis æternæ jura custodiat meminerítque se Dñe non tantum ad licentiam coniugalem sed ad observantiam Dei sc̄orum[que] pignorum custodiæ delegatam. Fidelis et casta nubat in Xro imitatrixque sc̄arum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel viro, sapiens ut Rebecca, longæva et fidelis ut Sarra. Nihil ex hac subcisivus ille auctor prævaricationis usurpet, nixa fidei mandatisque permaneat, muniat infirmitatem suam robore disciplinæ, uni toro juncta contactus vitæ incitos fugiat, sit verecundia gravis pudore venerabilis doctrinis cælestibus erudita, sit fecunda in subole, sit probata et innocens et ad beatorum requiem atque ad cælestia regna perveniat* [17].

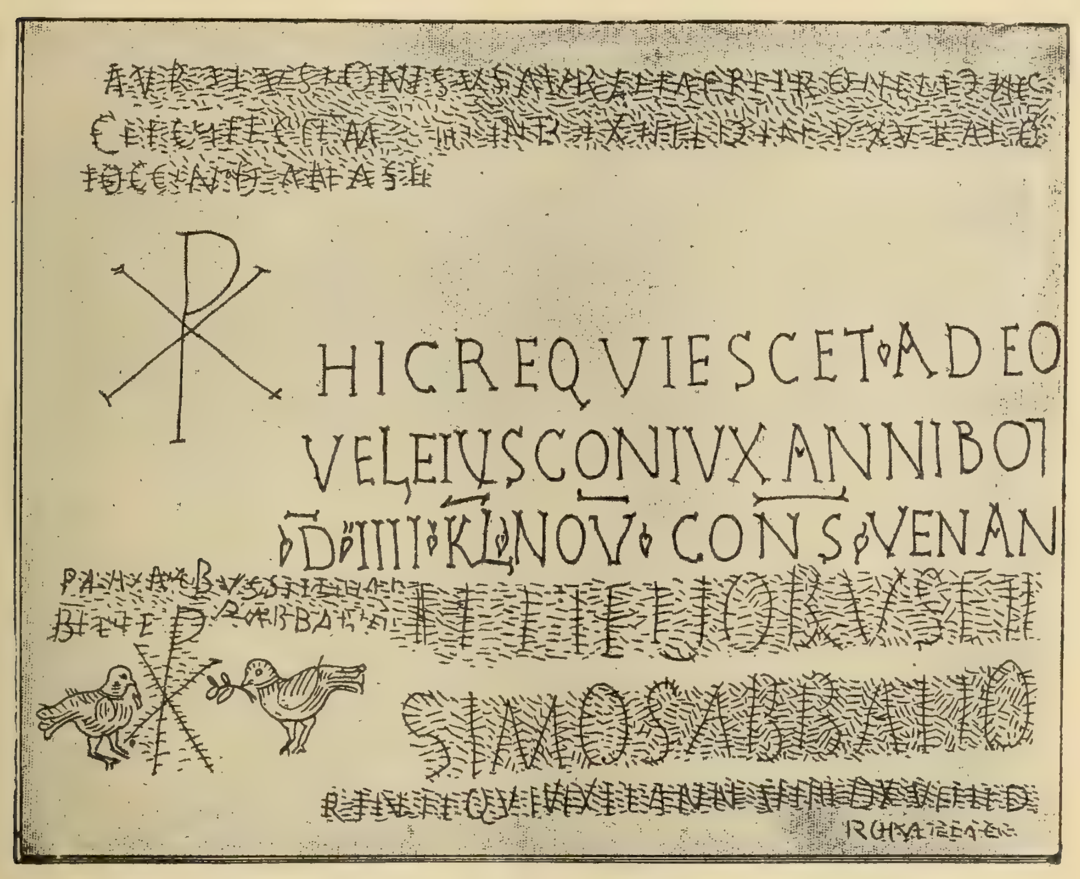
X. La richesse. — Il nous reste à envisager ici l'attitude du christianisme dans la « question sociale » de tous les temps, la répartition des richesses.

Il ne faut pas chercher dans l'Église naissante de Jérusalem, le type achevé de la conception sociale du christianisme. La mise en commun des biens pouvait être pratiquée à ces débuts et sur une petite échelle; elle devenait impossible après les grandes extensions du IIe siècle. Cependant, en souvenir de ces origines, l'Église garda une indulgence particulière à l'égard des classes pauvres. C'est là une manière de regarder le passé qui ne plaît pas également à tous et en tous temps, nous n'avançons rien cependant que les faits ne prouvent. Jésus avait enseigné l'abandon des biens, et dit en paraboles quelle difficulté c'est pour le riche d'entrer dans le ciel [18]. Comme il arrive toujours, quelques disciples renchérirent sur l'enseignement du maître. L'un des plus anciens documents et des plus en vogue parmi les chrétiens, racontait qu'une femme, symbole de l'Église, apparut à Hermas à qui elle montra une tour dressée au-dessus des eaux, avec des pierres équarries et resplendissantes. Près de l'édifice gisaient d'autres pierres martelées, fendues, qu'on repoussait de la construction, au point que plusieurs tombèrent dans un brasier. « Maîtresse, dit Hermas, quelles sont ces pierres brutes que l'on n'emploie pas à bâtir la tour? — Ce sont, dit-elle, les riches fidèles; à l'heure de la persécution, ils renient Dieu à cause de leurs richesses. — Maîtresse, quand seront-elles utiles à Dieu? — Lorsqu'elles auront été équarries et dépouillées des richesses trompeuses; alors elles pourront entrer dans l'édifice du Seigneur. Une pierre ronde ne peut devenir carrée, si elle n'est taillée et ne perd quelque chose de sa masse; ainsi les riches de ce siècle ne deviennent utiles à Dieu que si l'on retranche leurs richesses. Juges-en par toi-même : tu fus autrefois riche et inutile; maintenant tu peux servir et tu es digne de recevoir la vie. Toi donc aussi, tu as été l'une de ces pierres [19]. » Minucius Félix dit que les riches pensent plus à leurs biens qu'au ciel, et le Seigneur les a condamnés à l'avance [20]; saint Cyprien voit dans la richesse l'explication des apostasies [21]. Ces textes et plusieurs autres porteraient à

[1] Fabretti, *Inscr. antiq., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, c. VIII, in-fol., Romæ, 1702, n. LXXXVIII. — [2] *Ibid.*, n. 167. — [3] *Ibid.*, n. 168. — [4] *Ibid.*, n. 169. — [5] Marangoni, *Appendix ad Acta S. Victorini*, in-4°, Roma, 1740, p. 120. — [6] L. Perret, *Catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. LI. Voy. De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 421, n. 938; *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 12. Cette pierre a servi à trois défunts successivement, cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. CXIII. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 230. — [8] Boldetti, *Osservaz. sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 408. — [9] L. Perret, *loc. cit.*, t. V, pl. XIII. — [10] Boldetti, *loc. cit.*, p. 496; Raoul-Rochette, *Mémoires d'antiquité chrétienne*, dans les *Mémoires de l'acad. des inscr.*, t. XIII, pl. V. Cf. C. Magnin, *Histoire des marionnettes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1852, p. 27. — [11] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 13, n. 8. — [12] Boldetti, *loc. cit.*, p. 808. — [13] Épitaphe d'un enfant de six mois, citée par E. Le Blant, dans *Mém. de l'acad. des inscr.*, t. XXXVI, p. 224 sq. — [14] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 406, n. 372. — [15] Voyez Ad Sanctos. — [16] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 2812. — [17] *Sacramentarium leonianum*, éd. C. Feltoe, in-8°, Cambridge, 1896, p. 141. — [18] Matth., XIV, 16-24. Cf. Luc., VI, 24, 25. — [19] Hermas, *Pastor*, III, IX, 3, *P. G.*, t. II, col. 983; cf. I, III, 2 et 6, *P. G.*, t. II, col. 899, 903. — [20] Minut. Felix, *Octavius*, XVI, *P. L.*, t. III, col. 290; Tertull., *De patientia*, VII, *P. L.*, t. I, col. 1371. — [21] S. Cyprien, *De lapsis*, XI, *P. L.*, t. IV, col. 848.

penser que les riches n'avaient pas de place dans la société chrétienne. Ce serait une erreur. Ces textes sont tous authentiques et comptent parmi les plus fameux de l'antiquité chrétienne; cependant on ne doit en faire qu'un usage prudent et restreint. Sans doute on s'en est beaucoup servi et c'est la raison pour laquelle on a souvent faussé l'histoire. Il est cependant facile de s'apercevoir que ces écrits et tant d'autres qui composent la majorité des articles du catalogue de l'ancienne littérature chrétienne, sont des lettres, des homélies, des discours au peuple, des ouvrages de circonstance. C'est une erreur d'aller chercher dans ces ouvrages des données historiques positives et modérées, c'est s'exposer à étudier le passé avec des instruments que nous songerions à peine à utiliser s'il s'agissait d'écrire l'histoire contemporaine. Et, si on nous permet d'exprimer toute notre pensée, nous estimons que faire l'histoire des premiers siècles avec Hermas et Tertullien serait à peu près aussi raisonnable que d'écrire celle de la Restauration à l'aide de la *Pétition pour les villageois qu'on empêche de danser* par le Vigneron de la Chavonnière et de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion* par l'abbé Félicité de La Mennais. Au lieu de ces textes, il faut faire usage des faits certains, des documents sans prétention et sans tendance, c'est ce qui explique la part donnée aux inscriptions dans ce travail.

Les découvertes archéologiques et la sagacité de De Rossi ont mis en pleine lumière le fait de la diffusion du christianisme dans les classes élevées [1]; des faits nombreux et assurés, des noms propres lus avec certitude, témoignent la place importante occupée dans l'Église par la noblesse romaine. Ce qui rendait cette prééminence des riches tolérable et leur salut possible, c'était leurs aumônes [2]. Voyez AUMÔNES.



63. — Épitaphe ayant servi successivement à trois défunts. D'après le *Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1864, pl. XII.

Ces quelques observations suffisent désormais pour l'intelligence des textes dans lesquels les fidèles se glorifient avec affectation de la pauvreté, de la bassesse de leurs conditions. Il ne faut pas oublier que, d'après les

[1] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1888-1889, p. 57; 1894, p. 102. Cf. Greppo, *Trois mémoires relatifs à l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, in-8°, Paris, 1840; de Witte, *Mémoire sur l'impératrice Salonine*, dans les *Mémoires de l'académie royale de Belgique*, t. XXVI, 1852; le même, *Du christianisme de quelques impératrices romaines avant Constantin*, dans les *Mélanges d'archéologie, d'hist. et de litt. rédigés et recueillis par les PP. Cahier et Martin*, in-4°, Paris, 1847-1856, t. III (1853), p. 163-195; P. Allard, *La noblesse et la richesse dans la société chrétienne à l'époque des persécutions*, dans la *Science catholique*, 15 juillet 1890, p. 506 sq. Voy. encore Greppo, *Notices historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens*, in-8°, Paris, 1841; Cruice, *Histoire de l'Église de Rome sous les pontificats de saint Victor, de saint Zéphirin et de saint Calliste*, in-8°, Paris, 1861; A. Loth, *Acté, sa conversion au christianisme*, dans la *Rev. des quest. hist.*, t. XVII, p. 85; C. Lenormant, *Note sur une pierre gravée représentant Marcia concubine de Commode*, dans la *Rev. fr. de numismatique*, 1857; De Ceuleneer, *Marcia, la favorite de Commode*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1876, t. XX, p. 157; Kneller, S. J., dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1894, p. 412, 413; Aubé, *Le christianisme de Marcia*, dans la *Rev. archéol.*, mars 1879, p. 154-175; le même, *L'empereur Philippe*, même revue, 1880, p. 141; Moniglia, *De annis J.-C. Servatoris et de religione utriusque Philippi Aug. dissert. duæ*, in-4°, Romæ, 1741. — [2] Pontius, *Vita Cypriani*, *P. L.*, t. III, col. 1541.

idées du temps, la pauvreté constituait une infériorité non seulement sociale mais morale [1], et il n'a pas manqué de chrétiens qui, pour mieux témoigner leur mépris de ces conventions, ont, dans l'entraînement de la polémique, légèrement forcé la vérité [2]. Tous les orateurs s'y rencontrent, saint Chrysostome [3], saint Augustin, saint Basile [4]; saint Jérôme et Salvien [5] n'y peuvent manquer.

En réalité, la grande société romaine se montra longtemps peu perméable aux idées chrétiennes. Elle supportait à peine l'idée qu'un homme de qualité donnât son bien, se dépouillât de ses charges; elle n'avait pas assez de colère pour les transfuges [6]. Ceux-ci trouvaient dans l'Église d'autres dégoûts. L'exacte modération que recommandait l'apôtre saint Jacques dans le traitement du pauvre et du riche [7] était tombée en oubli dans plusieurs lieux. Clément d'Alexandrie crut devoir écrire un ouvrage pour rappeler les pauvres à la bonté à l'égard des riches, que l'on traitait avec une excessive désinvolture [8]. Les convertis sont souvent assez susceptibles et plusieurs, dégoûtés par l'accueil qui leur était fait, revenaient aux plaisirs; ou bien, après avoir hésité, n'y renonçaient pas [9]. L'écueil était assez grave pour que les docteurs s'en occupassent. Le traité de Clément d'Alexandrie était destiné à rassurer ceux qui voulaient sauver leur âme sans renoncer à tous leurs biens, et le moyen qu'on leur proposait était d'user de ces biens selon les règles de la charité. Le successeur de Clément, Origène, fit un pas de plus, et tira occasion des grands biens d'un fidèle menacé du martyre, pour lui faire un mérite d'avoir su mépriser ce qui ne faisait même pas question pour les pauvres [10]. Vingt ans plus tard, en Numidie, on lisait dans les actes d'un martyr de rang équestre, que les préférés de Dieu seront ceux dont le triomphe a été plus complet et plus difficile, ceux pour lesquels il est écrit ceci : Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux [11]. L'idée fait son chemin. Saint Jérôme recommande au riche qui se convertit de se souvenir de ne pas, dans l'excès de sa ferveur, laisser tomber ses propres enfants dans l'indigence [12]. En 415, un concile d'Afrique condamne cette proposition pélagienne : « Les riches ne peuvent être sauvés, s'ils ne renoncent à leurs biens [13]. »

XI. ATTITUDE DES CHRÉTIENS A L'ÉGARD DES TRADITIONS LITTÉRAIRES. Voyez HUMANISME.

XII. CONCLUSION. — Ainsi le christianisme réalisait la parole prophétique de Jésus; il paraissait folie aux uns, opprobre aux autres. Cet état d'esprit donnait naissance à toutes les suppositions, même aux plus saugrenues, et s'il nous appartenait de grouper sous un chef unique un grand nombre d'accusations, moins éclatantes que celles dont nous avons parlé, nous serions tenté de les résumer sous l'accusation de *folie* [14].

Le dogme chrétien donnait lieu aux questions les plus ridicules. Le Christ vit-il encore [15]? — Est-ce qu'on le tue souvent? demande un juge, à qui un chrétien parle du sacrifice eucharistique [16]. S'il est créateur, comment a-t-il une mère [17]? S'il était Dieu, il ne serait pas laid [18], il ne serait pas mort [19], et mort sur la croix [20], après avoir tant souffert [21], même l'abandon des siens [22]. Meurs donc, dit-on à un martyr, tu ressusciteras comme ton Christ [23], mais il ne te protège guère à cette heure, où est-il donc passé [24]? c'est le moment ou jamais d'intervenir [25].

Le terme de Λόγος était parfaitement obscur pour l'épais cerveau des magistrats ignorant les spéculations et la terminologie philosophique des Alexandrins [26]. Un juge dit : Tâche de me faire comprendre qu'en croyant en un Dieu unique, tu en peux néanmoins proclamer trois [27].

« Sur les points obscurs, continue Ed. Le Blant, les interrogations se pressent et se multiplient : Qui est ton Dieu, demande-t-on à un martyr [28]? — Paul, dit-on à un autre, est-il un Dieu [29]? — Ton évêque en est-il un aussi [30]? — Penses-tu en être un toi-même [31]? — Qu'est-ce que la vie éternelle [32]? — Qu'est-ce que cette lumière [33], cette *illuminatio* [34] dont tu me parles? — Qui nommes-tu *Seraphim* [35]? — Qui est celui que tu dis avoir souffert pour nous [36]? — Qu'entends-tu par les mots *sacrificium mundum* [37]? — Que signifie *Amen* [38]? — Où est le temple de Dieu? Quel est le sacrifice que tu lui offres [39]? — Comment peux-tu te dire toi-même son temple [40]? »

Les païens avaient cependant des moyens à leur por-

[1] Juvénal, *Sat.*, III, 152; Horace, *Carm.*, III, 42; Surius, *Passio S. Quintini*, 10 (31 octobre). — [2] Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1413; Minutius Félix, *Octavius*, XXXVI, *P. L.*, t. III, col. 365; S. Jérôme, *Comment. in Epist. ad Galatas*, lib. III, Prolog., *P. L.*, t. XXVI, col. 331; Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, l. VIII, *P. G.*, t. LIV, col. 672. — [3] S. Jean Chrysost., *De Anna.*, V, 3, *P. G.*, t. LIV, col. 672. — [4] S. Basile, *Homilia in divites*, 6, *P. G.*, t. XXXI, col. 296. — [5] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. III, c. X, *P. L.*, t. LIII, col. 67; *Adversus avaritiam*, l. I, I, *P. L.*, t. III, col. 173. — [6] Tertullien, *Apolog.*, III, *P. L.*, t. I, col. 328; S. Ambroise, *Epist.*, LVIII, *Ad Sabinum*, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1229; S. Paulin, *Epist.*, XI, *Ad Severum*, 3, *P. L.*, t. LXI, col. 191; S. Augustin, *Confess.*, VIII, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 749. — [7] Jac., II, 9. — [8] Clém. d'Alex., *Quis dives salvetur*, 3, *P. G.*, t. IX, col. 605. — [9] *Quis dives salvetur*, 2, *P. G.*, t. IX, col. 605. — [10] Origène, *Exhortat. ad martyrium*, 14, 15, *P. G.*, t. XI, col. 581. — [11] *Passio S. Jacobi et Mariani*, 8, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 229. — [12] S. Jérôme, *Epist.*, CXX, *Ad Hedibiam*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 985. — [13] S. Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, *Ad Paulinum episcopum*, 32, 33, *P. L.*, t. XXXIII, col. 827, 828. Cf. Labbe, *Concil.*, t. II, col. 1529, 1530. — [14] *Passio SS. Scillitanorum : Nolite furoris huius insipientiæ participes fieri*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 79; *Acta S. Maximi : Resipisce miser ab insipientia tua*, *ibid.*, p. 145; *Passio S. Rogatiani : Insensatus cum doctore insipientiæ*, *ibid.*, p. 298; S. Grég. de Naz., *Invect. I ad Julian.*, *P. G.*, t. XXXV, col. 531 : Ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἀγροικία. — [15] *Acta SS. XLV mart.*, 3, dans *Acta sanct.*, 10 juillet. — [16] *Acta S. Terentiani*, 8, dans *Acta sanct.*, 1er sept. — [17] *Passio S. Theodoriti*, 3, dans Ruinart, éd. 1715, p. 590; *Mart. S. Pauli et Julianæ*, 25, dans *Acta sanct.*, 17 août. — [18] Nous reviendrons sur cette controverse à propos de la personne du Christ. — [19] *Passio SS. quatuor coronatorum*, Wattenbach, dans M. Budinger, *Untersuchungen zur romischen Kaisergeschichte*, in-8°, Berlin, 1870, t. III, p. 329. — [20] *Acta S. Eulampii*, 8, 9, dans *Acta sanct.*, 10 oct.; *Mart. S. Phocæ*, 7, dans *Acta sanct.*, 14 juill. — [21] *Acta S. Patrocli*, 3, dans *Acta sanct.*, 21 janv. — [22] S. Justin, *Dial. cum. Tryph.*, CCVI, *P. G.*, t. VI, col. 509. — [23] *Acta S. Cassiani*, 2, dans *Acta sanct.*, 13 août. — [24] *Acta S. Censurini, Cyriaci*, 16, dans *Acta sanct.*, 5 sept. — [25] Minut. Félix, *Octav.*, XII, *P. L.*, t. III, col. 281; Ado, *Martyrol.*, 29 mai. — [26] *Acta S. Tatiani Dulæ*, 10, dans *Acta sanct.*, 15 juin. — [27] *Ibid.*, cf. Origène, *Contr. Cels.*, l. VIII, p. 385; *Passio S. Pionii*, 9; *Acta S. Tarachi*, 1, dans Ruinart, *loc. cit.*, éd. 1715, p. 144, 424; S. Basile, *Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis Deos tres*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1487. — [28] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 408. — [29] *Acta S. Victoris et Coronæ*, 5, dans *Acta sanct.*, 14 mai; *Martyre de S. Macaire d'Antioche*, dans *Actes des martyrs d'Égypte* par H. Hyvernat, p. 62. Cf. *Mel. de l'École fr. de Rome*, 1886, p. 329. — [30] *Acta S. Fructuosi*, 2, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1689, p. 221. Cf. *Sermo* CCLXXIII, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1249; Minut. Félix, *Octav.*, IX, *P. L.*, t. III, col. 270; Tertullien, *De pœnitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1354; *Epist. Eccl. Smyrnensis de martyrio Polycarpi*, XII, *P. G.*, t. V, col. 1037; *Martyrium S. Phocæ*, 4, dans *Acta sanct.*, 14 juill. — [31] *Historia S. Luciæ*, 5, dans Surius, 13 déc. — [32] *Acta S. Irenæi et Mustiolæ*, 2, dans *Acta sanct.*, 3 juill. — [33] *Ibid.*, 5; *Passio SS. quatuor coronatorum*, *loc. cit.*, p. 335. — [34] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 205. — [35] *Acta disput. S. Achatii*, 1, dans Ruinart, *Acta sinc.*, éd. 1715, p. 153. — [36] *Passio S. Firmi et Rustici*, dans S. Maffei, *Istoria diplomatica*, in-4°, Mantoue, 1727, p. 304. — [37] *Acta S. Getulii*, 6, dans *Acta sanct.*, 10 juin. Cette formule se retrouve sur un autel antique marqué du monogramme du Christ, découvert dans les ruines d'El-Guiz : ADFERTE DOM | MVNDVM SA | CRIFICIVM : de Bosredon, dans les *Notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XIX, p. 8. — [38] *Martyr. S. Anastasiæ*, 28, dans Surius, 26 déc. — [39] *Passio SS. Serapiæ et Sabinæ* 4, dans *Acta sanct.*, 29 août. — [40] *Ibid.* Cf. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1866, t. II, p. 323, 393; le même, *Le christianisme aux yeux des païens*, dans les *Mélanges de l'École fr. de Rome*, 1887, p. 200 sq.

tée s'ils eussent voulu s'éclairer, car, nous l'avons dit, les Livres saints ne leur étaient pas inabordables [1]. Il faut reconnaître cependant que les tiraillements qui existaient alors expliquent assez comment ces livres mêmes prolongeaient l'équivoque, entre des sectes qui toutes s'en réclamaient : juifs [2], valentiniens [3], chrétiens, et dévots de Sérapis [4]. Quoi qu'il en soit, leur connaissance sommaire des Écritures et des autres livres les conduisait aux plus étranges imaginations; tout dans le christianisme leur paraissait plaisant. « On riait de la création [5], de l'arche de Noé, de la colombe messagère [6], de l'histoire du prophète Jonas [7]; on riait du dieu à tête d'âne adoré, disait-on, par les chrétiens, et dont les désœuvrés charbonnaient sur les murs une image grotesque [8]; on riait des fidèles [9], de leur nom [10], de leurs souffrances [11]; la foule qui les insultait dans le prétoire [12], à l'heure même de la mort [13], s'égayait à contempler leurs supplices. Un martyr, jeté dans le cirque, est blessé par un léopard et inondé de sang : *Salvum lotum !* « Que le bain te profite ! » lui crie le peuple, répétant le mot dont on se saluait dans les thermes [14].

« On raillait les chrétiens sur leur foi en une vie glorieuse [15], sur l'espoir de la récompense céleste que la flagellation devait leur mériter [16], sur la folie d'attendre une couronne, alors que leur tête serait tombée [17]. Comme au jour où saint Paul avait enseigné dans l'Aréopage, on parlait avec dérision du jugement dernier [18], de la résurrection future [19], multipliant à cet endroit les interrogations bizarres et captieuses : Les enfants non venus à terme renaîtront-ils comme les autres? Sera-t-on tous de même taille, tous également maigres ou corpulents? Reviendra-t-on pour la vie éternelle avec ses imperfections physiques, ses cicatrices, comme le Christ sorti du tombeau avec les marques de ses plaies? À qui appartiendra la chair d'un homme qu'un autre homme affamé aura mangé? Retrouverons-nous tous nos cheveux, en accomplissement de cette parole : *Capillus capitis vestri non peribit* [20]? »

Nous avons déjà dit comment la terminologie mystique employée par les chrétiens déconcertait leurs ennemis et prêtait le flanc, pour des hommes prévenus, à une accusation de folie. Un homme tout sillonné de blessures, ruisselant de sueur et de sang, dit au juge « qu'une armure le rend invulnérable [21] », une vierge parle de son époux céleste [22].

On pourrait multiplier ces observations; elles n'ajouteraient rien à la démonstration qui précède et qui nous paraît suffisante pour notre objet.

Citons en terminant les titres et en-têtes de chapitres d'un livre fort rare et à peu près inconnu aujourd'hui, où fut abordé pour la première fois avec une grande érudition le sujet traité dans cette dissertation, et qui la complétera :

Christiani Kortholti S. Theol. D. academiæ kiloniensis, dum viveret, pro-cancellarii, et professoris primarii. *Paganus obtrectator sive De calumniis gentilium in veteres christianos libri tres.* Kiloni, MDCXCVIII, in-8°, 16 p. non chiffrées + 720 p.

[1] Théophile, *Ad Autoycum*, I, 14, *P. G.*, t. VI, col. 1044; Tertullien, *Apolog.*, XXXI, *P. L.*, t. I, col. 507; S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, 31, *P. L.*, t. XVI, col. 227. *At etiam audieram et non credideram, quod aquam Christus in vinum convertit*, dit un païen dans la *Passio S. Didymi*, 5, dans Ruinart, *Acta sinc.*, éd. 1715, p. 399; *Passio S. Theodoriti*, 2 : *Vel nunc time Deos et fac quæ ab imperatore sunt jussa, quia scriptum est tibi : Cor Regis in manu Dei.* Prov., XXI, 1. — [2] Tertullien, *Apolog.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 420, etc.; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 621 *a*. — [3] Origène, *Contr. Cels.*, l. VI, *P. G.*, t. XI, col. 1345 sq. — [4] Vopiscus, *Saturnin.*, VIII. — [5] Origène, *Contr. Cels.*, l. VI, éd. Cantabr., p. 317, *P. G.*, t. XI, col. 1373. — [6] *Ibid.*, l. IV, c. XLII, *P. G.*, t. XI, col. 1097. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CII, *Ad Deogratias*, 30, *P. L.*, t. XXXIII, col. 382; *De civit. Dei*, I, 14, *P. L.*, t. XLI, col. 28. — [8] Tertullien, *Apolog.*, XLVII, *P. L.*, t. I, col. 581; R. Garrucci, *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari*, in-8°, Roma, 1857. Cf. *Monum. eccl. liturgica*, t. I, n. 3520. Voy. au mot CROIX. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I, *P. G.*, t. XX, col. 407; Tertullien, *Apolog.*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 434; XLIX, *P. L.*, t. I, col. 596; *Ad nat.*, I, 19, *P. L.*, t. I, col. 656; *De testim. anim.*, I, *P. L.*, t. I, col. 681; Origène, *Exhort. ad mart.*, XI, *P. G.*, t. XI, col. 577; *Passio S. Pionii*. 6, 10. — [10] Théophile, *Ad Autolycum*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041. — [11] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, II, *P. G.*, t. XX, col. 744; Arnobe, *Adv. gentes*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. V, col. 822. Cf. *Acta S. Dorotheæ*, 11, dans *Acta sanctorum*, 6 févr.; Ado, *Martyrologium*, 29 mai. — [12] *Passio S. Genesii*, 2, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1089, p. 284. — [13] *Acta S. Sisinnii*, 4; *Acta alia S. Sisinnii*, 4, dans *Acta sanct.*, 29 mai; *Epist.*, II, *S. Vigilii*, 8 (*ibid.*), et *P. L.*, t. XIII, col. 556. — [14] *Passio S. Perpetuæ et Felicitatis*, 21. Cf. Julius Pollux, *Interpretamenta*, dans *Notices et extraits des mss.*, t. XXIII, 2e part., p. 322; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4500 (Brixiæ). Cf. Mss. *306* de Montpellier (IXe siècle), Haupt y relève ce souhait au sortir du bain : καλῶς ἐλούσου (c.-à-d. ἐλούσω) κύριε. — [15] *Acta S. Sergii*, 3, dans *Acta sanct.*, 24 févr. — [16] *Acta S. Tatiani Dulæ*, 3, dans *Acta sanct.*, 15 juin. — [17] *Acta S. Adriani*, 3, dans *Acta sanct.*, 8 sept. — [18] Tertullien, *Apolog.*, XLVII, *P. L.*, t. I, col. 681. — [19] Arnob., *Adv. gent.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. V, col. 829; *Acta S. Cassiani*, 2, dans *Acta sanct.*, 13 août; *Acta S. Tatiani Dulæ*, 11, dans *Acta sanct.*, 15 juin. Cf. *Act.*, *S. Phileæ*, 1, dans Ruinart, p. 493. — [20] S. Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 12, *P. L.*, t. XLI, col. 775. — [21] *Acta S. Tarachi*, 7, dans Ruinart, *Acta sinc.*, p. 436. — [22] *Vita S. Bonosæ*, 4, dans *Acta sanct.*, 15 juill.

H. Leclercq.

ACÉMÈTES. — I. Vie de saint Alexandre. II. Principes monastiques d'Alexandre. III. Doxologie perpétuelle. IV. Monastère des acémètes. V. Histoire des acémètes. VI. Bibliographie.

I. Vie de saint Alexandre. — Les acémètes ont eu pour fondateur l'archimandrite Alexandre. Alexandre, originaire d'Asie, vécut ses premières années dans les îles de l'Archipel et suivit le cours de grammaire à Constantinople. Il était encore dans la capitale, servant sous le préfet de la ville ou celui du prétoire, lorsque des lectures multipliées de l'Évangile l'amenèrent à quitter le monde et à se retirer en Syrie. C'était vers 380, pense Tillemont[1].

Cénobite au couvent de l'archimandrite Élie pendant quatre ans, anachorète au désert pendant sept ans, Alexandre se transforma tout à coup en missionnaire et parcourut la Mésopotamie en tous sens[2]. D'après son biographe, mal renseigné ou trop panégyriste, c'est à lui seul que serait due la conversion du fameux Raboulas d'Édesse[3]. En Syrie, de longues années durant, l'apôtre redevint cénobite, ou plutôt il devint père de moines et législateur monastique : le couvent de sa façon qu'il établit sur la rive droite de l'Euphrate finit par réunir 400 religieux. De ces religieux, Alexandre un jour choisit les plus vaillants, 70 d'abord, puis 150, et laissant les autres dans le monastère, sous la direction de son disciple Trophime, il inaugura une seconde campagne d'apostolat à travers la Mésopotamie. Le principal théâtre en fut la région frontière. De là, par la voie de Palmyre, Alexandre se rabattit sur Antioche. Il avait déjà paru dans la métropole de l'Orient dès 404, ou peu après, pour y combattre l'intrusion de Porphyre. C'était, cette fois, Théodote qui y occupait le siège patriarcal, mais le missionnaire ne devait rien gagner au change. Réformateur indiscret, censeur intempestif, il eut vite fait de se mettre à dos toutes les autorités civiles et religieuses. D'où pour lui mille vexations. A la fin, las de se cacher pour faire le bien, il prit 24 moines et partit avec eux pour la capitale de l'empire[4].

A Constantinople, Alexandre organisa tout de suite un couvent selon ses vues, près de l'église Saint-Ménas[5]. Ici encore, malheureusement, les difficultés ne tardèrent point à surgir. Les gens d'église lui soupçonnaient des attaches doctrinales avec l'hérésie messalienne; les gens du cloître lui reprochaient de vider leurs couvents au profit du sien propre; les gens du monde lui trouvaient trop de zèle à reprendre leur conduite : ils se liguèrent pour sa perte et n'eurent pas de peine à obtenir une sentence contre lui. D'après la chronologie la plus vraisemblable, celle qu'a dressée Tillemont[6], ce dut être en 426 ou 427, peu après la lettre que Théodote d'Antioche et les autres prélats réunis autour de Sisinnios écrivirent de Constantinople à l'Église de Pamphylie contre les messaliens. Non contentes d'avoir condamné l'archimandrite, les autorités lui enjoignirent bientôt de retourner en Syrie avec ceux qu'il en avait amenés. Quant à ses recrues récentes, ordre leur fut donné de réintégrer leurs couvents respectifs. Alexandre partit, suivi de tous ses disciples. Une heure à l'est de Chalcédoine, s'étant arrêté à l'église des Saints-Pierre-et-Paul de Rufin, il y fut battu et grièvement blessé par la populace que l'évêque Eulalios avait déchaînée contre lui. Saint Hypace, l'higoumène du couvent rufinianais, s'empressa de le recueillir en dépit de toutes les colères épiscopales, et bientôt l'intervention d'Eudoxie ou de sainte Pulchérie, alors en résidence à la villa impériale de Rufinianes, permit au pauvre banni de respirer quelques jours dans le monastère hospitalier[7]. Une fois guéri, Alexandre n'eut plus, sans doute encore par le fait de cette auguste intervention, à poursuivre sa route vers l'Orient. Il ne rentra pas de nouveau dans les murs de Constantinople, mais il put s'établir à Gomon, au coin nord-ouest de la Bithynie, sur le point de la côte où le Bosphore et la mer Noire se donnent la main[8]. C'est là que la mort vint terminer sa carrière quelque temps après, vers 430. Il s'était alors écoulé juste un demi-siècle depuis l'époque de ses débuts monastiques sous l'archimandrite Élie.

Maintenant, Alexandre est-il un saint reconnu par l'Église? Tillemont ne le pense pas[9], et peu s'en faut qu'il ne gourmande fort Bollandus de l'avoir admis, l'auréole au front, dans sa grande collection hagiographique. Cependant, Alexandre a sa vie écrite sous forme de vie de saint, et ce fait, quel que soit le peu de valeur intrinsèque de la biographie, prouve bien que l'on reconnaissait à notre archimandrite, au moins dans un certain milieu, tous les caractères de la sainteté. Ajoutez que ses restes, au témoignage de l'auteur, furent toujours traités en reliques : on les transféra comme telles, religieusement, le jour où la communauté de Gomon se déplaça, et partout, au premier endroit comme au second, les miracles éclatèrent[10]. De son côté, le biographe de saint Marcel parle d'Alexandre avec les plus grands éloges[11], et de même Callinique, l'historien de saint Hypace[12]. Mêmes éloges aussi dans le synaxaire officiel que l'Église grecque lit, le 29 décembre, en l'honneur de saint Marcel. Au surplus, Tillemont est allé trop loin en disant de notre archimandrite que « son nom ne se trouve nulle part, ni dans les martyrologes des Latins, ni mesme dans les menologes des Grecs ». Pour les martyrologes latins, il a raison; pour les ménologes grecs actuels, il a raison aussi; mais on peut citer plusieurs documents liturgiques slaves qui donnent le nom d'Alexandre soit à la date du 23 février, soit à celle du 3 juillet[13]. Bollandus

[1] *Mémoires,* t. XII, p. 492, 682. — [2] *Vita S. Alexandri,* n. 3-7, p. 303. — [3] *Ibid.*, n. 8-22, p. 303-305 — [4] *Ibid.*, n. 23-43, p. 303-309. — [5] *Ibid.*, n. 43, p. 309; Agapios Landos, Ἐκλόγιον, p. 126, ou K. Doukakis, Μέγας Συναξαριστής de décembre, p. 612. — [6] *Op. cit.*, p. 497, 682 — [7] *Vita S. Alex.*, n. 48-51, p. 310; Callinique, *De vita sancti Hypatii liber,* Leipzig, 1895, p. 82-84; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople,* p. 70-71; *Les premiers évêques de Chalcédoine,* dans les *Échos d'Orient,* t. IV, p. 105-106; *Rufinianes,* dans la *Byzantinische Zeitschrift,* t. VIII, p. 450. — [8] *Vita S. Alex.*, n. 51, 52, p. 310; *Vita sancti Marcelli,* n. 4, col. 709. — [9] *Op. cit.*, p. 491. — [10] *Vita S. Alex.*, n. 53, p. 310, 311. — [11] *Vita S. Marcelli,* n. 4, col. 709. — [12] *Op. et loc. cit.* — [13] Serge, *Calendrier complet de l'Orient,* en russe, Moscou, 1876, t. II, p. 48, 173.

n'est donc point à blâmer outre mesure pour l'avoir inséré dans ses *Acta sanctorum*. Seulement, il aurait dû lui donner une place moins arbitraire que le 15 janvier, car aucune partie du monde chrétien n'a jamais honoré Alexandre ce jour-là, surtout pas l'Occident quoique le P. Martinov semble le prétendre [1]. Ceci dit, il convient d'ajouter que le culte attesté par les documents slaves, public et réel, si l'on veut, mais local et restreint, n'offre point toutes les garanties d'une canonisation solennelle. Et il nous faut, en outre, reconnaître que l'Église, en observant dans son ensemble une si froide réserve à l'égard d'Alexandre, ne se trouve que trop justifiée par la conduite de cet homme en qui tout obéissait à des principes nettement exagérés.

II. Principes monastiques d'Alexandre. — Une seule règle, au fond, commande toute la vie d'Alexandre, c'est la Bible et surtout l'Évangile. Le biographe anonyme a soin de nous en avertir : il sème son écrit d'allusions bibliques, il met sans cesse quelque phrase des Livres saints sur les lèvres de son héros, il déclare même très expressément que celui-ci façonne toute sa conduite « sur la norme des Écritures divines [2] », et qu'il veille à s'y conformer « jusqu'au dernier point [3] ». Avoir l'Écriture sainte pour règle, rien de mieux en soi, rien de plus sage. Par malheur, Alexandre ne veut entendre l'Écriture que dans le sens le plus étroit. Il ne l'explique jamais. Quand, avec cette exégèse qui prend tout au pied de la lettre, deux ou plusieurs textes viennent à se contredire, et la chose arrive souvent, il affecte de n'en connaître qu'un. Le texte scripturaire à suivre une fois arrêté, il en poursuit l'application jusqu'au bout, sans discernement. De là, malgré l'excellence de la règle divine qu'il s'est donnée, ce je ne sais quoi de peu réglé qui marque tous ses actes, ce manque absolu de mesure et de discrétion qui caractérise tout son apostolat. Renverser le principal temple des idoles dans une ville encore toute païenne [4], entrer en guerre avec les deux patriarches Porphyre et Théodote [5], s'attaquer au gouverneur d'Antioche [6], censurer les plus hauts personnages de Constantinople [7], ce sont là choses d'un missionnaire au zèle imprudent et exagéré. Et les textes qu'il a toujours à la bouche dans les circonstances graves, s'ils donnent la clef de sa manière de faire, ne la justifient pas.

Seule règle de sa conduite privée et de son apostolat public, la Bible étroitement entendue doit seule aussi commander au genre de vie que notre moine essaie d'introduire dans le monachisme. Un jour, après les quatre premières années passées au couvent, il prend un exemplaire de l'Évangile et se présente à l'archimandrite Élie : « Père, lui dit-il, tout ce qui est écrit dans ce livre est-il vrai ? » L'archimandrite, croyant à une tentation de doute, fait mettre la communauté en prière, puis, après deux heures de supplications, il s'approche avec tous les frères pour tenter de ramener la foi dans l'âme d'Alexandre. Celui-ci aussitôt de s'écrier une seconde fois : « Ce que l'Évangile contient est-il vrai ? » Tout le monde lui répond énergiquement par l'affirmative. « Mais alors, conclut-il, pourquoi ne le pratiquons-nous pas ? » Cela dit, il quitte le monastère, son évangile en main, et va dans le désert en exécuter ponctuellement toutes les prescriptions [8]. Voilà une petite scène qui en dit plus que de longues pages. On devine à la lire ce qu'Alexandre, devenu père de moines, exigera d'eux. Il leur imposera de pousser la pratique de telle et telle vertu jusqu'au détriment de telle et telle autre non moins nécessaire. Dans la question de l'hospitalité, par exemple, il voudra une largeur qui exclue toute prudence, et grande sera sa colère comme son scandale lorsque le frère portier de je ne sais quel couvent prétendra devoir prévenir son higoumène avant d'ouvrir la porte du monastère à tout venant [9]. Mais ceci n'est qu'un détail. Pris dans son ensemble, le genre de monachisme rêvé par Alexandre offre surtout quatre particularités dignes d'attention : une tendance marquée vers l'apostolat, un souci excessif de la pauvreté, une préoccupation constante de la prière, une horreur absolue du travail.

Que les moines pussent être des apôtres actifs, ce n'était pas une chose réglée au début du v[e] siècle. On avait déjà vu, il est vrai, quelques solitaires et quelques cénobites se lancer individuellement dans l'apostolat, un saint Aphraate sur l'Oronte, un saint Isaac sur le Bosphore, mais les couvents étaient encore très loin de passer pour des écoles de missionnaires. Alexandre, lui, rencontre dans l'Évangile l'*Euntes docete* du Maître, et il n'admet point que l'on puisse ne pas obéir à cet ordre. Aussi le voyons-nous, tel le Christ désignant les 70 disciples, choisir 70 de ses moines, puis un plus grand nombre, et s'en aller avec eux prêcher. Sa troupe, dans les courses qu'elle fait à travers la Mésopotamie, reste une communauté religieuse : elle dépend tout entière et en tout de son chef, elle respecte strictement la loi de la pauvreté, elle entretient autant que possible le cours de la psalmodie, elle conserve presque toutes les pratiques du monastère. C'est, peut-on dire, un monastère ambulant et combattant. Milice apostolique, elle a pour drapeau le livre de la bonne nouvelle et pour clairon le cantique des anges : son commandant, quand il veut donner le signal du départ, se contente d'élever l'évangile et de dire : Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία [10]. Et, chemin faisant, ces prêcheurs s'appliquent aux œuvres d'intérêt social : leur séjour dans les murs d'Antioche est marqué par la fondation d'un hospice.

Au couvent de l'archimandrite Élie, comme dans tous les couvents bien ordonnés, les supérieurs veillaient à l'entretien de leurs religieux, et ceux-ci étaient assurés du nécessaire. Alexandre, novice en cet endroit, trouve un pareil état de choses en désaccord avec les nombreux passages de l'Évangile qui recommandent le détachement et la pauvreté. Aussi n'y reste-t-il que quatre ans, juste le temps d'apprendre les Psaumes par cœur et d'en pénétrer le sens véritable. Quand il devient fondateur, il donne une seule robe à ses moines et leur fait défense expresse de garder le soir la moindre provision pour le lendemain [11]. Désireux d'exercer à la confiance en Dieu ceux d'entre eux qu'il a choisis pour l'apostolat, il les traîne, les mains vides, au plus profond des déserts. Un jour, au moment où les frères cuisiniers finissent d'apprêter le repas, il prend son évangile, dit son Δόξα ἐν ὑψίστοις, et réduit ainsi tous ses compagnons à partir affamés, laissant là les marmites pleines [12].

Dans les monastères de la fin du IV[e] siècle, et dans celui de l'archimandrite Élie naturellement, la psalmodie, tout en occupant une bonne partie des vingt-quatre heures, cessait d'une manière complète à certains moments du jour et de la nuit. Ce n'est point là, se dit Alexandre, observer l'*oportet semper orare et non deficere* [13]. Mais comment l'observer, vraiment ? L'homme peut-il passer toute la journée, absolument toute, à psalmodier ? Alexandre, impuissant à changer la nature humaine, ne va point jusque-là, mais, ce qu'il ne saurait imposer à l'individu, il l'impose à la communauté. Que les moines quittent le chœur pour aller à table, ou au lit, soit ; mais que jamais dans le chœur ne se taisent les accents de la prière publique. Et le réformateur établit parmi ses religieux un roulement qui assure la perpétuité de la psalmodie. Là est le point capital de sa règle. Même hors du couvent, les membres de sa brigade apostolique sont

[1] *Annus eccles. græco-slavicus*, Bruxelles, 1868, p. 79. — [2] *Vita S. Alex.*, n. 5, p. 303. — [3] *Ibid.*, n. 28, p. 306. — [4] *Ibid.*, n. 7-8, p. 303. — [5] *Ibid.*, n. 38-40, p. 308. — [6] *Ibid.*, n. 39, p. 308. — [7] Callinique, *op. et loc. cit.* — [8] *Vita S. Alex.*, n. 6, p. 303. — [9] *Ibid.*, n. 37, p. 308. — [10] Luc., II, 14. — [11] *Vita S. Alex.*, n. 31, 36, 39, p. 307, 308. — [12] *Ibid.*, n. 5, 6, 27, 32, 36, p. 303, 306, 308. — [13] Luc., XVIII, 1

tenus de s'y conformer dans une certaine mesure. Le biographe nous les montre à plusieurs reprises plongés dans le chant de leurs psaumes. Dès qu'ils ont de quoi loger, fussent de simples bains en ruines, comme à Antioche, ils s'empressent d'y instituer leur chère pratique de la prière sans fin[1].

Si l'esprit de pauvreté parfaite et de pleine confiance en Dieu exige que l'on ne fasse rien la veille qui puisse d'une manière ou de l'autre servir aux besoins du lendemain, le religieux n'a pas le droit de se livrer au travail. Il n'a pas davantage ce droit, si la loi de la prière incessante veut qu'il donne à la psalmodie tout le temps que lui laissent les nécessités corporelles. Dur corollaire que celui-là, mais Alexandre n'hésite pas une seule minute à le tirer : il proscrit le travail sous toutes ses formes, absolument. Son biographe, il est vrai, évite de le dire en propres termes, à cause du milieu et du temps où il écrivait; mais, outre que nous en sommes instruits par ailleurs, lui-même nous met assez au courant de la situation, lorsqu'il nous montre Alexandre interdisant la culture d'un simple jardin sous prétexte que pareille occupation constituait un obstacle à la vertu parfaite[2].

Tels sont, basés sur un Évangile étroit, les principes monastiques d'Alexandre. S'ils trahissaient un zèle peu éclairé, ils étaient gros d'innovations pour l'époque. A ce titre et à cause aussi de leur outrance, ils devaient se heurter aux tenants du monachisme traditionnel et sage. Nul ne comprenait dans ce monachisme que le moine pût rester moine en se passant du travail manuel. Au Sinaï, placé devant un sujet à qui le besoin de prier sans cesse rendait tout labeur impossible, l'abbé Silvain le faisait enfermer dans une cellule nue et le laissait là sans nourriture aucune, estimant, disait sa douce ironie, qu'un homme si spirituel n'avait certainement pas le temps de manger[3]. Au Sinaï encore, saint Nil ne voyait dans les théories d'Alexandre qu'une porte ouverte à la paresse et au mal : « Ne cachons pas, écrivait-il, notre répugnance pour le travail sous le prétexte de prier sans interruption. A des jeunes gens, à des hommes dans la force de l'âge, il faut des fatigues qui les matent, des labeurs pénibles qui les domptent : leur supprimer toute besogne, c'est lâcher la bride à leurs passions et leur donner le loisir de se livrer à des pensées étrangères. Un beau jour, avec ce régime, leur prétendue prière s'envole au vent et tout est perdu[4]. » Ainsi pensaient les Sinaïtes, et tout le monde pensait comme eux. Partout, l'on accusait l'archimandrite novateur d'avoir par trop puisé aux sources messaliennes; on faisait couramment de lui un euchite; on le considérait même comme un des chefs de l'hérésie. Pour saint Nil, du moins, si le premier des messaliens était Adelphe de Mésopotamie, le second était bien notre Alexandre. De là, cette défiance, cette hostilité, ce mouvement d'universelle réprobation qui s'éleva dans l'Orient contre le nouveau système monastique. Et comment résister à cette désapprobation générale? L'archimandrite disparu, ses disciples n'y tinrent pas. Peu à peu, atténuant les singularités de leur observance première, ils en revinrent, presque pour tout, aux formes communes, et du monachisme de leur père une seule institution resta, celle de la doxologie ininterrompue.

III. Doxologie perpétuelle. — Dans l'histoire de l'office divin, l'initiative d'Alexandre constitue un épisode important, et la manière toute spéciale dont il organisa la prière publique mérite que l'on s'y arrête pour en étudier, sinon les détails, du moins les grandes lignes.

Aujourd'hui, dans les monastères grecs, le soin de chanter les louanges de Dieu est réservé à quelques frères seuls, dix ou douze pour cent au mont Athos, et ces frères, qui forment la classe des *psaltes* ou chantres, sont toujours les mêmes, tous les jours de l'année, pendant des années entières, parfois toute leur vie, à ouvrir la bouche au chœur devant le reste de la communauté silencieuse et muette. On croira sans peine qu'une pareille façon de faire ne découle ni du typikon, ni du cérémonial d'Alexandre. Chez lui, évidemment, les chœurs sont plus fournis et tous les moines prennent une part active aux offices[5].

De quel personnel dispose-t-il? Au point de vue du nombre, ses fondations se présentent à nous comme des groupes monastiques très considérables. Le biographe anonyme nous parle de 400 religieux pour le monastère euphratésien et de 300 pour le monastère constantinopolitain[6]. L'hagiographe Callinique, il est vrai, ne donne qu'une centaine de compagnons à l'archimandrite vers 426 ou 427[7], mais c'est encore là une communauté respectable. Au point de vue de la race, nous rencontrons auprès d'Alexandre des Latins, des Grecs, des Syriens et des Égyptiens dans le premier couvent, des Latins, des Grecs et des Syriens dans le second. Ces divers éléments vivent côte à côte, mais ne fusionnent point tout à fait, car ils ont chacun leur parler distinct. Alexandre, qui se considère volontiers comme un nouveau Jacob, compare leurs quatre langues aux quatre femmes du patriarche, Lia, Rachel, Bala, Zelpha, et il se glorifie des fils spirituels que chacune d'elles lui donne. Pour maintenir plus facilement la discipline et rattacher plus étroitement la communauté à son chef, chaque dizaine de frères est sous la surveillance d'un *dékarque* ou décurion et chaque groupe de cinq dizaines sous celle d'un *pentékontarque* ou cinquantenier[8].

Maintenant, avec ce personnel, comment l'archimandrite règle-t-il la marche de sa doxologie ininterrompue? Disons tout de suite qu'il n'arrive pas à l'établissement de la prière perpétuelle dès le premier jour, qu'il passe, au contraire, par force tâtonnements et qu'il multiplie les essais. Néanmoins, au début comme à la fin, c'est toujours la différence du parler qu'il met, comme de juste, à la base de la distribution des chœurs : sur l'Euphrate, les quatre langues en forment huit; à Constantinople, les trois langues en forment six. Ces chœurs, une fois la doxologie perpétuelle instituée, se relèvent l'un l'autre de manière à ne point laisser la psalmodie chômer un seul instant. La communauté entretient-elle simultanément autant de doxologies que le monastère compte de langues, ou se contente-t-elle d'entretenir une doxologie unique obtenue par la succession combinée des différentes langues, nous ne le trouvons indiqué nulle part. Dans le premier cas, c'est douze heures que chaque moine consacrerait quotidiennement à l'office; dans le second, c'est trois heures, quand le couvent compte huit équipes, et quatre heures, quand il en compte six. Trois heures seulement sur vingt-quatre pour des hommes qui n'ont aucune autre occupation et qui prétendent se distinguer par la longueur de leurs prières, qui sont les disciples d'Alexandre l'exagéré, la belle affaire vraiment! Aussi, pencherais-je volontiers pour la première hypothèse, au moins en ce qui regarde les débuts, car, le fondateur mort, on ne dut point manquer, en retouchant sa règle, de la mitiger aussi sur ce point pour la rendre viable et pratique. Notons, en tout état de cause, que le partage d'une communauté en deux ou plusieurs groupes ethniques officiant chacun à part simultanément n'est point chose inouïe dans les fastes du monachisme oriental. Il suffit de citer comme exemple ancien le couvent de saint Théodose ou la laure de saint Sabbas et comme exemple moderne le monastère de Roussiko au mont Athos. A Saint-Théodose, les Grecs, les Besses et les Ar-

[1] *Vita S. Alex.*, n. 29, 30, 32,38, p. 306-308. — [2] *Vita S. Alex.*, n. 42, p. 309. — [3] *Apophthegmata Patrum*, dans J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. I, p. 680, 681. — [4] *De voluntaria paupertate*, XXI, *P. G.*, t. LXXIX, col. 997. — [5] *Op. et loc. cit.* — [6] *Vita S. Alex.*, n. 27, 43, p. 306, 309. — [7] *Op. cit.*, p. 82. — [8] *Vita S. Alex.*, n. 26, 27 43, p. 306, 309.

méniens chantaient les heures dans leurs trois langues en des sanctuaires différents [1]. A Saint-Sabbas, les Grecs et les Arméniens occupaient deux églises distinctes, les uns l'église théoctiste, aujourd'hui de Saint-Nicolas, les autres, l'église de la Vierge, aujourd'hui de l'Annonciation [2]. A Roussiko, nous constations naguère nous-même, quelque 1200 Russes suivent les offices en slave dans l'église de la Sainte-Vierge, tandis que les derniers représentants de l'hellénisme les suivent en grec dans l'église Saint-Pantéléimon.

Si nous ne savons au juste comment chez Alexandre s'organise la succession des chœurs, nous ne savons pas davantage d'une manière formelle et précise combien de fois par jour chacun de ces chœurs voit venir son tour de chanter, ni même de quelles parties distinctes se compose leur office du νυχθήμερον. A vrai dire, le biographe prétend nous renseigner sur ce dernier point, mais ses données, autant qu'on peut en juger par la traduction latine où nous les trouvons, n'ont rien de très clair. Voici du moins, si je ne me trompe pas, ce qu'il semble permis d'en tirer. Au début, Alexandre connaît seulement quatre heures : tierce, sexte, none et le nocturne. Plus tard, s'attachant au *septies in die laudem dixi tibi* du Psalmiste [3], il porte le nombre des heures à quatorze, de manière à en avoir sept pour le jour et sept pour la nuit. Après sept ans de ce régime, arrive la doxologie ininterrompue, laquelle entraîne l'institution de vingt-quatre *ministeria* correspondant aux vingt-quatre heures du νυχθήμερον. Alexandre, en mémoire des douze fils de Jacob, a glissé dès le commencement douze leçons scripturaires parmi les psaumes de l'office; il conserve ces douze leçons lorsqu'il réforme son office en vue de la psalmodie perpétuelle. Au même moment, préoccupé du *septuagies septies* de l'Évangile [4], il ajoute deux usages secondaires : ses moines devront fléchir les genoux 490 fois par jour et chanter autant de fois le Δόξα ἐν ὑψίστοις. Malheureusement, la répartition de ces deux pratiques accessoires nous échappe. Quant à l'office en lui-même, le grand nombre de ses parties prouve bien que chaque moine ne le dit pas tout entier. Quel homme fait de chair et d'os pourrait couper son νυχθήμερον en vingt-quatre ou même simplement en quatorze fractions égales et se trouver en état de chanter ainsi, à intervalles réguliers, vingt-quatre ou même simplement quatorze heures distinctes ? Donc, chez Alexandre, l'office est un tout obligatoire, non pour l'individu, mais pour le groupe ethnique. Chaque groupe ethnique se divisant en deux chœurs, chacun de ces deux chœurs ne dit qu'une moitié de l'office complet. Sous le régime de la doxologie perpétuelle, alors que tout chœur fournit quotidiennement douze heures de psalmodie, le νυχθήμερον est sans doute partagé en quarts et les deux chœurs de chaque langue se relèvent deux fois l'un l'autre : chacun d'eux reste à l'église six heures de suite, mais six heures le jour et six autres heures la nuit. Telles sont, du moins, les conclusions les plus vraisemblables qui paraissent pouvoir se dégager des vagues renseignements du biographe [5].

Ce n'est pas, on le voit, auprès d'Alexandre que notre office liturgique a trouvé l'organisation définitive des sept heures qui le composent aujourd'hui. « Le biographe d'Alexandre, ai-je lu quelque part, lui attribue l'institution des sept heures canoniques. » Rien n'est moins vrai. Le biographe dit : *Septies interdiu, ac noctu septies concipiens preces* [6]. Il ne parle point de sept heures pour le cours diurne et le cours nocturne réunis, mais bien de sept heures pour celui-ci et de sept heures pour celui-là, ce qui fait un total de quatorze et ne cadre point du tout avec le cycle septiforme ordinaire. A plus forte raison ne faut-il pas dire que l'apparition de la « psalmodie perpétuelle contribua à fixer les heures et offices canoniques ». Pour établir cette psalmodie perpétuelle, l'archimandrite ordonna ceci : *Quatuor et viginti ministeriis cursum diei ac noctis perficiemus Deo hymnos accinentes* [7]. C'est dire qu'il fit monter le nombre de ses heures de quatorze à vingt-quatre. Or, quelle que soit la nature de ces prières que le traducteur latin appelle *ministeria*, leur nombre est certain et ce nombre défend de penser un seul instant aux sept parties de l'office commun. Et, somme toute, s'il est au monde une institution liturgique qui apparaisse sur ce point comme le contre-pied de l'office canonique à sept parties, c'est bien la doxologie ininterrompue exécutée selon les règles d'Alexandre. Chez Alexandre, l'organisation de la psalmodie constitue une exception criante. C'est en des milieux complètement étrangers à ses pratiques insolites que l'on saisit pour la première fois le cycle des heures tel à peu près que nous le possédons encore. La preuve en est fournie par les témoignages du fameux Cassien, la phrase de l'hagiographe Callinique et les autres divers textes qu'un petit travail sur *Prime et complies* m'a autrefois donné l'occasion de réunir [8].

Aux antipodes de l'office canonique ordinaire et sans influence d'aucune sorte sur la fixation définitive de ses différentes parties, le système liturgique d'Alexandre a-t-il du moins exercé quelque action sur l'établissement du *laus perennis* en Occident? Beaucoup d'auteurs le supposent. Le *laus perennis*, on le sait, fut inauguré à Saint-Maurice d'Agaune en 515 [9]. Que le roi burgonde Sigismond, restaurateur du couvent, et les pères du petit synode tenu alors aient emprunté leur idée de la doxologie perpétuelle à l'Orient, cela se peut. Les relations directes n'étaient sans doute pas de tous les jours entre Agaune et Constantinople, mais rien n'empêche la possibilité de rapports indirects. En 426, Alexandre avait de nombreux latins à Saint-Ménas, et peut-être ces latins comptèrent-ils encore des successeurs pendant quelque temps. Dans tous les cas, les higoumènes qui recueillirent la houlette d'Alexandre envoyèrent mainte fois de leurs religieux à Rome. En faut-il davantage pour que la pratique orientale se soit trouvée à même d'être connue en Occident? Il se peut aussi, d'ailleurs, que Sigismond et ses évêques aient parfaitement ignoré l'œuvre de notre archimandrite.

IV. Monastère des acémètes. — Cette œuvre prospéra-t-elle en Syrie après le départ du fondateur? Aucun document n'est là pour nous le dire. Force nous est par suite d'abandonner au mystérieux silence dont ils s'entourent et le monastère de l'Euphrate établi par Alexandre en personne et celui de Krîthénium bâti à son insu par un de ses disciples [10].

Du côté de Constantinople, nous sommes beaucoup mieux renseignés. Vers 430, quand Alexandre mourut, ce fut un certain Jean qui devint higoumène à sa place. Jean était un vieillard très sage : le site de Gomon, sauvage et lointain, lui parut peu fait pour un monastère qui entendait exercer quelque influence au dehors. Aussi, rencontrant un généreux bienfaiteur, s'empressa-t-il d'abandonner les bords mal famés de la mer Noire et de transplanter sa communauté tout entière sur la rive asiatique du moyen Bosphore, vis-à-vis de la baie de Sosthène, en un point que les Turcs d'aujourd'hui nomment Tchiboukli. Ce lieu s'appelait alors, à cause sans doute de sa tranquillité, Εἰρηναῖον. En s'y fixant, les émigrés de Gomon allaient en faire un des centres monastiques les plus célèbres de l'Orient, mais ils allaient aussi lui valoir,

[1] Théodore de Pétra, *Vita S. Theodosii*, dans H. Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 45. — [2] Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabbæ*, dans J.-B. Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. III, p. 247. — [3] Ps. CXVIII, 164. — [4] Matth., XVIII, 12. — [5] *Vita S. Alex.*, n. 26-30, 43, p. 306, 307, 309. — [6] *Ibid.*, n. 28, p. 306. — [7] *Ibid.*, n. 30, p. 307. — [8] *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. III, p. 281-288, 456-467. — [9] Mansi, *Amplis. conciliorum coll.*, t. VIII, col. 531-538. — [10] *Vita S. Alex.*, n. 42, p. 308 309.

et cela dès leur arrivée, une dénomination nouvelle[1].

C'était une chose curieuse et frappante que la pratique de la doxologie ininterrompue : à l'observer, la maison religieuse qui l'introduisait la première en un lieu devait nécessairement apparaître aux yeux du peuple comme une réunion d'hommes sur lesquels le sommeil n'avait aucune prise. Telle fut l'impression produite à Constantinople par les disciples d'Alexandre. De bonne heure, pour les distinguer des autres cénobites, on se mit à les appeler moines ἀκοίμητοι ou *non-dormants,* et ce mot leur fut si généralement appliqué qu'il devint bientôt leur nom propre et leur titre officiel. Adjectif, ἀκοίμητος continua d'être en usage, surtout au sens figuré, dans sa vieille acception étymologique. Nom commun, ἀκοίμητον servit à désigner les veilleuses ou petites lampes d'église qui ne doivent jamais s'éteindre. Mais, comme nom propre, Ἀκοίμητοι fut une dénomination strictement réservée aux fils spirituels de l'archimandrite Alexandre. Cette dénomination, l'higoumène Jean l'adopta au lendemain de son installation sur le moyen Bosphore, et le couvent de l'Irénaeon, le mot Irénaeon tombant dans l'oubli, n'eut jamais plus d'autre nom que celui de Μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων ou monastère des Acémètes[2].

De tous les acémètes, le plus illustre est l'higoumène saint Marcel, premier successeur de Jean. Marcel fournit une longue carrière et vit en communion avec les plus saints personnages de son temps, à la tête de religieux désormais acceptés de l'Église. Par sa vertu et son influence, il prend le pas sur les deux premiers directeurs de son institut. Beaucoup, depuis, l'en ont regardé comme le père. Si le nom de Jean a souffert de l'oubli au point de se transformer en Jacques dans un synaxaire des Ménées, 29 décembre, le sien, au contraire, s'est imposé si fort à la mémoire de la postérité que tel auteur n'a pas craint de lui attribuer toute l'œuvre de ses devanciers[3]. C'est que, pour dire vrai, la meilleure part lui revient de cette œuvre. S'il ne l'a point conçue, s'il ne l'a même pas inaugurée, il est du moins le premier qui lui mette au front l'auréole d'une sainteté universellement reconnue et qui lui vaille de paraître pure de tout soupçon d'hérésie aux yeux jusque-là mal impressionnés de l'Église. Alexandre était mort discuté; Jean n'avait pas eu de temps; Marcel, lui, ne s'éteindra qu'après quarante ans environ d'higouménat. Rien d'étonnant que sa vertu tire parti de ces longues années pour faire une institution pleinement catholique d'une institution à demi messalienne dans son origine.

D'ailleurs, en rendant acceptable l'œuvre d'Alexandre, Marcel a grand soin de ne pas sacrifier entièrement son esprit. Il veut en premier lieu que la famille acémétique reste une famille de religieux apôtres, et, s'il ne conduit pas ses moines missionner au loin, il leur montre du moins par son exemple comment l'on s'intéresse utilement au bien de l'Église et de l'État. Nous constatons une fois qu'il a des conférences dogmatiques avec l'évêque de Chalcédoine[4]. Il signe, en 448, la condamnation portée contre l'hérésiarque Eutychès à Constantinople[5]. En 451, il figure parmi les dix-huit prêtres archimandrites de la capitale et des environs qui adressent une requête à l'empereur Marcien et qui assistent personnellement à la session du IV[e] concile où lecture est donnée de ce document[6]. Dès avant l'assemblée de Chalcédoine, son zèle contre l'hérésie un instant triomphante au brigandage d'Éphèse lui vaut les éloges les plus flatteurs de la part du fameux Théodoret de Cyr[7]. Plus tard, le 2 septembre 465, Marcel arrête l'incendie qui dévore Constantinople. Il rend un plus grand service à l'empire et à la religion en luttant contre la puissante famille arienne issue d'Ardabur le Goth, consul en 427, famille représentée par Aspar, consul en 434, et par ses trois fils, Ardabur le jeune, consul en 437, Patrice, consul en 459, et Héminéric, consul en 465 : Ardabur le jeune échoue dans sa tentative à main armée contre le monastère des Acémètes où s'est réfugié l'un de ses esclaves; Patrice, à qui Léon I[er] vient d'octroyer le titre de César et de promettre sa fille Léontia en mariage, voit tout le peuple, guidé par Marcel, protester en 469 contre sa future ascension au pouvoir suprême; Aspar, le chef de la maison, apprend que l'archimandrite annonce la ruine prochaine de toute sa famille et il ne constate que trop, dès 471, la vérité de cette prophétie[8].

Avec l'esprit d'apostolat, saint Marcel fait aussi effort pour conserver autant que possible parmi les siens les autres particularités de la règle d'Alexandre. Ainsi, la pauvreté est une de ses vertus favorites. Héritier du frère cadet auquel il a tout laissé en quittant le monde, il distribue ce riche patrimoine au dehors de son couvent, refusant d'en consacrer la moindre partie à l'achat d'un champ que ses religieux demandent. Mais les choses sur ce point ne sont plus poussées à l'extrême comme au début. Le monastère se permet les provisions nécessaires : un beau matin, le cellérier entre dans les plus vives inquiétudes en constatant qu'il ne lui reste que pour dix jours de blé. Il semble même, par l'exemple de l'acémète Pierre, que les moines peuvent posséder de l'argent en propre[9]. Pour ce qui est de la prière continuelle, saint Marcel y tient de toutes ses forces. Il a 300 moines sous la main en 450, nous apprend Callinique[10]. Seulement, ces 300 moines, qu'ils soient ou non divisés encore en plusieurs langues, n'entretiennent plus qu'une doxologie unique, car l'hagiographe ne nous parle que d'une seule église pour tout le couvent[11]. D'ailleurs, si elle existe encore, la distinction en langues ne tardera pas à disparaître, et les Grecs, restés seuls, se partageront sans doute en trois chœurs. En ce qui regarde le travail des mains, nous n'avons aucun renseignement précis; mais l'on peut croire que les acémètes ne professent plus à son égard le dédain et l'horreur qui leur ont valu naguère les vigoureux blâmes de saint Nil.

Fidèle à sa doxologie ininterrompue, le monastère des Acémètes attire les curieux de partout. Le syrien Serge, disciple de saint Siméon Stylite, remonte le Bosphore pour s'y rendre lorsqu'il aperçoit de sa barque la colonne de saint Daniel[12]. Soumis à une règle assagie et dirigé par un supérieur illustre, le monastère des Acémètes se trouve assailli de demandes. C'est, d'une part, le flot des postulants désireux de se consacrer à Dieu dans ses murs. Tel, le riche Pharétrios, un noble d'origine romaine, qui apporte avec lui de quoi refaire l'église conventuelle, multiplier les cellules et bâtir les constructions générales nécessaires aux visiteurs, aux pèlerins, aux malades[13]. C'est, d'autre part, le flot des fondateurs désireux d'avoir quelques acémètes comme premiers habitants, ou tout au moins un acémète comme premier supérieur de leurs monastères. Tel, le consul Studius, autre noble d'origine romaine, qui en 463, dote Constantinople d'un couvent réservé à de très hautes destinées[14].

Avec ces nombreux essaimages, la règle acémétique se propage, et saint Marcel compte bientôt des enfants partout[15]. Mais l'autorité qu'il a sur eux est une autorité toute d'influence, essentiellement personnelle, et qui ne

[1] *Vita S. Alex.*, n. 51-53, p. 310; *Vita S. Marcelli,* n. 6, 7, col. 712; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople,* p. 73. — [2] *Vita S. Alex.*, n. 51, 53, p. 310; *Vita S. Marc.*, n. 7, col. 712. — [3] Nicéphore Calliste, *Hist. Eccl.*, XV, 23, *P. G.*, t. CXLVII, col. 68. — [4] *Vita S. Marc.*, n. 27, col. 732. — [5] Mansi, *Ampl. coll. concil.*, t. VI, col. 753. — [6] Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 61, 76. — [7] *Epist.*, CXLI et CXLII, dans *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1365-1368. — [8] *Vita S. Marc.*, n. 31-34, col. 737-744. — [9] *Ibid.*, n. 11, 15, 23, 26, 30, col. 716, 720, 728, 732, 737.

[10] *Ibid.*, p. 84. — [11] *Ibid.*, n. 12, col. 716-717. — [12] *Vita S. Danielis Stylitæ*, n. 14, *P. G.*, t. CXVI, col. 988. — [13] *Vita S. Marc.*, n. 12, col. 717. — [14] Théophane, *Chronographia*, édit. de Boor, t. I, p. 113. — [15] *Vita S. Alex.*, n. 51, 53, p. 310; *Vita S. Marc.*, n. 13, 14, col. 717-720.

passera point à ses successeurs. C'est que les acémètes sont un couvent et non pas un ordre. Leur higoumène n'a rien d'un supérieur général de qui relèveraient plusieurs maisons; comme tous les higoumènes byzantins à quelques exceptions près, il n'étend sa juridiction que sur un monastère unique. D'ailleurs, en essaimant, les disciples de saint Marcel perdent jusqu'à leur titre, et ceux-là seuls parmi les moines byzantins sont appelés acémètes qui continuent de vivre au monastère bâti par l'higoumène Jean à l'Irénaeon. Les divers centres de vie religieuse ouverts avec le concours d'acémètes empruntent leur nom au personnage qui les fonde ou les dote, au lieu qui les voit s'élever, à telle ou telle autre circonstance particulière, mais aucun ne se fait appeler μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων. Ces trois mots, je le répète, sont strictement réservés, et rien ne trahit plus d'ignorance des traditions monastiques byzantines que de les comparer à nos termes français *chartreuse* ou *trappe*, devenus des noms communs applicables et appliqués à tous les établissements issus de la Chartreuse ou de la Trappe. Rien non plus ne trahit plus de désinvolture vis-à-vis des auteurs anciens qui, eux, ne nous parlent jamais de tel ou tel monastère *d'acémètes,* mais toujours du monastère *des Acémètes,* entendant par là uniquement le couvent du vieil Irénaeon[1].

Comme couvent peuplé par une colonie d'acémètes, nous avons déjà mentionné celui du consul Studius, le Stoudion. En connaît-on d'autres? Il semblerait que oui, si l'on s'en tenait à Bollandus, Valois, Bulteau, Du Cange, Hélyot et à la multitude d'auteurs qui ont répété et répètent encore leurs affirmations sans aller aux sources. En fait, cependant, nous ne connaissons que le Stoudion, et il faut beaucoup de routine pour y ajouter encore aujourd'hui les monastères constantinopolitains de Dius et de Bassien. C'est Bollandus qui a, le premier, présenté Saint-Dius comme un monastère d'acémètes[2]. Ce faisant, il s'est trompé, et la cause de son erreur est évidente. Elle est dans ce fait que les deux monastères des Acémètes et de Dius combattirent de concert dans l'affaire du patriarche Acace et que tel épisode important de cette lutte, c'est-à-dire la remise au prélat de la sentence d'excommunication, est porté par certains historiens au compte des religieux acémètes, et par d'autres au compte des religieux de Dius. Or, cette divergence des historiens ne prouve point, comme l'a pensé Bollandus, que les moines de Dius étaient des acémètes; elle prouve tout simplement l'incertitude qui régnait et qui règne encore sur les véritables auteurs de l'acte. La preuve en est dans Nicéphore Calliste. Cet écrivain, narrant l'épisode d'après Évagre et ses deux sources contradictoires, oppose expressément le monastère des Acémètes, indiqué par Zacharie, au monastère de Dius, indiqué par Basile de Cilicie[3]. Un quart de siècle après Bollandus, Valois a écrit ceci dans une de ses notes à Évagre : *Duo erant monasteria Constantinopoli quæ* Ἀκοιμήτων *vocabantur, Bassiani scilicet ac Dii*[4]. Malheureusement pour lui, cette affirmation ne découle point du tout de la phrase qui lui sert de base, phrase latine où Victor de Tunnunum déclare que les principaux adversaires d'Acace furent les moines *monasteriorum Acœmetensium, Bassiani atque Dii*[5]. Dans cette phrase, mal ponctuée par tous les éditeurs, jusques et y compris Th. Mommsen[6], et fautivement lue : *monasteriorum acœmetensium Bassiani atque Dii,* il ne s'agit pas de deux couvents acémétiques qui seraient ceux de Bassien et de Dius, mais bien de trois couvents qui sont ceux des Acémètes, de Bassien et de Dius. En effet, chez les auteurs latins de cette époque, l'adjectif *acœmetensis* ne signifie point *acémétique;* il traduit simplement ἀκοίμητος, comme le montrent les nombreux textes réunis par Du Cange[7]. Une autre preuve contre la manière de voir de Bollandus, Valois et consorts, c'est le passage où Théophane aligne à la file les quatre monastères parfaitement distincts qu'il nomme τὴν Δίου μονὴν καὶ Βασσιανοῦ καὶ τῶν Ἀκοιμήτων καὶ Ματρώνης[8].

Ignorant quelles furent, en dehors du seul Stoudion, les maisons religieuses issues du monastère des Acémètes, nous ne pouvons savoir si ces maisons conservèrent longtemps la discipline acémétique. Cette discipline, on l'a vu, n'avait guère, dès saint Marcel, plus rien de spécial que la doxologie perpétuelle. Or, la doxologie perpétuelle ne paraît pas avoir beaucoup prospéré dans le monachisme oriental, et c'est en vain qu'on en chercherait des traces à travers la littérature byzantine. Le Stoudion lui-même dut se départir assez vite de cette pratique. Du moins, saint Théodore Studite n'en parle-t-il jamais expressément. On a, il est vrai, prétendu le contraire, mais les deux ou trois phrases de ses catéchèses relatives à la prière incessante sont loin de nécessiter, pour être comprises, l'usage de la doxologie ininterrompue. Ajoutons ici, puisqu'il s'agit de législation monastique, que les acémètes, comme tous leurs confrères de Constantinople et des environs, n'ont jamais eu d'autre règle que leur typikon particulier. Leur faire suivre la règle de saint Basile est une assertion d'un autre âge. Les moines byzantins se sont toujours uniquement réglés pour le fond de leur vie sur un ensemble de traditions non écrites, et pour le détail sur un typikon variable de monastère à monastère. Quant à une règle au sens où nous l'entendons en Occident, quel que soit le recours fait par un saint Platon aux prescriptions de saint Basile, ils n'en ont jamais suivi aucune.

V. HISTOIRE DES ACÉMÈTES. — Dans l'histoire des acémètes, le premier nom qui se présente après saint Marcel est celui de saint Jean Calybite, ce prototype de saint Alexis de Rome. Le Calybite porta, dit-on, les livrées monastiques à l'Irénaeon vers 440. Malheureusement, sa vie, qu'elle soit développée en deux biographies byzantines[9], ou résumée en des élucubrations plus récentes[10], apparaît de toutes parts comme un grossier tissu d'invraisemblances, et l'on peut dire, avec Tillemont[11], « qu'une histoire qui aurait besoin d'estre fort autorisée ne l'est point du tout. » Saint Jean a sa fête chez les grecs au 15 janvier. Un acémète moins légendaire et sûrement contemporain de saint Marcel, c'est le moine Julien. Économe du monastère, d'après une version[12], skevophylax et khrysophylax, d'après une autre[13], il monta sur le siège d'Éphèse dans la seconde moitié du ve siècle[14]. Son nom a échappé aux auteurs de catalogues épiscopaux, à Le Quien[15], comme à Mgr Anthime Alexoudis[16]. Vers la même époque, l'acémète ou ex-acémète Pierre le Foulon montait encore plus haut, s'asseyant par trois fois, en 471, 477 et 484, sur le trône usurpé d'Antioche. Pierre, d'abord moine à l'Irénaeon, en avait été chassé à raison de ses opinions hérétiques. Il y revint demander un asile au lendemain de l'exil qui suivit sa première intrusion et réussit, tant son hypocrisie était grande, à se faire accepter. C'est de là qu'il partit en 476 pour aller agiter une seconde fois le patriarcat syrien[17].

Durant la dernière moitié du ve siècle, malgré cette

[1] J. Pargoire, *Un mot sur les acémètes,* dans les *Echos d'Orient,* t. II, p. 304-308, 365-372. — [2] *Acta sanctorum,* feb. t. II, p. 160. — [3] *Hist. Eccl.,* l. XVI, c. XV et XVII, *P. G.,* t. CXLVII, col. 145, 152. — [4] *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2637. — [5] *P. L.,* t. LXVIII, col. 947. — [6] *Monumenta Germaniæ historica :* t. XI, *Auctorum antiquissimorum,* p. 191. — [7] *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* au mot *Acœmeti.* — [8] *Chronographia,* édit. de Boor, t. I, p. 141. — [9] *Acta sanct.,* januarii t. II, p. 311-320. — [10] K. Doukakis, Μέγας Συναξαριστής, tome de janvier, p. 244-253. — [11] *Op. cit.,* t. XVI, p. 57. — [12] *Vita S. Marc.,* n. 15, 18, col. 720, 721. — [13] Agapios Landos, *op. cit.,* p. 130, 131. — [14] *Ibid.,* p. 130. — [15] *Oriens christianus,* t. I, col. 680-681. — [16] Νεολόγος du 14 mars 1890, n. 6190. — [17] Théodore, *Historia,* I, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 176, 180; Alexandre, *Laudatio in apostolum Barnabam, P. G.,* t. LXXXVII, col. 4099; Théophane, *Chronographia,* édit. de Boor, t. I, p. 121.

ombre, le monastère des Acémètes apparaît dans son ensemble comme le meilleur foyer de l'orthodoxie à Constantinople. On a vu les efforts de saint Marcel contre Eutychès. Quand éclate le schisme acacien, le beau rôle est à l'archimandrite Cyrille, son successeur peut-être immédiat. A partir de 483, les lettres ou les messagers de Cyrille, tel l'acémète Syméon, ne cessent d'informer le pontife romain de tout ce qui regarde la foi, lui disant tour à tour le passage d'Acace à l'hérésie, la nécessité d'une prompte répression de la part de Rome, la prévarication des légats latins, Misène et Vital, la présence du nom de Pierre Monge dans les diptyques. C'est pourtant à un moine de Dius, bien que certains auteurs moins sûrs mettent encore ici les acémètes en avant, que revient la gloire d'avoir attaché au manteau d'Acace la sentence d'excommunication fulminée contre lui. C'est de même au couvent de Dius qu'alla se réfugier, avant de trahir sa mission de légat, le *defensor* romain Tutus [1].

A lutter pour la foi de Chalcédoine, les acémètes s'attirèrent la haine implacable des monophysites. Un de ces derniers, historien anonyme, affirme qu'ils étaient un millier en 511, tous plus ignobles et plus hypocrites les uns que les autres. Ils se plongeaient, d'après lui, dans les plaisirs du bain et les jouissances de la chair, tout en affectant à l'extérieur les apparences de la modestie et de la pureté, vrais sépulcres blanchis remplis de pourriture à l'intérieur [2]. Après ce premier compliment, l'aimable hérétique présente nos moines comme de fieffés nestoriens : il nous les montre passionnés pour l'étude des livres dus à Diodore de Tarse, à Théodore de Mopsueste ou à leur école, et célébrant chaque année dans leur monastère ainsi que dans les autres établissements de leur parti la fête de Nestorius [3]. Ici, au lieu de calomnier, l'historien ne fait peut-être que médire, car il est bien certain que les acémètes, à force de combattre l'unité de nature, finirent par soutenir la dualité de personnes. En 518, leur supérieur, l'archimandrite diacre Évéthios, signait la fameuse requête au pape Hormisdas contre l'eutychianisme [4] ; mais c'est de leur nestorianisme à eux que l'Église s'inquiétait quelques années à peine plus tard. Comme ils s'obstinaient dans l'erreur, comme leurs envoyés à Rome, Cyrus et Eulogius, fatiguaient le pape d'instances et d'intrigues [5], Justinien écrivit personnellement à Jean II pour lui exposer leur doctrine [6]. A sa lettre, datée de juin 533 et portée à destination par les deux évêques Hypace d'Éphèse et Démétrius de Philippes, le pontife romain répondit le 25 mars 534 en frappant les acémètes d'excommunication. Non content de notifier cette sentence à l'empereur [7], Jean II eut soin de la communiquer aussi à quelques-uns des plus illustres personnages de Constantinople : *Acœmetas vero,* leur y disait-il, *qui se monachos dicunt, qui nestoriani evidenter apparuerunt, Romana etiam eos damnat Ecclesia*, et il leur interdisait toute relation avec eux [8]. Devant une si vigoureuse répression, le monastère des acémètes finit par rentrer dans le devoir. Nous trouvons son higoumene, l'archimandrite prêtre Jean, parmi les signataires du synode tenu sous le patriarche Ménas en 536 [9].

La grande part qu'ils prenaient, soit dans un sens, soit dans l'autre, aux querelles dogmatiques de leur temps forçait les acémètes à s'entourer de livres. Au milieu du Ve siècle, leur bibliothèque possédait, pour le plus grand profit du comte Irénée, depuis évêque de Tyr, les deux mille lettres de saint Isidore de Péluse [10]. Au milieu du VIe siècle, elle possédait, pour la plus grande joie du diacre Rusticus, neveu du pape Vigile, un texte excellent des actes du IVe concile général [11]. Cette bibliothèque, il est vrai, n'empêcha pas les acémètes de perdre rapidement toute influence. Après Justinien, l'histoire ne parle presque plus d'eux. Était un des leurs, dit pourtant Évagre, le moine Jean qui succéda au patriarche Macaire sur le siège de Jérusalem vers 574 [12]. Avait gouverné leur maison avant l'occupation latine, déclarent de leur côté divers catalogues patriarcaux, l'higoumène Maxime que les femmes de la cour firent nommer pasteur de Constantinople à Nicée, le 3 juin 1215 [13]. Entre deux, les souscriptions du VIIe concile nous attestent la présence de leur higoumène Joseph aux assises de Nicée en 787 [14], et le *De ceremoniis* de Constantin Porphyrogénète inscrit leur église dans une ou deux listes au Xe siècle [15]. Et c'est tout, à ma connaissance.

Les moines *acimètes* dont parle Muralt en 1094 [16], doivent leur mythique existence aux trois mots *extra civitatem Acoumiorum* par lesquels Du Cange [17] a malencontreusement traduit le grec ἔξω τῆς πόλεως ἀσχουμένων [18]. A rayer aussi Denys, higoumène des acémètes, dont l' Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος [19] a cru devoir publier l'épitaphe : cette pierre tombale, encore existante et visible à Stamboul, est celle d'un Denys non higoumène et non acémète.

Maintenant, si les acémètes n'encombrent plus l'histoire après le VIe siècle, ce n'est pas, comme on l'a prétendu bien à tort, que leur nom se soit effacé et ait disparu devant celui de studites, ni surtout qu'il ait fini par se confondre avec lui. Jamais les Byzantins n'ont pris ces deux noms l'un pour l'autre ; jamais le mot acémète ne s'est appliqué aux moines du couvent fondé en ville par Studius, ni le mot studite aux moines du couvent bâti sur le Bosphore par Jean. Et il est parfaitement erroné d'écrire en visant l'époque postérieure au second concile de Nicée : « L'influence des acémètes continue à grandir encore au milieu des luttes pour la défense des images. » A ce moment et depuis déjà plusieurs siècles, l'influence des acémètes est nulle.

Avant de s'éteindre, les habitants du vieil Irénaeon paraissent avoir abandonné le sol bithynien et s'être enfermés dans l'intérieur de Constantinople. Un traité vénéto-byzantin de mars 1148, renouvelé en février 1187, nous les montre propriétaires dans la capitale, traité qui parle des *iura monasterii Akymitero,* puis des *mansiones monasterii Akymitero,* puis des *jura monasterii Akimiton* [20]. D'autre part, Antoine de Novgorod venu en pèlerinage vers l'an 1200, écrit ceci : « Il y a à Constantinople le couvent des *vigilants;* pendant toute la semaine, du soir au matin, ils sont invariablement dans l'église pour prier Dieu et font cela toujours ; ils n'ont pas de prêtres séculiers chez eux, mais de vieux moines versés dans les lois du Seigneur [21]. » Or, ces deux textes ne sauraient s'appliquer aux studites, comme C. Curtis et S. d'Aristarchi l'ont pensé pour le premier [22], et A. Paspatès pour le second [23]. En effet, le traité du XIIe siècle nous tient dans un quartier de Constantinople tout à

[1] Évagre, *Hist. Eccl.*, III, 18-21, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2633-2641 ; Théophane, *op. cit.,* t. I, p. 132 ; Victor de Tunnunum, *Chronicon, P. L.,* t. LXVIII, col. 947 ; Libérat, *Breviarium,* 18, *ibid.,* col. 1028. — [2] K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 120. — [3] *Ibid.* — [4] Mansi, *op. cit.,* t. VIII, col. 1054. — [5] Libérat, *op. cit.,* 20, col. 1036. — [6] Mansi, *op. cit.,* t. VIII, col. 795-797. — [7] Mansi, *op. cit.,* t. VIII, col. 797-799. — [8] Mansi, *op. cit.,* t. VIII, col. 803-806. — [9] Mansi, *op. cit.,* t. VIII, col. 1014. — [10] *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi, P. G.,* t. LXXXIV, col. 587. — [11] Mansi, *op. cit.,* t. VI, col. 561 ; t. VII, col. 183, 193, 203, 357, 473, 497, 679. — [12] *Hist. Eccl.,* V, 16, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2825. — [13] Banduri, *Imperium orientale,* édit. Venise, 1729, t. I, part. 3, p. 170, 177, 182. — [14] Mansi, *op. cit.,* t. XIII, col. 151. — [15] *P. G.,* t. CXII, col. 1440, 1444. — [16] *Essai de chronographie byzantine,* 1057-1453, p. 71. — [17] *Notes à l'Alexiade,* Paris, p. 348. — [18] Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana,* p. 114 ; Pitra, *Spicilegium solesmense,* t. IV, p. 466. — [19] T. XV, p. 72. — [20] Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum,* t. III, p. 527-528. — [21] B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient,* t. I, p. 97. — [22] Ἑλλ. Φιλολ. Συλλ., *supplément archéologique* du t. XVI, p. 37. — [23] Ποικίλη Στοὰ τοῦ, 1884, p. 356, 359.

fait opposé au quartier du Stoudion [1]. De même, la relation du voyageur russe, comme on le voit par la seconde mention qu'il fait des *vigilants* [2]. De plus, c'est ailleurs et à un autre endroit de son récit que ce voyageur nous conduit « dans le couvent de Studios, chez saint Théodore [3] ». Puis, les studites ne se sont jamais appelés acémètes. Il faut donc conclure, semble-t-il, à un déplacement tardif qui transporta les acémètes de la banlieue dans la cité, et c'est là, au flanc de la troisième ou de la quatrième colline, du côté de la Corne-d'Or, que tint la houlette higouménale le Maxime signalé plus haut.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — *Vita sancti Alexandri*, traduction latine dans les *Acta sanctorum* éd. Palmé, jan. t. II, p. 302-311; *Vita sancti Marcelli*, texte grec dans Migne, *P. G.*, t. CXVI, col. 705-746, paraphrase en grec moderne faite sur un texte meilleur par Agapios Landos, 'Εκλόγιον, p. 124-139, et reproduite par K. Doukakis, Μέγας συναξαριστής, volume de décembre, Athènes, 1896, p. 611-626 ; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XII, Paris, 1707, p. 490-498, 682 pour Alexandre, et t. XVI, Paris, 1712, p. 51-58 pour saint Marcel; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, extrait de la *Revue des questions historiques* de janvier 1899, p. 69-79 du tirage à part; *Un mot sur les acémètes*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 304-308, 365-372.

J. PARGOIRE.

ACÉPHALES. Voir AUTOCÉPHALE.

ACERRA, ACEMA. Voir NAVETTE.

ACHAÏE. — I. État politique et religieux. II. Introduction du christianisme. 1. Athènes, 2. Corinthe, 3. Thessalonique. III. Récits légendaires. IV. Le IIIe siècle et les persécutions. V. L'arianisme et le IVe siècle. VI. Temples païens et églises chrétiennes. VII. Dernière période. VIII. Épigraphie.

I. ÉTAT POLITIQUE ET RELIGIEUX. — Au premier siècle de notre ère tout concourait à écarter définitivement la Grèce du rôle politique qu'elle avait longtemps joué. Les légions romaines n'étaient pas aussi aisées à repousser que l'armée du « grand roi »; désormais la lutte était sans but puisqu'elle était sans espoir et que l'honneur était sauf. L'organisation définitive de la province d'Achaïe terminait l'histoire politique de la Grèce; il ne devait être question désormais, et pour longtemps, que de ses destinées.

Dès l'an 15 de notre ère nous voyons se produire dans l'Achaïe ce que nous reverrons presque partout. Les deux provinces de Corinthe et de Thessalonique furent soustraites au Sénat et remises au gouvernement de César [4], ce qui dut amener une diminution des impôts. Le règne de Tibère fut bienfaisant à l'Achaïe, grâce à la longue administration du consulaire (Gaius) Poppæus Sabinus (15-35) [5]. L'Achaïe ne subissait que les charges mitigées de l'occupation romaine. Le grand effort de romanisation s'exerçait alors dans l'Ibérie, la Gaule, la Bretagne et le territoire qui fermait, par les Alpes, les Balkans et le cours du Danube, la trouée menaçante qui apparaissait déjà comme le front de bandière immense où l'empire jouerait sa fortune future. L'Achaïe gravitait timidement autour de Rome, son éloignement de toute frontière et la grande répugnance de sa population pour la guerre dispensaient d'y laisser des légions en garnison, il ne devait s'y trouver que des détachements sans importance, tandis que l'on massait des troupes considérables en Macédoine afin de contenir les tribus thraces du nord-est jusqu'à l'époque où une province de Thrace fut organisée. Tacite nous apprend que les flottes romaines de la Méditerranée venaient constamment faire leurs croisières dans les eaux de l'Achaïe [6]. Une circonstance secondaire engagea les pays de la Grèce d'Europe dans une direction fâcheuse. La famille des Jules possédait des propriétés privées considérables dans l'Achaïe. Auguste avait acquis par héritage [7] la Chersonèse de Thrace sur l'Hellespont, et ces domaines étendus, rapprochés, transmis de la dynastie des Jules à celle des Flaviens, puis à celle des Antonins [8], peut-être à celle des Sévères [9], nous aident à comprendre comment les peuples rendirent à leurs maîtres, qui étaient en même temps leurs propriétaires, l'hommage d'un culte public. L'Achaïe sut toutefois garder une mesure dans la flatterie, c'est ainsi que le « néocorat » qui envahit l'Asie Mineure et la Macédoine ne put s'acclimater dans l'Achaïe, peut-être même n'y pénétra-t-il jamais. On se fait à peine idée de la déviation intellectuelle que le paganisme avait imprimée aux hommes de ce temps. Tacite raconte que Tibère renvoya au Sénat le jugement d'un abus fréquent alors dans les villes grecques, où les asiles se multipliaient sans mesure [10]. Les députés des villes furent envoyés plaider, titres en mains, en faveur de leurs prérogatives. « Les Éphésiens eurent audience les premiers. Ils représentèrent que Diane et Apollon n'étaient point nés à Délos, comme le pensait le vulgaire; qu'on voyait chez eux le fleuve Cenchrius et le bois d'Ortygie, où Latone, au terme de sa grossesse, et appuyée contre un olivier qui subsistait encore, avait donné le jour à ces deux divinités; que ce bois avait été consacré par un ordre du ciel; qu'Apollon lui-même, après le meurtre des Cyclopes, y avait trouvé un asile contre la colère de Jupiter; que Bacchus victorieux avait épargné celles des Amazones qui s'étaient réfugiées au pied de l'autel; que dans la suite Hercule, maître de la Lydie, avait accru les privilèges du temple, privilèges restés sans atteinte sous la domination des Perses, respectés par les Macédoniens et maintenus par les Romains [11]. » Le culte des Augustes vivants ou morts eut assurément ses temples et ses prêtres en grand nombre, principalement à Argos, Athènes, Sparte, dans les îles de Lesbos, surtout lors de la recrudescence du paganisme sous Hadrien et les Antonins. Quelquefois cependant un scepticisme accommodant ou une indigence criarde conduisit à identifier Augustes et Augusta avec des divinités plus anciennes; ce fut particulièrement Déméter qu'on sacrifia aux impératrices-déesses. Comme le sentiment religieux ne s'y trompait plus, on envisagea surtout le nouveau culte au point de vue artistique et économique; il fut exprimé à l'aide de statues et de jeux solennels consacrés à tel ou tel prince. Et comme si la Grèce antique devait périr tout entière et presque en un seul coup, ces jeux furent souvent associés aux fêtes vénérées des vieilles divinités. Les *Cesareia* furent célébrés avec les jeux en l'honneur d'Apollon Ptoïque, ou bien avec les *Erotidia* de Thespies ou encore avec la fête des Muses. Le culte de Rome et d'Auguste eut des jeux annuels (*Romæa Sebasta* ou simplement *Sebasta*) tantôt séparés, tantôt célébrés avec les fêtes anciennes; nous les voyons célébrer à Athènes, à Thespies, à Delphes, à Argos, à Epidaure, en Macédoine [12], dans la colonie grecque de Naples et ailleurs. Livie devint Julia Dea à Athènes et à Mégare, Julia Héra en Thessalie, Julia Hestia, Déméter. Tibère fut adoré à Cypre, le jeune Drusus à Athènes.

[1] A. Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 46. — [2] *Op. cit.*, p. 107. — [3] *Op. cit.*, p. 100. — [4] Tacite, *Ann.*, I, 76. — [5] *Ibid.*, I, 80. — [6] *Hist.*, I, 23. Cf. G. Sievers, *Zur Geschichte des Nero und des Galba*, in-4°, Hamburg, 1860, p. 34, note 1. Pour tout ce qui a trait à la présente dissertation, voyez G. F. Hertzberg, *Histoire de la Grèce sous la domination des Romains*, trad. A. Bouché-Leclerq, in-8°, Paris, 1886-1890, t. II et III. — [7] Dion, LIV, XXIX. — [8] Muratori, *Nov. thes. vet. inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. DCCXVII, n. 5. Cf. Becker-Marquardt, *Römisch. Handbuch*, t. III, in-8°, Leipzig, 1851, p. 198, note 1083. — [9] Dion, LXXV, VII. Cf Spartien, *Severus*, 4. — [10] Tacite, *Annal.*, III, 60, 61. — [11] *Ibid.*, III, 61

Le règne de Tibère († 37) paraît avoir laissé aux Grecs un bon souvenir, que le règne de Caligula contribua à rendre meilleur; cependant le synode des « Panhellènes » résolut de célébrer en l'honneur de la guérison de Caius Caligula des fetes et des sacrifices extraordinaires; en outre, il décida l'érection en son honneur d'une quantité considérable de statues. Caius, dès que commença sa folie, se tourna vers la Grèce dont l'antique grandeur le provoquait; il songea à restaurer l'Astypalée de Samos, à achever le temple d'Apollon Didyméen à Milet, enfin à faire percer l'isthme de Corinthe. Le développement soudain que prit alors le culte impérial scandalisa les Hellènes eux-mêmes, malgré leur servilité éprouvée. Les Milésiens eurent ordre de lui élever un temple et on choisit dans les familles les plus notables de l'Achaïe et de l'Ionie de jeunes garçons destinés à chanter des hymnes en l'honneur du dieu Caius dans son temple du Palatin et au théâtre. Ces jeunes gens furent renvoyés en Achaïe par Claude, après la mort de Caius (41); on renvoya aussi l'Éros de Thespies et quelques autres œuvres d'art.

A Sabinus avait succédé, en l'an 36, comme gouverneur impérial de la Mœsie, de la Macédoine et de l'Achaïe, le consulaire Publius Memmius Régulus qui rentra à Rome sous Claude, pendant le règne de qui les provinces de Macédoine et d'Achaïe firent retour au Sénat (44) [1]. Le proconsul revint donc à Corinthe avec son légat et son questeur; néanmoins l'Achaïe eut quelquefois des gouverneurs ayant le titre de questeurs avec la puissance proprétorienne. Nous savons les noms de quelques-uns des proconsuls : L. Marcius Macer [2] (45?), Gnæus Acerronius Proculus [3], M. Annæus Novatus (dénommé, depuis l'an 41, L. Junius Gallio Annæus), frère aîné de Sénèque, dont la présence, ainsi que l'a remarqué Hertzberg [4], offre de l'intérêt à raison des relations entre M. Annæus Seneca et l'apôtre Paul; Gallio résidait à Corinthe probablement en 54 ou 55 de notre ère [5]. Sous Néron nous rencontrons Helvidius Priscus, en qualité de questeur [6]. Pendant cette première phase de la Grèce romaine, nous voyons que la grande diète provinciale d'Achaïe et le *Koinon* thessalien sont en pleine prospérité et leurs liturgies s'exécutent régulièrement [7].

II. Introduction du christianisme. — Ce fut vers ce temps que le christianisme pénétra dans l'Achaïe. Désormais il doit nous occuper seul et les détails qui précèdent nous montrent la situation qu'il rencontra. Ses progrès furent lents et, malgré l'insuffisance de nos renseignements pour cette partie du monde hellénique, on peut avancer sans crainte d'erreur que, jusque bien avant dans le IIIe siècle, c'est-à-dire pendant la période où les documents nous manquent le plus, le christianisme gagna peu de terrain. Pour se faire une idée de la « concurrence » qui lui était faite par les cultes anciens et nouveaux, nous rappellerons que l'abominable Alexandre d'Abonotichos recevait environ 80 000 consultations par an; on juge qu'un tel concours de peuple, qui ne se démentit pas pendant trente ans, en se tournant vers cet imposteur, ne laissait que peu de monde pour suivre la religion chrétienne. Ce long engouement équivalut, dans une certaine mesure, à une persécution, car les gens grossiers, fanatisés par Alexandre, rendirent par leurs menaces toute tentative faite pour démasquer ce prophète un véritable péril [8]. La passion témoignée à Alexandre montre à quel point était tombé le niveau moral, et cette constatation est importante, car la foi nouvelle ne tenait pas tant à gagner beaucoup d'âmes que des âmes vaillantes. Il est vraisemblable que le trafic continuel entre les îles et l'Orient y favorisa le développement du christianisme qui fut moins rapide dans la presqu'île. Il y eut, semble-t-il, de bonne heure, des communautés à Astypalée, à Paros, à Ténos, à Théra, à Carpathos, à Cos et ailleurs [9]. Sur le continent, les Églises comme Thessalonique, Athènes, Corinthe paraissent avoir rayonné autour d'elles. Corinthe avait fait de très bonne heure une fondation dans le port de Cenchrées [10], et on a relevé les traces d'une chrétienté sur le mont Hymette [11]. Mais il faut attendre jusqu'aux environs de l'an 150 pour voir apparaître des Églises à Larisse, à Sparte, peut-être à Patras et dans l'île de Crète où l'Église de Gortyne eut quelque importance [12].

I. Athènes et l'Attique. — Il est probable que, suivant sa pratique ordinaire, saint Paul venu à Athènes, non par un dessein arrêté, mais pour y attendre Silas et Timothée, employa son loisir en prêchant à la communauté juive fort nombreuse dans cette ville [13]; les *Actes des Apôtres*, si fidèles à rapporter les mauvais traitements de synagogues d'Asie, ne disent ici rien de pareil et on pourrait en conclure que les juifs hellénistes qui composaient la synagogue d'Athènes partageaient la curiosité religieuse des gentils, leurs concitoyens. Cependant Paul ne fit pas un long séjour; nous ne savons rien de ce qu'il put tenter comme fondation d'Église, car le rôle que l'on a prêté à un nommé Dionysios dont il est parlé dans les *Actes* est de pure imagination [14]. L'apôtre laissait un groupe de quelques chrétiens — τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς Διονύσιος ὁ ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις, καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς [15] — qui paraît s'être répandu dans l'Achaïe, d'après la mention qu'il a fait quelques années plus tard : τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ [16]. L'histoire des origines du christianisme dans ces provinces est donc à peine connue, on peut cependant supposer qu'Apollo visita, peu après le passage de l'apôtre Paul, les récentes chrétientés de l'Achaïe [17]. Il est possible que la persécution de Néron y ait fait des victimes, on a fait descendre jusqu'à la persécution de Domitien le martyre de Dionysios, le membre de l'aréopage, et cette date n'a rien que d'acceptable [18].

L'historien Eusèbe [19] a fait cette remarque que l'Église d'Athènes fut en butte à de dures persécutions et l'on

[1] Dion, LX, XXIV; Suétone, *Claudius*, 25. — [2] A. W. Zumpt, *Comm. epigr. ad antiq. rom. pertinent.*, in-8°, Berolini, 1854, t. II, p. 259 sq. — [3] Tacite, *Ann.*, VI, 45. — [4] Hertzberg, *loc. cit.* trad. fr., t. II, p. 39. — [5] Tacite, *Ann.*, VI, 3, et notamment XV, 73; Dion, LX, XXXV; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxford, 1845-1850, t. I, p. 17, 25; Act., XVIII, 12 sq.; Sénèque, *Epist.*, l. XVIII, ep. I. (epist. CIV, 1); H. Lehmann, *Claudius und Nero und ihre Zeit*, in-8°, Gotha, 1858, p. 354, et Zumpt, *loc. cit.*, p. 260 sq., placent le proconsulat en 51 et 55 ou 56. Cf. A. Hausrath, *Der Apostel Paulus*, in-8°, Heidelberg, 1872, p. 77. — [6] Juvénal, V, 36. Cf. Pauly, *Real Encyklopadie d. klass. Alterthums*, t. III, p. 1123. — [7] Cf. Philostr., *Vita Apollonii Tyanensis*, IV, 16, 23; T. E. Mionnet, *Description des médailles antiques, grecques et romaines, avec leur degré de rareté et leur estimation*, Paris, 1806-1837, t. II, p. 7, 8; *Supplem.*, t. III, p. 273 sq. — [8] Lucien, *Alexand.*, 25, 38, 43, 44, 45, 46, 47. Cf. Fr. Cumont, *Alexandre d'Abonotichos : un épisode de l'histoire du paganisme au IIe siècle de notre ère*, dans les *Mém. de l'acad. roy. de Belgique*, 1887. — [9] L. Ross, *Griechische Inselreisen*, in-4°, Berlin, 1839, t. II, p. 58 sq., 102; t. III, p. 54; t. IV, p. 22, 64. — [10] *Rom.*, XVI, 21 sq. — [11] L. Ross, *Archäolog. Aufs.*, t. I, p. 219. Wietersheim donne à la Macédoine et à l'Achaïe réunies : 3 232 milles carrés et 3 millions d'habitants; à la province des îles et à la Crète : 714 milles carrés et 700 000 habitants. — [12] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII et XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 384, 392. Cf. Hertzberg, *loc. cit.*, tr. fr., t. II, p. 517. — [13] Philo, *Legat. ad Caium*; Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XIV, c. VIII; A. Dumont, *Essai sur l'éphébie attique*, 2 vol., in-8°, Paris, 1875-1876, t. I, p. 112 sq. — [14] Act., XVII, 34. Cf. C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, c. I : *De origine et primordiis Ecclesiæ atticæ*, p. 4. — [15] Act., XVII, 34. — [16] Ad Corinth., II, I, 1. — [17] Act., XVIII, 27. — [18] *Acta sanct.*, octobr. t. IV, p. 788 sq. Cf. E. Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ dissertationibus, monumentis ac notis illustrata*, pars II, diss. III, in-fol., Romæ, 1692; C. Bayet, *loc. cit.*, p. 6. — [19] *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 385 sq.

peut bien y trouver une raison du peu d'importance qu'elle a pris, car il est arrivé en plusieurs lieux que l'excès des traverses dès le début de la prédication chrétienne ruina les fondements de toute grandeur future; ainsi ces Églises ne firent plus que végéter, ce qui arriva pour Athènes. Après la mort de Dionysios qui exerçait la charge épiscopale, Poplios [1] son successeur [2], qui ne nous est connu que par le témoignage de Denys de Corinthe, gouverna peu de temps et fut martyr, lui aussi. L'Église d'Athènes était bien déchue lorsque, vers l'an 125, son vieil évêque Codratos (Quadratus) entreprit de relever ses fidèles et rédigea une apologie adressée à l'empereur Hadrien. Cette Église gravitait autour de celle de Corinthe, mais elle ne sut pas en imiter la dignité et la force morale. Le martyre de son évêque Poplios avait été suivi d'un relâchement général; il semble que les fidèles les plus respectables se soient même détachés d'elle, si vraiment Anencletos, fils d'Antiochos, Athénien, devint évêque de Rome [4], et après lui Hygin, tandis qu'Athénagore émigrait à Alexandrie [5]. La réforme de Codratos eut peu d'effet puisque Dionysios était obligé de blâmer encore l'Église d'Athènes, de la rappeler à la pureté de la croyance et à la sévérité de la vie évangélique. Vers ce même temps paraissent être survenues de nouvelles calamités. L'Église d'Athènes, qui avait vu passer Néron [6], vit passer Hadrien [7], dont l'initiation aux mystères d'Éleusis et aux autres cultes grecs inspira aux païens une si grande audace que, sans l'avis de l'empereur, ils donnèrent libre cours à leur haine contre les chrétiens [8]. L'évêque Codratos en tira occasion de présenter à l'empereur une défense de son peuple. A cette époque un philosophe athénien, ayant nom Aristide, converti au christianisme, écrivit une *Apologie* qu'il offrit à Hadrien et que l'on a récemment découverte [9]. Quelques années plus tard, on rencontre un nouveau témoignage de l'existence d'une église à Athènes, c'est dans une *Apologie* syriaque attribuée faussement à Méliton et qui paraît avoir été adressée à Caracalla, pendant un séjour en Osrhoène, par quelque chrétien de Mabug ou des environs [10].

Il y était dit que l'empereur Antonin le Pieux adressa aux villes de Larisse, de Thessalonique et d'Athènes des lettres concernant la conduite à tenir à l'égard des chrétiens [11]. Il faut peut-être faire encore honneur à l'Église d'Achaïe de l'*Apologie* d'Athénagore, que les manuscrits qualifient de : Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ [12], mais le bien fondé de cette qualification n'est pas prouvé. On voit combien les documents nous apprennent peu de choses, mais il faut savoir ne pas les forcer.

Un texte de Lucien nous donne sujet d'entrevoir un des groupes de l'Église d'Athènes; c'est celui où il raconte qu'Alexandre d'Abonotichos avait institué des mystères lors de la célébration desquels il faisait crier à l'assistance comme cela se pratiquait à Athènes : *Ut omnis atheus, christianus, vel epicureus, qui mysteria sua scrutari vellet, ab hoc loco pelleretur* [13]. Le même Lucien nous met sur la voie d'une conjecture qui paraît tout à fait fondée lorsqu'il nous apprend que la province du Pont était remplie de chrétiens; il faut donc croire qu'il devait s'en trouver quelques-uns parmi la colonie pontique de jeunes étudiants à Athènes, colonie dont Philostrate redoute, pour l'avenir de la langue attique, le langage corrompu [14]. L'Église d'Athènes fut encore visitée, et à plusieurs reprises, par Origène. Cet illustre savant y séjourna une première fois deux années de suite et y travailla à plusieurs de ses ouvrages [15]. Dans son livre IIIe contre Celse, il donne de grandes louanges à cette Église [16], mais néanmoins il ne put s'entendre avec son évêque Démétrius et plusieurs autres personnages, encore qu'il eût un parti pour le soutenir [17]. Un des étudiants de la « nation » pontique à Athènes fut Grégoire de Néocésarée, disciple d'Origène; plus tard on y vit Grégoire de Nazianze, Basile, le futur évêque de Césarée, et le jeune Julien, qui depuis fut empereur [18]. Les noms conservés aux martyrologes ne permettent pas d'asseoir rien de précis ni même de certain, au sujet du développement du christianisme. Ces sortes de recueils ont été trop de fois remaniés pour qu'on ose leur demander autre chose que des noms. Ceux de Héraclios, Paulinus, Benedimos reparaissent dans le *Ménologe basilien* [19] et dans d'autres documents [20]; on croit pouvoir attribuer leur martyre au règne de Dèce [21]. M. Bayet conjecture avec quelque raison que l'Église d'Athènes a dû fournir des forçats pour les mines et il y voit une allusion dans les remerciements envoyés au pape Soter par l'évêque Denys, de Corinthe, pour les subventions qu'il avait adressées aux chrétiens d'Orient condamnés *ad metalla* [22].

On ne peut rattacher que par son origine à une Église de Grèce une famille venue à Rome pour se convertir et y mourir [23].

Nous n'essaierons donc pas ici de proposer un chiffre que rien ne laisse pressentir; cependant nous croyons utile de donner quelques calculs sur la population totale de l'Attique [24]. Les Athéniens libres furent toujours en

[1] Sur l'identification de ce personnage, cf. Act., XVIII, 7; L. Ellissen, *Zur Geschichte Athens nach dem Verluste seiner Selbständigkeit*, in-8°, Göttingen, 1848, p. 55, 72, 77; E. Curtius, *Die Stadtgeschichte von Athen*, in-8°, Berlin, 1892; A. Mommsen, *Athenæ christianæ*, in-8°, Leipzig, 1867. — [2] Sur Narcisse, que l'on fait évêque d'Athènes entre Dionysios et Poplios, voy. L. Ellissen, *loc. cit*, p. 54. La réalité de cet évêque dont parlent Hippolyte, *Opera*, éd. Fabricius, Append. au t. I, p. 42, et Baronius, *Annal.*, in-fol., Roma, 1588, ann. 58 et ann. 98, ne nous paraît pas établie. — [3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 28 sq. ; l. IV, c. XXXIII, *P. G.*, t. XX, col. 384 ; Ellissen, *loc. cit.*, p. 52-54. — [4] Cf. Ellissen, *loc. cit.*, p. 49, notes 1, 2; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. I, et la table au mot *Anaclet*. — [5] Ellissen, *loc. cit.*, p. 108; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxford, 1845, t. I, p. 161. — [6] Holleaux, *Discours prononcé par Néron à Corinthe*, in-8°, Paris. — [7] J. Greppo, *Mémoire sur les voyages d'Hadrien et sur les médailles qui s'y rapportent*, in-8°, Paris, 1843, p. 19; F. Foucart, *Les empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis*, dans la *Rev. de philologie*, 1893, p. 197 sq ; G. Hertzberg, *Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, t. II, p. 315-317. — [8] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. XIX, édit. E. Richardson dans les *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1896. — [9] S. Jérôme, *loc. cit.*, édit. E. Richardson, p. 20; Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 308. Pour la découverte de cette apologie et les travaux qui s'y rapportent, cf. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur bis Eusebius*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, 1re partie, p. 97. — [10] L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, in-8°, Paris, 1888, p. 9, note 5. Ceci nous reporte vers 215-218. — [11] Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. II, p. LVI; Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 396. — [12] J. Otto, *Corp. apologetarum*, in-8°, Iena, 1857, Prolegom. ad Athenag., p. XIX; C. Cavedoni, *Opuscoli di Modena*, in-8°, Modena, 1858, p. 395, note. — [13] Lucien, *Alexander*, c. XXXVIII : Καὶ ἐν μὲν τῇ πρόῤῥησις ἦν ὥσπερ Ἀθήνησι τοιαύτη· εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανὸς ἢ ἐπικούρειος ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω κ. τ. λ. — [14] Philostrate, *De vita sophistarum*, l. II, c. I. Cf. L. Petit de Julleville, *L'École d'Athènes au IVe siècle après J.-C.*, in-8°, Paris, 1867. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 592. Cf. Huet, *Origeniana seu de vita, doctrina et scriptis Origenis libri III*, l. I, c. II et III, in-4°, Parisiis, 1668. — [16] *Contra Celsum*, l. III, c. XXX, *P. G.*, t. XI, col. 957 sq. — [17] Photius, *Biblioth. Cod.*, CXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 396. — [18] Socrate, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 536. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 589; P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. I, p. 315 sq. — [19] *Menologium græcorum jussu Basilii imperatoris græce olim editum, nunc primum græce et latine prodit op. Annibalis card. Albani*, in-fol., Urbini, 1723, t. III, p. 100. — [20] *Acta sanct.*, maii, t. III, p. 454. — [21] L. Ellissen, *Zur Gesch. Athens*, p. 119. — [22] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 389; Bayet, *loc. cit.*, p. 14. — [23] De Rossi *Roma sott.*, t. III, p. 202. — [24] Alb. Dumont, *La population de l'Attique, d'après les inscr. récemment découvertes*, in-8°, Paris, 1872.

minorité dans l'Attique. Aux époques prospères on calcule sur le pied d'un métèque pour deux Athéniens, cinq esclaves pour un homme libre, athénien ou métèque. Cette proportion porte la population libre, en l'année 133 avant J.-C., à 23 000 âmes, ce qui donne un total de 140 000 habitants en Attique. Le catalogue éphébique de l'an 39 de notre ère indique une telle dépopulation que, s'il était confirmé, il faudrait admettre les chiffres de 8 000 Athéniens et 60 000 âmes dans l'Attique. Après un retour aux chiffres de l'an 133 sous les premiers Césars, on retombe sous les Antonins à 12 000 et 100 000, enfin en l'année 209 on compte tout au plus 7 000 Athéniens et 60 000 ou 70 000 âmes dans l'Attique.

Ceci nous laisse juger que l'Église d'Athènes ne dut jamais être très considérable; quant au nom ou à l'histoire de ceux qui en firent partie, il faudra toujours les ignorer.

II. CORINTHE. — L'Église de Corinthe l'emportait en notoriété sur toutes les autres. Les épîtres de saint Paul à la jeune communauté l'avaient signalée parmi les chrétientés apostoliques; à la fin du siècle, l'importante lettre du pape Clément avait ajouté encore à sa considération; cependant ces documents laissaient entrevoir dans cette Église des germes de précoce décadence [1] que la vigueur de ses chefs sut étouffer ou, du moins, écarter pour un temps. Vers l'époque de Marc-Aurèle, Corinthe eut le rare bonheur d'avoir un grand évêque, Dionysios, l'un des hommes les plus respectés de son temps [2]. Ses confrères dans l'épiscopat lui demandaient conseil: il leur répondait, s'adressant aux Églises elles-mêmes; il écrivit ainsi aux communautés de Sparte, d'Athènes, de Nicomédie, de Cnosse, de Gortyne et des autres Églises de Crète, d'Amastris et des autres Églises du Pont.

Un fait concernant cette Église jette un nouveau jour sur cette époque des origines [3]; elle dut faire appel à la générosité inépuisable de l'Église de Rome. Le pape Soter envoya des aumônes qu'il accompagna de bons conseils. Dionysios lui écrivit: « C'était aujourd'hui dimanche et nous avons lu votre lettre, nous la gardons pour la lire encore, quand nous voudrons entendre de salutaires avertissements, comme nous faisons pour celle que Clément nous a déjà écrite. Par votre exhortation, vous avez resserré le lien entre deux plantations remontant l'une et l'autre à Pierre et à Paul, je veux dire l'Église de Rome et celle de Corinthe. Ces deux apôtres, en effet, sont aussi venus dans notre Corinthe et nous ont enseigné en commun, puis ont fait voile ensemble vers l'Italie, pour y enseigner de concert et souffrir le martyre vers le même temps [4]. » Les lettres de Dionysios nous initient d'assez près à l'état des Églises helléniques de ce temps, surtout de celles de la Grèce propre et des îles.

Le marcionisme ne paraît pas avoir fait de sérieuses conquêtes dans la Grèce propre et en Crète, pas plus que les sectes gnostiques, dont les élucubrations bizarres ne s'adaptaient pas facilement à la limpidité de la spéculation hellénique. Les rudesses de la morale de Montan n'obtenaient qu'un succès de surprise, si tant est qu'elles l'obtinssent; de fait, Dionysios n'en paraît guère préoccupé quand il s'adresse aux Églises hellènes, tandis qu'il est obligé de s'expliquer touchant la virginité et le mariage, dès qu'il écrit aux fidèles d'Amastris, Asiates riverains de la mer Noire. Dionysios s'était adressé à l'évêque de Cnosse, l'ardent et éloquent Pinytos, à qui il conseillait de ne pas imposer généralement aux fidèles le poids bien lourd de la chasteté, mais Pinytos lui répondit de se montrer lui-même moins condescendant, sous peine de ne former jamais ses fidèles à la virilité de l'esprit. Dans une lettre à une dame nommée Chrysophora, Dionysios décrivit les devoirs de la vie consacrée à Dieu. Ces lettres étaient d'une si grande portée que les hérétiques les falsifièrent; c'étaient peut-être des marcionites, car Dionysios avait écrit contre eux de même que son correspondant l'évêque de Gortyne, dans l'île de Crète, pays dont les Églises étaient alors très florissantes. Un peu plus tard, entre 190 et 197, l'évêque de Corinthe se nommait Bachylos [5], polémiste aussi ardent que Dionysios. Cette activité intellectuelle s'exprima principalement sous la forme de l'apologie (voyez ce mot) et il semble que les doléances fort mesurées que contiennent les fragments de ces pièces qui nous sont parvenus étaient fondées en réalité. Les chrétiens étaient, semble-t-il, victimes des mêmes calomnies et du même ostracisme que dans beaucoup d'autres lieux [6]. Apulée met en scène une femme de Thessalie en qui tous les vices sont rassemblés et qu'il flétrit comme chrétienne [7]; on évitait leur contact dans les mystères d'Éleusis, où l'on avait du reste peu de chances de les rencontrer [8]; et peut-être furent-ils exclus de l'Université, où leur présence paraît probable, mais nous n'avons pas de renseignements à ce sujet. Dans la péninsule gréco-macédonienne nous trouvons des martyrs, ce sont Parmenas, Zosimos et Rufus à Philippes, en l'an 109; l'évêque Astius ou Antistius de Dyrrachion, en l'an 110 [9]. Il faut rapporter à cette période des deux premiers siècles des réunions organisées en Grèce par les chrétiens d'après le modèle qui servit dans la suite à l'institution des synodes provinciaux [10].

III. THESSALONIQUE. — L'Église de Thessalonique est fort ancienne et illustre, mais ses commencements et ses premiers progrès ne nous sont pas connus. *Tempore inter D. Paulum et S. Demetrium intermedio, i.e. seculis quartum Christi antecedentibus, qui status sacrorum nostrorum apud Macedonas fuerit, doctorum neminem scire puto; immo nec quæsitum video* [11]. Lors de la persécution de 303 nous voyons à Thessalonique et dans la région environnante quelques martyrs [12]; et on connaît deux marbres contenant un témoignage de la croyance en la résurrection pouvant remonter au IIIe siècle [13].

A Thessalonique, comme presque partout ailleurs, la liste épiscopale a subi de graves remaniements. Le premier nom qui offre quelque apparence de sincérité est celui d'un évêque Gaius dont parle Origène: *Fertur sane traditione majorum quod hic Gaius primus epis-*

[1] Funk, *Opp. Patr. apostol.*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 60 sq.; Le Syncelle, éd. Bonn, p. 645, 651; J. Lami, *Corinthiæ ecclesiæ memorabilia*, dans les *Deliciæ eruditorum*, in-8°, Florentiæ, 1738, t. IV, p. XXV-CLII; H. Wilckens, *Specimen antiquitatum Corinthiacarum selectum ad illustrationem utriusque epistolæ Paulinæ*, in-4°, Bremæ, 1747; D. Schenkel, *De Ecclesia Corinthia primæva factionibus turbata, disquisitio critico-historica ad antiquissimæ ecclesiæ christianæ statum illustrand. pertinens, id est excursus de Clementinorum origine argumentoque*, in-8°, Basileæ, 1838; J. P. Van der Meer de Wys, *De sectis christianis Corinthiensibus*, in-8°, Amstelodami, 1838; T. F. Kniewel, *Ecclesiæ Corinthiorum vetustissimæ dissentiones et turba, a S. Paulo in I ad Corinthios epistula, cap. I, v. 9-13, indicatæ*, in-4°, Gedani, 1841. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 208; l. IV, c. XXI, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 377, 384; S. Jérôme, *Chron.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 678 — [3] Voy. Hertzberg, *loc. cit.*, t. II: Statistique de la Grèce, province par province. p. 440-457. — [4] Eusèbe, *loc. cit.* — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 489; *Chron.*, éd. Schœne, in-8°, Berolini, 1866-1875, t. II, p. 671 sq.; Clinton, *Fasti romani*, t. I, p. 189, 199, 201; t. II, p. 397, 413. — [6] Lucien, *Alexander*, 38. — [7] *Metam.*, IX, 14, § 620, p. 783 sq. — [8] Lucien, *loc. cit.* — [9] *Menologium græcorum jussu Basilii imperatoris græce olim editum* (886) *stud. Annibalis*, in-fol., Urbini, 1723, t. III, p. 157 sq; *Martyrol. rom.*, julii 7. — [10] J. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, in-8°, Bonn, 1847, t. I, part. 1, p. 229 sq.; C. J. Hétélé, *Conciliengeschichte*, in-8°, Freiburg-im-Br., 1854-1875, t. I, p. 84, trad. Delarc, in-8°, Paris, 1869, t. I, p. 91 sq. — [11] G. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica*, in-8°, Berolini, 1839, Proleg., p. XLI. Cf. G. Tafel, *Historia Thessalonicæ res gestas usque ad annum Christi DCCCCIV complectens*, in-4°, Berolini, 1835. — [12] *Acta SS. Agapes, Chioniæ, Irenes*, 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 423. — [13] *Monum. eccl. liturg.*, n. 2776, et *auctarium*, p. 154, n. 4347.

copus fuerit Thessalonicensis Ecclesiæ[1]. La tradition était ancienne dès le IIIe siècle, mais nous ne savons rien qui permette d'identifier le personnage[2]; il faut attendre le IVe siècle. Nous rencontrons alors Alexandre, qui siégea à Nicée, mais à partir de cette époque les destinées de Thessalonique trouveront mieux leur place quand nous traiterons de la province d'Illyricum ecclésiastique[3], Voy. ILLYRICUM.

III. RÉCITS LÉGENDAIRES. — Pour suppléer aux inconnues de leurs origines chrétiennes, les Grecs n'eurent qu'à se ressouvenir de leurs fables divines; cependant, les imaginations nouvelles n'égalèrent ni en fécondité ni surtout en profondeur symbolique les belles créations du temps de l'épopée et de la Grèce archaïque.

Comme un grand nombre d'autres Églises, celles de ce pays ne surent pas résister à la séduction de l'origine apostolique. Le rôle de saint Paul était historique; on s'attacha à composer à l'apôtre Pierre toute une histoire dans laquelle on le fait martyriser sur l'agora de l'ancienne Athènes[4] et enterrer à Argos[5]. De saint Jean, on montre encore à Patmos la grotte où il « eut la vision de l'Apocalypse »[6], mais saint André fut particulièrement exploité : après avoir fondé l'évêché de Byzance, en qualité d'apôtre du Pont[7], il passa en Achaïe[8] et mourut à Patras (ann. 66)[9]. Saint Luc devint apôtre de l'Achaïe[10].

IV. LE IIIe SIÈCLE ET LES PERSÉCUTIONS. — Le IIIe siècle ne vit pas dans l'Achaïe ce développement des communautés chrétiennes qu'on signale sur d'autres points de l'empire. Il n'y eut pas dans tout le monde antique de terre plus résistante que celle-ci à la pénétration du christianisme. Les communautés ne fournissent aucune trace de leur expansion dans les campagnes; elles se maintiennent dans les grandes villes, dont elles ne sortent guère. Il ne semble pas que ces Églises fussent animées d'une bien grande ferveur. Au contraire, les îles, quoique très attachées, elles aussi, aux cultes anciens[11], avaient été plus entamées. La communauté de Mélos, dont les catacombes ont été retrouvées et explorées[12], celles de Ténos, Paros, Théra, Astypalée[13], Calymnos[14], Teleudos[15], Leros[16] ont laissé des monuments qui nous apprennent leur existence, mais bien peu de choses au delà. En Crète, on trouve une église qui remonte, dit-on, à la mission du disciple Tite, elle est située en face du Théâtre ruiné de l'ancienne Gortyne; cependant le christianisme ne s'y maintint peut-être pas très pur, car on sait que les Carpocratiens étaient assez puissants à Céphalonie pour élever un temple au fils de leur fondateur Épiphane[17]. C'est donc probablement dans les îles de la mer Égée que la foi trouvait le plus grand nombre de ses adhérents, et la remarque d'Origène (vers 228-231) sur l'extension considérable du christianisme dans l'Hellade s'appliquait très probablement beaucoup plus à l'archipel qu'aux Églises de terre ferme[18]. Le deuxième voyage d'Origène en Achaïe (239)[19] fut suivi, à quelques années de distance, de la persécution de Dèce. L'obscurité des communautés du continent les garda mieux que leur valeur morale; à peine relevons-nous quelques noms de martyrs; à Athènes, assez probablement Héraclios, Paulin et Benedimos[20]; à Corinthe, deux séries de martyrs, mis à mort à une année d'intervalle, ce sont : Myron, Victorinus, Victor, Nicéphore, Claudien, Diodore, Sarapion, Papias, Codratos, tous de Corinthe; Cyprien, Dionysios, Anectus, Paul, Crescens, du Péloponèse ou de la banlieue de Corinthe. (Léonide, Irène et Hadrien semblent être d'au delà de l'isthme.) Une femme, Helconis, originaire de Thessalonique[21], fut martyrisée à Corinthe, sous le proconsul Justinus[22]. Mais il s'en faut que tous ces martyrs puissent être placés avec certitude au temps de Dèce[23]. En Crète, où la vie chrétienne paraît plus prospère, on trouve plus de martyrs : à Cydonie, Basilide, à Gortyne, Théodule, Saturnin, Eupore, Gélase, Eunicien et les compagnons de l'évêque Cyrille[24]; à Cnosse, Zotique, puis encore Lénomenes, Pontique, Agathope, Evariste; à Chios, sainte Myrope et saint Isidore[25].

Sans doute, l'édit de Gallien eut pour l'Achaïe les mêmes conséquences bienfaisantes que pour les Églises des autres provinces, mais ici encore nous ne pouvons en prendre une idée exacte, à cause de la pénurie des documents, même pour la persécution de Dioclétien, à propos de laquelle on pourrait espérer juger des progrès accomplis. Pendant que tout l'empire avait de nombreux martyrs, on n'en trouve qu'un seul à Athènes (encore fait-il quelque doute), c'est l'évêque Léonide[26].

V. L'ARIANISME ET LE IVe SIÈCLE. — La Grèce fut préservée à l'époque suivante d'un mal qui envahit le reste de l'Orient, l'arianisme. Il « s'arrêta sur le seuil des pays grecs européens et ne réussit pas à le franchir »[27]; dès ce temps, les Églises commencent à être mieux connues. Le concile de Nicée nous fournit les noms d'un grand nombre d'évêques grecs, mais il reste difficile de porter un jugement absolument définitif sur cette question des listes épiscopales avant que la publication du *Corpus* des inscriptions grecques chrétiennes, promis par l'École française d'Athènes[28], et la concentration de documents bibliographiques qui en sera le résultat permettent de reviser et de compléter les séries dressées par Le Quien. Les évêques de l'Achaïe, de l'Épire, de la Thessalie, de la Ma-

[1] Origène, *In Epist. ad Roman.*, XVI, 23, *P. G.*, t. XIV, col. 1289. — [2] Cf. *Échos d'Orient*, in-4°, Paris, 1901, p. 138. — [3] *Ibid.*, p. 138. Pour la période suivante, voyez L. Duchesne, *Églises séparées*, c. VI, in-12, Paris, 1896, p. 229-280. — [4] Curtius, *Att. Stud.*, t. II, p. 27. — H. Thiersch, *Leben Thiersch's*, dans l'*Ausland*, 1867, n. 26, p. 623. — [6] L. Ross, *Griech. Inselreisen*, in-4°, Berlin, 1839, t. II, p. 124-126. — [7] A. von Gutschmidt, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, dans le *Rhein. Museum*, 1864, t. XIX, p. 393. — [8] *Ibid.*, p. 391-392. — [9] *Ibid.*, p. 396 sq.; C. Tischendorf, *Acta apostol. apocrypha ex XXX antiquis codicibus græcis*, in-8°, Lipsiæ, 1851, p. 105 sq. Cf. M. Bonnet, *Acta Andreæ cum laudatione contexta... a se primum edita ex analectis Bollandianis repetiit*, 1895. — [10] *Acta sanct.*, octob. t. VIII, p. 287, 290, 295, 300 sq., 311 sq. — [11] *Corp. inscr. græcarum*, t. I, n. 2384. — [12] L. Ross, *Griech. Inselreisen*, t. III, p. 145-151; Ch. Bayet, *La nécropole chrét. de Melo*, dans le *Bull. de cor. hellén.*, 1878, t. II, p. 347 sq. — [13] L. Ross, *loc. cit.*, t. II, 58. — [14] *Loc. cit.*, p. 96 sq. — [15] *Loc. cit.*, p. 102. — [16] *Loc. cit.*, p. 120. — [17] Gieseler, *Lehrb. d. Kirchengesch.*, in-8°, Bonn, 1831-1855, t. I, p. 190; L. Friedlander, *Darstellungen*, in-8°, Leipzig, 1862, t. III, p. 514. — [18] Origène, *Contr. Cels.*, l. III, c. XXX, *P. G.*, t. XI, col. 957; Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 125, note 1. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 576; Clinton, *Fasti romani*, t. I, p. 243. — [19] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 592; Clinton, *Fasti*, t. I, p. 255. — [20] Ellissen, *Zur Geschichte Athens*, in-8°, Gottingen, 1848, p. 119 sq.; *Menologium græcorum*, éd. Annib., 1727, t. III, p. 100. — [21] G. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro*, in-4°, Berolini, 1839, p. XIV, XLI. — [22] Tafel, *loc. cit.*, p. 150; *Menol. Basil.*, 28 mai, t. III, p. 115. — [23] Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. III, p. 156, 334, art. 22 et note 25 sur la persécution de Dèce. « Le *Ménologe* nomme sept de ces martyrs (t. II, p. 148) pour le 31 janvier (de Victorinus à Papias, supplices divers); six pour le 10 mars (de Codratus à Crescens, décapités), qui ont été exécutés sous l'empereur Dèce, à Corinthe; pour les autres, au 16 (15) avril, on donne bien (t. III, p. 58, 59) Corinthe comme le lieu, mais non la date du martyre (par le feu). » Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 129, note 1. — [24] *Menolog. græc.*, t. II, p. 54; Surius, *Vitæ sanct.*, t. XII, p. 305; Tillemont, *loc. cit.*, art. 22; Hertzberg, t. III, p. 199, met Cyrille sous Dioclétien. — [25] *Acta sanct.*, julii t. III, p. 482. — [26] *Acta sanct.*, 15 avril, t. II, p. 378; Ellissen, *loc. cit.*, p. 132; Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 199. Voy., quelques lignes plus haut, Léonide, Irène et Hadrien. — [27] Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 250. — [28] Homolle, *Le « Corpus inscriptionum græcarum christianarum »* dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1898, p. 400-415. Voyez cependant H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina latine, græce, coptice*, in-8°, Leipzig, 1898, et C. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta iuris*, in-8°, Oxonii, 1899, t. I : *Nicænorum patrum suscriptiones*, p. 1.

cédoine, subissant l'influence d'Achillios Thaumatourgos, évêque de Larisse [1], se montrèrent les adversaires convaincus et persévérants de l'arianisme [2]. Ce fut pour le plus grand bien de la religion en Grèce, qui ignora dès lors les disputes qui entraînèrent bientôt la décadence des Églises, alors si florissantes, de la côte occidentale de l'Asie-Mineure et s'opposèrent, peut-être pour toujours, au développement du christianisme dans l'Asie centrale.

Vers ce temps la situation du christianisme en Grèce paraît s'affermir, mais sans éclat. L'épiscopat se montre nombreux : Maxime de Cythère [3], Euphrosinos de Rhodes [4], Méliphron de Cos [5], Strategios de Lemnos [6]; Myron de Cnosse, en Crète [7]; d'ailleurs, « la province des îles » continuait à être la plus florissante. Dans l'Achaïe : Hésiode et Épictète à Corinthe [8], Pistos à Athènes, Aristée, évêque « de l'Hellade », Festius à Strategis. En Béotie ou, plus probablement, en Phthiotide, un évêque de Thèbes, nommé tour à tour Boudion, Dionios, Chionios. A Corcyre, Apollodore [9]. En Thessalie, Achillios de Larisse [10], Claudianus [11]. En Macédoine, principalement à Thessalonique : Alexandre [12], Jean [13], Aétius [14], Herennius [15].

Il semble qu'il y ait quelque fondement dans l'attribution à l'impératrice sainte Hélène de la construction de la célèbre église d'Hekatontapyliani, près de Naussa, et de celle de Paroikia à Paros [16]. Peut-être l'église de Saint-Pierre, à Argos, remonte-t-elle à cette époque; quant à celle de *Stata Mater* consacrée par M. Lollius Épinicos, l'époque en est plus incertaine [17].

L'épigraphie, ce précieux témoin du passé, nous sert peu ici. Quelques pierres, du plus vif intérêt, ne nous renseignent guère sur les antiquités de l'Achaïe en général. A Thessalonique [18] nous trouvons une formule qui, dès le IIe ou IIIe siècle, marque la foi en la résurrection; à Mélos [19] nous voyons la croyance à un ange gardien des tombeaux [20].

ЄΝ ΚϹ̄ [ΛΗΠΙϹ
ΟΙΠΡЄϹΒΟΙΤЄΡΟΙΟΙΠΑϹΗϹΜΝΗΜΗϹΑΞΙΟΙΑϹΚ
ΚΑΙЄΛΠΙΖѠΝΚЄΑϹΚΛΗΠΙϹΑЄΤЄϹΚЄΑΓΑΛΙΑϹΙϹ
ΑΙΑΚΟΝΟϹΚΑΙЄΥΤΥΧΙΑΠΑΡΘЄΝЄΥϹΑϹΑΚЄΚΛΑ
[ΥΔΙΑ ΝΗ
ΠΑΡΘЄΝЄΥϹΑϹΑΚΑΙЄΥΤΥΚΙΑΗΤΟΥΤѠΝΜΗΤΗΡ
ЄΝΘΑΚЄΙΝΤЄΚΑΙЄΠΙΓЄΜΙΤΟΘΗΚΙΟΝΤΟΥΤΟ
ЄΝΟΡΚΙΖѠΥΜΑϹΤΟΝѠdЄЄΦЄϹΤѠΤΑΑΝΓЄΛΟΝ
ΜΗΤΙϹΠΟΤЄΤΟΛΜΗЄΝΘΑdЄΤΙΝΑΚΑΤΑΘЄϹΘЄ
ΙΗϹΟΥΧΡЄΙϹΤЄΒΟΗΘЄΙΤѠΓΡΑΨΑΝΤΙ ΠΑΝΟΙΚΙ

'Εν Κ(υρί)ῳ.
Οἱ πρεσβύτεροι οἱ πάσης μνήμης ἄξιοι 'Ασκληπις
καὶ 'Ελπίζων κὲ 'Ασκληπι[όδο]τ[ο]ς κὲ 'Αγαλ(λ)ιασις
[δ]ιάκονος καὶ Εὐτυχία παρθενεύσασα κὲ Κλαυδιανὴ
παρθενεύσασα καὶ Εὐτυχία ἡ τούτων μήτηρ
ἔνθα κεῖντε· καὶ ἐπὶ γέμι τὸ θηκίον τοῦτο.
'Ενορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄνγελον,
μὴ τίς ποτε τολμή(σῃ) ἐνθάδε τινὰ καταθέσθε.
'Ιησοῦ Χρειστὲ βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί.

« Dans le Seigneur. — Asclepis et Elpisus et un autre Asclepis, prêtres dignes de mémoire, et Agaliasis diacre et Eutychia vierge et Claudiana vierge et Eutychis leur mère reposent ici, et ce monument les recouvre.

« Je vous prie par l'ange qui demeure ici de ne pas y introduire un autre cadavre.

« Jésus-Christ, sois secourable au lapicide et à toute la maison. »

Une épitaphe d'Égée contient des imprécations dont nous avons signalé ailleurs la rareté dans le vocabulaire chrétien [21]; nous trouvons près d'Élis, au IIIe siècle, τὸν θεὸν ὑμῖν τὸν ἐπουράνιον [22]; à Sicyone [23] et à Salamine [24] des épitaphes intéressantes à divers titres; cette dernière contient le mot de saint Paul μαραναθα (μαρὰν ἀθα); à Athènes, une épitaphe métrique (IV-Ve siècle) d'une assez bonne facture [25].

Le règne de Julien n'eut que peu d'influence sur les communautés de la Grèce; d'ailleurs, les détails nous manquent absolument pour ces deux années; nous ne faisons qu'entrevoir un mouvement populaire contre les chrétiens provoqué par les hellénistes [26] et la révocation du sophiste Proæresios, de l'école d'Athènes, révocation dont le christianisme fut le seul motif. Proæresios refusa de profiter de l'exception que Julien consentait à faire personnellement en sa faveur, en frappant ses coreligionnaires [27]. Ce fut la dernière grande époque de l'école d'Athènes, dont on racontera ailleurs les destinées Voyez ATHÈNES [28]. S'il faut en croire Nicéphore Calliste [29], ce serait sous le règne de Julien que l'Église aurait adopté l'antique coutume grecque encore en vigueur de présenter à la bénédiction d'un prêtre les fruits de la terre offerts à un patron, mais nous ne savons sur quel fondement Nicéphore appuie son assertion.

VI. TEMPLES PAÏENS ET ÉGLISES CHRÉTIENNES. — C'est un sujet qui mérite une plus grande attention [30]. La destruction des temples païens commença aussitôt après la défaite de Licinius [31]; dès l'année 321 on promit aux habitants des campagnes des récompenses s'ils abattaient

[1] Le Quien, *Oriens christianus*, in-fol., Parisiis, 1740, t. II, p. 103; *Menol. Basil.*, 15 mai, t. III, p. 99. — [2] Eusèbe, *Vita Constant.*, l. III, c. XIX, *P. G.*, t. XX, col. 1077; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. LXXXII, col. 937; Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77; l. II, c. II, XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 185, 269; Héfélé, *Conciliengesch.*, t. I, p. 255 sq., trad. Delarc, t. I, p. 261 sq. — [3] *Acta sanct.*, april. t. II, p. 378. — [4] J. Hardouin, *Collectio regia maxima conciliorum*, in-fol., Parisiis, 1700-1715, t. I, p. 317 sq. — [5] *Ibid.* — [6] D. Mansi, *Conc. ampl. coll.*, in-fol., Lucæ, 1748, t. VI, col. 1138. — [7] *Acta sanct.*, august. t. II, p. 344. Dans les iles, le paganisme s'est maintenu jusqu'au Ve siecle. Ross, *Griech. Inselreisen*, t. I, p. 46. Dans le Magne, qui est un pays perdu à l'extrémité de la Grèce, le christianisme ne fut introduit qu'au IXe siècle. Petit de Julleville, dans les *Arch. des miss. scientif.*, 1868, p. 522. — [8] Mansi, *loc. cit.*, t. V, col. 830; Hardouin, *loc. cit.*, t. I, col. 1541, 1635. — [9] Mansi, *loc. cit.*, t. VI, col. 1138. — [10] Le Quien, *loc. cit.*, t. II, p. 103. — [11] Hardouin, *loc. cit.*, t. I, col. 319 sq. — [12] Eusèbe, *Vita Const.*, l. IV, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1193 Hardouin, *loc. cit.*, t. I, col. 319 sq.; Gelasius, dans Mansi, *loc. cit.*, t. II, col. 882; G. Tafel, *De Thessalonica*, p. 45 sq. — [13] Le Quien, *loc. cit.*, t. II, p. 27-29. — [14] Mansi, *loc. cit.*, t. III, col. 17, 18; Tafel, *loc. cit.*, p. XV, XLVII sq. — [15] Le Quien, *loc. cit.*, t. II, p. 29. Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60; Gelasius, dans Mansi, *loc. cit.*, l. II, c. V, t. II, col. 806; Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 250, note 2. — [16] Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 248, note 2. — [17] Le Bas, dans la *Revue archeologique*, juillet 1843, p. 280 sq. — [18] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2776. — [19] *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9288, 9289; les lacunes de cette dernière inscription paraissent réclamer pour supplément la formule complète du n. 9288. *Inscript. græc. insul. maris Ægeæ*, 1898, fasc. 3, n. 1238, 1239. — [20] R. Weil, dans les *Mitth. des athen. Inst.*, 1877, t. II, p. 79, note 15. — [21] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2777. — [22] *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9294 — [23] *Ibid.*, n. 9301. — [24] *Ibid.*, n. 9303. — [25] *Ibid.*, n. 9319. — [26] Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 412. — [27] S. Jérôme, *Chronic.*, ann 2376 (362-363), dans Schoene, *Eusebii chronicon*, in-8°, Berolini, 1866-1875, t. II, p. 196; Prosper d'Aquitaine, *Chronic.*, éd. Roncalli, t. I, p. 628; Eunape, *Vit. Soph.*, éd. Boissonnade, p. 92; Clinton, *Fasti romani*, t. I, p. 449; G. Sievers, *Studien zur Geschichte der röm. Kaiser*, in-8°, Berlin, 1870, p. 235, et *Das Leben des Libanius*, in-8°, Berlin, 1868, p. 105. Cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1902, t. II, p. 352 sq. — [28] Petit de Julleville, *L'École d'Athènes au IVe siècle après J.-C.*, in-8°, Paris, 1868; E. Monnier, *De rhetoricæ discipulis et magistris per Orientem in quarto christiani ævi sæculo*, in-8°, Paris, 1866; E. Chastel, *Hist. de la destr. du paganisme dans l'empire d'Orient*, in-8°, Genève, 1850, p. 277 sq. — [29] Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, l. X, c. XXI, *P. G.*, t. CXLVI, col. 437. — — [30] Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce*, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1868, p. 469-533. — [31] A.-A. Beugnot, *Histoire de la chute du paganisme en Occident*, in-8°, Paris, 1835, t. I, p. 149; Finlay, *Greece under the Romans*, in-8°, Edinburgh, 1844, p. 152.

eux-mêmes leurs temples [1], et, quelques années plus tard, une loi de 326 défendit d'entreprendre la réparation des temples; en 330, on en vint à la spoliation ouverte : « Constantin envoya de tous côtés des agents sûrs qui faisaient la visite des temples, saisissaient les offrandes et les revenus des uns, dépouillaient les autres de leurs ornements, ôtaient à ceux-ci leurs colonnades, à ceux-là leurs statues les plus renommées, enlevaient, pour les convertir en monnaies, les plaques d'or et d'argent qui recouvraient les idoles, et envoyaient toutes ces dépouilles à Constantinople [2]. » Eunape, dont les informations doivent être souvent tempérées, dit que, vers la fin de sa vie, Constantin « renversa tous les temples les plus célèbres pour élever des églises sur leurs ruines » [3]; il y a ici une exagération manifeste. Loin de mettre cet emportement dans la destruction, les empereurs semblent avoir peu pressé l'exécution de leurs lois de 346 et 356. C'est à partir du règne de Théodose et de l'édit du 27 février 391 que les événements graves se précipitent. L'invasion d'Alaric (395) amena la ruine d'un grand nombre de temples du Péloponèse et du plus célèbre de tous, celui d'Éleusis; Olympie fut détruite, les jeux abolis [4]. En 399, une loi ordonna la destruction des temples de la campagne. Sauf quelques cantons montagneux de difficile accès, la transformation s'accomplit par toute la Grèce et les îles aux v[e] et vi[e] siècles [5]. Ce fut alors que diverses raisons très sages firent adapter au culte chrétien des édifices que l'on ne pouvait laisser sans emploi, sous peine de voir le peuple y revenir peut-être, et qu'un motif impérieux d'économie et d'esthétique défendait de mépriser au profit de constructions nouvelles onéreuses et d'un style de décadence. Mais on n'avait pas toujours suivi cette ligne de conduite. Les chrétiens des premiers temps, attachés aux églises qui les avaient reçus pendant les jours difficiles, ne voulaient pas les abandonner pour une installation dans les anciens temples des idoles. Ils commencèrent donc à dévaliser ceux-ci en détail, à leur enlever tout ce qui pouvait contribuer à la décoration de l'église, faisant un choix souvent discutable; ou bien ils modifièrent gravement l'aspect des temples dans lesquels ils consentirent à s'établir. Ces faits sont regrettables sans doute, mais ils sont trop humains pour que nous ayons le droit d'en être surpris.

Le christianisme s'introduisit sans violence dans les dèmes de la Grèce, le plus souvent il se superposa assez exactement à l'ancien culte, dans tout ce que celui-ci avait de tolérable, de manière à ce que les consciences et les esprits ne fussent ni rebutés ni alarmés. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier la question si complexe de la christianisation des foules [6], mais nous ne pouvons nous dispenser d'y apporter un contingent de faits nettement localisés. Petit de Julleville a relevé — et les études de ce genre comportent toujours quelque supplément — plus de quatre-vingts églises chrétiennes s'élevant sur l'emplacement de temples antiques et dédiées presque toutes sous des vocables qui rappellent les vocables des temples auxquels elles ont succédé [7]. Ce fut une œuvre éminemment populaire, « œuvre spontanée, inconsciente et impersonnelle des masses, qui, entre les saints qu'on leur apportait, choisirent d'instinct les noms qui leur étaient le moins étrangers. » Alaric et l'empereur ayant détruit Dimitir (Déméter), on mit à la place Dimitri (Hagios Demetrios), Athénée, fille de Zeus, fut remplacée par Ἁγία Σοφία, saint Laboureur (Hagios Georgios) devint protecteur des moissons et remplaça Déméter. Les saints ἀνάργυροι, médecins, supplantent Asclépios (Esculape); une église aux douze apôtres s'éleva sur l'emplacement de l'autel des douze dieux; *hagios asomatos* (saint Michel) eut deux églises dans d'anciens gymnases, celui d'Hadrien et celui du Cynosarges où Heraclès (Hercule) était particulièrement honoré; or saint Michel, vainqueur de Satan, remplaçait Hercule, vainqueur de l'hydre de Lerne.

Il semble donc que ces substitutions se soient faites d'après le *son* du nom du saint, d'après le *sens* du nom, ou enfin d'après la *légende* dégagée du nom.

Ce qui n'est pas moins digne d'attention pour l'histoire générale, c'est le contraste qui existe entre les pensées de cette époque et celles qu'avaient les anciens, sur l'exécution matérielle des temples. Une inscription antique de Cimitile mentionne la qualité des matériaux employés : *non e dirutis monumentis* [8].

. . . BARBARIVS . POMPEIAN
V . C . CONS . KAMP . CIVITA
TEM . BELLAM . . . . .
SILICIBVS . E . MONTIBVS
EXCISIS . NON . E . DIRVTIS
MONVMENTIS . ADVEC
TIS . CONSTERNENDAM
ORNANDAMQVE . CVRA
VIT.

Beaucoup plus tard, en 363, on trouve sur un édifice chrétien de Corfou, construit avec des matériaux provenant de la destruction des temples païens, l'inscription suivante [9] :

[CYNЄPIΘON
ΠICTIN ЄXωN BACIΛIAN ЄMωN MЄNЄωN
COI MAKAP YΨIMЄΔON TON Δ'IЄPON ЄKTICA
[NHON
HΛΛHNωN TЄMЄNH KAI BωMOYC EΞAΛΛAΠAΞAC
XЄPON AΠOYTIΔANHC IOBIANOC EΔNON ANAKTI

Πίστιν ἔχων βασίλιαν ἐμῶν μενέων συνέριθον
σοί, μάκαρ ὑψίμεδον' τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηόν,
Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας,
χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι.

VII. Dernière période. — L'événement qui acheva de détacher les derniers partisans des anciens cultes fut la disparition des principaux sanctuaires auxquels s'attachaient les souvenirs des religions grecques. L'invasion d'Alaric avait détruit sans retour les temples païens et aussitôt il se trouva pour attirer et recevoir les foules encore païennes un épiscopat nombreux et sérieux. Les sièges de Corinthe et de Thessalonique étaient devenus les plus importants de la Grèce d'Europe; les sièges de Patras, de Larisse, en Thessalie, de Philippes, en Macédoine, étaient considérables. A Corinthe se tint en 419 un synode intéressant pour la question de la translation d'un même personnage sur plusieurs sièges épiscopaux [10]. Les Actes du concile d'Éphèse (431) nous permettent de juger du grand développement du christianisme dans la Crète, l'Achaïe, la Thessalie, l'Épire et l'archipel où le nombre des évêchés s'est singulièrement multiplié. Nous voyons assister au concile, avec l'évêque Basilios

[1] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II. c. v, *P. G.*, t. LXVII, col. 945. Cf. Petit de Julleville, *loc. cit.* — [2] Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, c. XLVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1108. Cf. Petit de Julleville, *loc. cit.* — [3] Eunape, *Vita Ædesii*, p. 461. Cf. Petit de Julleville, *loc. cit.* — [4] En 365, célébration des mystères d'Éleusis, Zosime, *Hist.*, l. IV, c. III; en 375, sacrifices publics à Minerve, Zosime, *Hist.*, l. IV, c. XVIII; en 432, enlèvement de la Minerve du Parthénon, Marinus, *Vita Procli*, c. XI, XIX, XXIX, XX. — [5] Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους, *P. G.*, t. VI, p. 1375-76, signale la disparition presque générale des anciens édifices. — [6] Dufourcq, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1899, t. IV, p. 239. — [7] Petit de Julleville, *loc. cit.*, p. 525. — [8] Mommsen, *Inscript. regni neapol.*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 1946. — [9] R. Walsh, *An essay on ancient coins*, etc., in-8°, London, 1830, p. 110; cf. Muratori, *Thes.*, in-fol. Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXXIX, n. 7; Le Blant, *Inscr. chrét de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 480, note 1; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8608, 8627. — [10] Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. IV, p. 435. Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c XXXVI, XL, *P. G.*, t. LXVII, col. 817 829; Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, p. 23; t. II, p. 160.

de Larisse, métropolitain de Thessalie, Pausanias d'Hypata, Secundianus de Lamia, Dion de Thèbes Phthiotique, Théodore d'Echinœos Phthiotique, Maxime de Démétrias, les épirotes de Théodore de Dodone et Donatus de Nicopolis avec leur métropolitain Eucharios de Dyrrachium. Le métropolitain d'Achaïe, Périgène de Corinthe, était représenté par ses suffragants Agathocle de Corone ou Coronée (?), Domninus d'Oponte, Anysios de Thèbes, Callicrate de Naupacte, Nicias de Mégare. On vit arriver aussi l'évêque de Gortyne, métropolitain de la Crète, qui ajoutait alors à son peuple un grand nombre de juifs convertis [1], les évêques de Cnosse, de Lampa, de Cherronesos; enfin, pour les îles, où l'évêque Jean de Lesbos gouvernait Mitylène, Methyme et Pordosélène, Hellanicos de Rhodes et Hesychios de Paros.

D'autres sièges nous sont connus par des documents moins fameux [2]. Il y a des évêques de Thèbes en Béotie, un métropolitain honoraire à Patras, des évêques de Lythos et de Subritos en Crète, un métropolitain à Nicopolis en Épire. Hertzberg propose d'identifier l'évêque des Achéens, Cyrus, avec l'évêque de Patras; celui de Césarée en Thessalie, avec celui de la ville mentionnée par Procope [3]. Wesseling [4] et Le Quien [5] pensent que l'évêché des montagnes boisées thessaliennes ou thessaloniciennes de Perrhébios est le même que Pharsale, enfin Mansi cite un évêque Jean de Proconnèse, à Éphèse [6], où les représentants de Sparte, Patras et Athènes paraissent absents.

Les évêques d'Achaïe demeurèrent inébranlables dans l'orthodoxie, mais le métropolitain de Larisse, Basilios, adhéra au conciliabule d'Éphèse [7] avec ses suffragants Pausanias d'Hypata, Maximus de Démétrias, ainsi que Anastasios de Ténédos et Théosébios de Chios, mais, au moins en Thessalie, le métropolitain fut peu suivi [8]. En 449, nous trouvons le métropolitain de Corinthe, Erasistrate, dans les partisans de Dioscure au « brigandage d'Éphèse », il s'y trouvait avec Luc de Dyrrachium, Atticos de Nicopolis, Eutychios d'Adrianopolis, Jean de Messène, Athanase d'Oponte, Vigilance de Larisse, Constantin de Démétrias et Jean de Rhodes [9].

Au concile de Chalcédoine (451) la Grèce d'Europe fut largement représentée. La Crète envoya tous ses évêques représentant Gortyne, Gnosse, Lampa, Éleutheria, Subritos et Apollonia. De l'Épire vinrent les évêques de Dyrrachium, d'Apollonie, de Nicopolis, de Corcyre, d'Eurœa, de Phœnice, d'Onchesmos, d'Adrianopolis, de Dodone, de Photice; de Thessalie, les évêques de Thessalonique, de Larisse, de Démétrias, d'Echinos; de l'Achaïe, les évêques de Corinthe, de Mégare, de Messène, de Tégée, d'Argos, de Patras, tandis qu'Athènes et Sparte ne sont pas nommés, et les sièges d'Amphissa, Élis, Hermione, Trœzène ne sont probablement pas encore fondés. De la Grèce moyenne vinrent les évêques de Naupacte, d'Oponte, de Platée; des Iles, les évêques de Délos, Ténédos, Cos, Rhodes, Chios, Thasos [10].

Ce grand développement de l'épiscopat nous montre le système hiérarchique complètement organisé au milieu du v[e] siècle dans la Crète, la Thessalie, l'Épire et les îles, moins avancé dans l'Achaïe. Plus tard, entre le concile de Chalcédoine et le concile de Constantinople, se fonderont les évêchés de Naxos et Carpathos, car Siphnos et Amorgos dépendaient de Paros; Mélos, Léros, Samos, Andros. Le résultat du concile de Chalcédoine pour la Grèce fut d'entraîner l'adhésion de la majorité de ses évêques à l'orthodoxie.

La pénurie persistante de documents ne nous permet pas de préciser le progrès systématique de la religion nouvelle, il faut se contenter d'indications de détail, rares et sans lien entre elles; des mentions d'églises chrétiennes [11] à Théra et Astypalée nous donnent les rôles de la contribution foncière dans cette île au v[e] siècle. La longueur de ce document épigraphique nous empêche seule de le donner ici. A la même époque nous voyons le sanctuaire d'Isis sur la presqu'île de Methana, attribué au culte de la Panagia, celui d'Asklépios à Thelpusa attribué au culte de saint Jean. Nous ne possédons pas de liste complète des évêchés de la Grèce antérieurs au x[e] siècle, mais à partir de cette époque les provinces qui formaient iadis l'Illyricum étant définitivement entrées dans le ressort patriarcal de Constantinople se trouvent être recensées dans les catalogues des sièges épiscopaux désignés alors sous le nom de ταχτιχά. Ces catalogues n'existant pas pour la Grèce et les pays de Crète, Thessalie, Macédoine, Épire ancienne et Épire nouvelle, force sera de se borner aux indications relevées dans les historiens et dans les signatures des conciles; néanmoins les listes ainsi obtenues seront assez complètes, grâce à cette circonstance d'une révolte survenue à Alexandrie en 457. Le gouvernement de Byzance tint à savoir, avant de sévir, si les évêques étaient toujours d'avis de maintenir comme loi de l'empire les décrets du concile de Chalcédoine en haine desquels l'émeute avait été faite. Nous possédons encore, dans une version latine, la liste des destinataires de la circulaire impériale et le texte des réponses qu'elle obtint. Ces réponses sont, en général, des lettres synodales, expédiées par le métropolitain en son nom et au nom de ses suffragants; tous ont signé en indiquant le siège dont ils étaient titulaires. Cependant plusieurs réponses ne nous sont pas parvenues et quelques signatures ont été omises ou indiquées trop sommairement.

Nous avons en définitive les lettres synodales de quatre provinces sur les six qui composaient l'Illyricum (diocèse de Macédoine); ce sont celles de la Crète (Gortyne), d'Achaïe (Corinthe), d'Épire ancienne (Nicopolis) et d'Épire nouvelle (Dyrrachium); celles de Thessalie (Larisse) et de Macédoine (Thessalonique) nous manquent. Avec ce qui nous reste nous reconstituons :

Pour la Crète.	8 sièges
Pour l'Achaïe	21 —
Pour l'Épire ancienne. . . .	8 —
Pour l'Épire nouvelle	7 —

et il faudrait y ajouter pour la Crète les sièges d'Éleutherne et de Kisamos dont l'existence est attestée respectivement en 451 et 343; peut-être ceux d'Arcadia et de Sitia, à moins que ceux-ci ne soient de fondation postérieure [12]. Pour l'Épire ancienne il faut ajouter le siège de Corcyre dont le titulaire assistait, en 451, au concile de Chalcédoine; pour l'Épire nouvelle, le siège d'Amantia manque et la signature *episcopus Prinatenus* n'a pu être identifiée. « Pour l'Achaïe, écrit Mgr Duchesne, 3 noms de sièges sont effacés dans la liste des 21 signatures : on y lit bien 21 noms d'évêques, mais seulement 18 noms de sièges. Corinthe, Athènes, Thespies,

[1] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XLVII, col. 825. — [2] Cf. Le Quien, *loc. cit.*, t. II, p. 103-274; Mansi, *loc. cit.*, t. IV, col. 1123 sq., 1215, 1270, 1363 sq.; t. V, 714; Hardouin, *Concilia*, col. 1351 sq., 1425 sq., 1528 sq., 1578 sq. — [3] Procope, *De ædif.*, l. IV, c. III; Hertzberg, *loc. cit.*, t. III, p. 396, note 1. — [4] Wesseling, *Ad Hierocl. sinecd.*, p. 417. — [5] *Loc. cit.*, t. II, p. 116. — [6] Mansi, *loc. cit.*, t. IV, col. 1123; Socrate, l. VII, c, XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 821. — [7] Mansi, *loc. cit.*, t. IV, col. 1259 sq.; Hardouin, *loc. cit.*, t. I, col. 1447 sq.; Héfélé, *Conciliengesch.*, t. II, p. 179, trad. Delarc, t. II, p. 373. — [8] Mansi, *loc. cit.*, t. V, col. 951, 959, 965, 966; Héfélé, *loc. cit.*, t. II, p. 193, 267, trad. Delare, t. II, p. 466. — [9] Mansi, *loc. cit.*, t. V, col. 1274; Le Quien, *loc. cit.*, t. I, p. 923; t. II, p. 105, 111, 133, 143, 196, 207, 242. — [10] Hardouin, *loc. cit.*, t. I, col. 1799 sq., t. II, col. 51, 55, 59, 66, 174, 175, 275, 283, 366, 399, 446, 458, 467, 495; Mansi, *loc. cit.*, t. VI, col. 566, 750, 871, 927, 939, 978, 1081; t. VII, col. 27, 119, 135, 185; Le Quien, *loc. cit.*, t. II, p. 103-269. — [11] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 8656, 865,7 8654. — [12] Sur l'existence très probable d'un siège à Delphes, au VI[e] siècle, cf. J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1900, t. XXIII, p. 273.

Mégare, Élatée, Thèbes, Carystos, Lacédémone, Argos, Chalcis, Tanagre, Messène, Opunte, Mégalopolis, Coronée, Scarphia, Platées, Patras; mais, comme cette liste ne comprend pas les sièges de Tégée et de Naupacte, dont les titulaires siègent à Chalcédoine, on peut croire qu'il y a lieu de les inscrire parmi ceux qui manquent. Il faut y ajouter l'évêque de Porthmos, en Eubée, bien qu'il ne soit pas attesté avant 553. De cette façon on arrive au chiffre de 21. Peut-être y eut-il plus de 21 sièges, et faudrait-il compléter la liste de 458 d'après les signatures, extraordinairement défigurées, du concile de Sardique (343). Encore faut-il se défier beaucoup de la formule *in Achaia*, qui, dans ce document, n'est en plusieurs endroits qu'une corruption de *in Dacia*[1]. »

Ce nombre est resté longtemps stationnaire. Au xe siècle, les Νέα Τακτικά signalent l'existence des trois provinces de Corinthe (métropole), Athènes et Patras, et le nombre d'évêchés pour l'ancienne Achaïe est de 25.

Il existe une notice épiscopale publiée par C. de Boor[2] que H. Gelzer fait dater du règne de Léon III (714-741)[3], mais qui doit être absolument écartée, car elle n'est pas l'expression de la réalité des choses[4]. Il faut donc s'en tenir à 21 sièges dûment attestés et répartis ainsi qu'il suit : trois en Eubée : Chalcis, Carystos, Porthmos; un en Attique : Athènes; dix dans la Grèce du Nord : Mégare, Thèbes, Tanagre, Platées, Thespies, Coronée, Opus, Élatée, Scarphia, Naupacte; sept dans le Péloponèse : Corinthe, Argos, Lacédémone, Messine, Mégalopolis, Tégée, Patras.

VIII. ÉPIGRAPHIE. — Jusqu'à ce que les inscriptions chrétiennes de la Grèce aient été recueillies et commentées, on doit recourir aux ouvrages suivants : *Inscriptiones græcæ insularum Maris Ægæi, consilio et auctoritate Academiæ litt. reg. boruss. editæ*, edit. Frid. Hiller de Gaertrigen, Berolini, 1898, fasc. 1.

N. 674 : Ὑπὲρ ψυχῆς Χρυσανθίου ἀναγνώστου. — N. 675 :.... ἀρχιερεύς... — N. 757: K(ύριε) βοήθη (pour βοήθει) τὸν δοῦλον σου Ἰωάννης. — N. 897 : Θ(εο)ῦ χάρις. — N. 902 : Ὑπὲρ εὐχῆς.... ἀμήν; N. 903, 911, 912 : Ὑπὲρ εὐχῆς Φιλίππου ναυκλήρου Ἀσκουνδίου. — N. 916 : K(ύ)ριε βοήθε(ι) τὸ(ν) δο[υ] ‖ λό(ν) σου Καλλι..... ‖ .... τὸ(ν) παρα[γει]-(?) ‖ νάμενο(ν) ‖ (εἰ)ς τὸ ἔργον ‖ τοῦτο (τὸ) ‖ μυκρό(ν). — N. 921 :... Φωκὰς πρεσ ‖ βύτερος κῖτε. — N. 1038 : Δόξα K(υρί) ω τῷ ‖ οἰκονομοῦντι ‖ ὑπὲρ ‖ ὑγίας ‖ Νόν- ‖ νου. ‖ ἀ[μήν]. — n. 693, dans l'île de Rhodes, ve siècle, fait usage de la formule byzantine... ἐλαχίστου πρεσβυτέρου καὶ μονάχο[υ... edit. Guil R. Paton, 1899, fasc. 2.

N. 525 : Methymne

Ἐνορκίζω τὸν μάρτυρα τὸ[π.....

—

✝ Πάντες [οἱ ἀδελ-
φοὶ καὶ πα[τέρες
μεμνημένο[ι ἐμοῦ πάν-
τοτε μὴ συνκ[αλύ-
ψητε τὴν ἐμὴ[ν μνή-
μην ἐν τὸ μνη[μείω μή-
τε ἐπιβάλητέ [τινα τῷ τά-
φω μου, ἔχοντες . . .

edit. Frid. Hiller de Gaertringen, 1898, fasc. 3.

Théra : N. 933-974 : Toutes ces épitaphes sont rédigées, sauf les variantes orthographiques, sur une formule unique dont voici le seul type remarquable à cause de l'adjonction de πρεσβύτιδος (cf. *Epist. ad Tit.*, II, 3); les autres portent *aggelos* suivi du nom :

N. 933 : ΑΝΓΕ
ΛΟϹ
ΕΠΙ
ΚΤΟΥϹ
ΠΡΕϹΒΥ
ΤΙΔΟϹ

Les n. 942 et 455 montrent des épitaphes païennes utilisées avec cette même formule.

Une inscription plus importante, n. 975, dont la paléographie reste incertaine, mais qu'on ne peut faire descendre au-dessous du ve siècle : *in Schriftzügen, die nicht jünger als das vierte oder fünfte Jahrhundert, vielleicht aber schon aus dem zweiten oder dritten sein dürften.* Ross, *Reisen auf den griech. Inseln.*, 1840, t. I, p. 60; *Corp. inscr. gr.*, n. 8911.

Ἅγιε καὶ φοβερὲ Μιχαὴλ ἀρχάνγελε βοήθι τῷ δούλῳ σο[υ] Χαριλάῳ καὶ Μνημοσύνῃ κὲ τοῖς πε[σίν]

Les n. 976 : ✝ πρῶτος, et 1237 : Ἀλεξάνδρου; cette dernière pierre est du IIe siècle et surmontée du chrisme : n. 1238 et 1239, dont nous avons parlé plus haut.

Le *Corpus inscriptionum Atticarum cons. et auct. acad. litt. reg. boruss. editum*, 1882, part. X, sect. V, contient les *Tituli sepulcrales christianorum et judæorum*, edit. Guil. Dittenberger, p. 240-253 (n. 3435-3547). Il y a avantage néanmoins à faire usage de C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8o, Lutetiæ Parisiorum, 1878, à cause des prolégomènes et des planches. Sauf une ou deux inscriptions peu antérieures, toutes celles comprises dans ce recueil trouvent leur place entre la fin du IVe siècle et le milieu du VIe. Elles offrent peu de particularités. L'iotacisme : ἐπιχιρήσοιε = ἐπιχειρήσειε; εὐφιμίου = εὐφημίου; κῖτε = κεῖται; κιμιτήριον, κυμητήριον = κοιμητήριον. L'emploi de ε pour αι : κὲ = καὶ; ταλεπώρου = ταλαιπώρου; — ρ pour λ : ἀδερφοί = ἀδελφοί; ἐρπιδίου = ἐλπιδίου; ω pour ο : κυμυτήριων = κοιμητήριον.

Le discours de saint Paul à Athènes paraît avoir répondu à l'angoisse secrète de plusieurs touchant la réalité d'une vie d'outre-tombe[5], et il semble que la controverse ait longtemps porté sur ce point, à Athènes en particulier et probablement dans la Grèce entière. Athénagore écrivit un traité « Sur la résurrection », et les inscriptions présentent plusieurs variantes d'une formule antique et remarquable dont l'exemplaire le plus ancien paraît être celui-ci[6] :

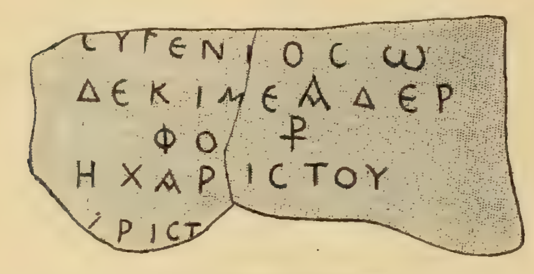
ΒΙΚΤΩΡΙΝΟΥ ΤΟΥ[Ἀ-
ΜΑΥΡΟϹ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΓΕΝΕ[ι
ΧΡΙϹΤΙΑΝΟϹ ΠΙ[illegible]ΤΟϹ ΕΙϹ
ΤΟΝΤΟΠΟΝ ΑΝ[απαύσεως
ΕΤΟΥϹ ΚΔ

La formule : πιστὸς εἰς τὸν τόπον ἀναπαύσεως, rentre dans le même ordre d'idées que le mot κοιμητήριον qui est caractérisque des *tituli* de l'Attique[7]. Plusieurs inscriptions de Thessalonique font voir que le formulaire épigraphique de cette ville contenait la formule : κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως[8], dès le IIIe siècle. Ce n'est pas la seule fois du reste que l'Attique et la Macédoine

[1] L. Duchesne, *Les anciens évêchés de la Grèce*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ecole de Rome*, 1895, t. XV, p. 378. — [2] *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1891, t. XII, p. 520. Cf. sur cette question, *ibid.*, 1890, t. XII, p. 303 sq.; 1893, t. XIV, p. 573. — [3] *Die kirchliche Geographie Griechenlands von dem Slaveneinbruche*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1892, t. XXXII, p. 419. — [4] P. Lejay, dans la *Revue d'hist. et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 452; L. Duchesne, *loc. cit*, p. 381. — [5] Voyez AD SANCTOS. —

[6] Bayet, *De tit. Attic. christ. antiquiss.*, n. 75. — [7] *Ibid.*, n. 2-4, 7, 8, 10, 11, 15-19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 49-51, 55-59, 61, 65, 73, 77, 83, 85-87, 89-91, 93, 95, 98, 101, 103, 104, 106, 108-110, 112-117, 121, 122, 125. La rencontre de ce mot dans deux inscriptions des environs de Damas publiées par Alb. Dumont, *Deux formules d'épitaphes chrétiennes de la Syrie*, dans la *Rev. archéol.*, 1869, t. XIX, p. 456, ne suffit pas pour supposer un second foyer où l'on eût fait usage de la formule. — [8] *Monum. eccles. liturg.*, t. I, n. 2787.

fournissent des formules analogues ou même identiques, comme celle-ci : κ]ΟΙ[ν]ΗΤΗΡΙ|||[ο]ΝΕ[νχριστ]Ω [1]. Ces expressions étaient d'ailleurs empruntées aux Épîtres de saint Paul qui formaient le fond principal de la littérature chrétienne dans ces parages. Ainsi cette phrase de l'Apôtre : ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν fournit les suppléments de l'inscription suivante [2] :



64. — Épitaphe de l'Attique.
D'après Bayet, *De tit. Attic. christ. antiquis*, pl. v, n. 82.

Εὐγένιος ᾧ-δε κῖμε, ἀδερ-φο[ί] ☧ ἡ χάρις τοῦ χριστ[οῦ μεθ' [ὑμῶν].

On peut même expliquer par l'inspiration persistante des épitres de saint Paul une formule qui semble appartenir éminemment au formulaire païen : Οἶκος αἰώνιος [3],



65. — Épitaphe de Thessalonique.
D'après le *Bullet. di archeologia cristiana*, 1890, pl. v, n. 2.

et qui cependant est voisine de ce mot de saint Paul : οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς [4]. « Nous savons que, si cette maison terrestre où nous demeurons se ruine, Dieu nous en édifiera une autre qui ne sera point faite de la main des hommes et qui durera éternellement dans le ciel. » Nous nous bornerons à citer pour la Macédoine une formule des plus remarquables que nous rencontrons sur deux épitaphes anténicéennes de Thessalonique. La première (fig. 65) est ainsi libellée : Καλόκερος Μακεδόνι κὲ (pour καὶ) Σωσιγενία τοῖς γλυκυτάτοις γονεῦσιν τὸ κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως [5].

La seconde, découverte depuis quelques années, est la suivante :

ΦΛΚΑΛΛΙϹΤΟϹ
ΟΛΙΑϹΗΜЄΠΙΤΡΟ
ΠΟϹΧΩΡΙΟΝ ΔЄ
ϹΠΟΤΙΚΩΝ ЄΠΟΙ
ΗϹЄΝ ΤΟΚΟΙΜΗ
ΤΗΡΙΟΝ ΤΟΥΤΟ ЄΑΥ
ΤΩ ΚΑΙ ΤΗ ϹΥΜΒΙΩ
ЄΑΥΤΟΥ ΑΜΑ ΘΥΓΑΤΡΙ
ЄΩϹ ΑΝΑϹΤΑϹЄΩϹ
ΜΝΗΜΗϹ ΧΑΡΙΝ

Φλ(άουιος) Κάλλιστος ὁ [δ]ιασημ(ότατος) ἐπίτροπος χωρίων δεσποτικῶν ἐποίησεν τὸ κοιμητήριον τοῦτο ἑαυτῷ καὶ τῇ συμβίῳ ἑαυτοῦ, ἅμα θυγατρί, ἕως ἀναστάσεως. Μνήμης χάριν [6].

Le sens de cette parole ἐποίησεν τὸ κοιμητήριον... ἕως ἀναστάσεως rappelle une autre épitaphe du même temps trouvée à peu de distance de Thessalonique qui porte ces mots : θέτο σῶμα δὲ γαίῃ εἰσόκαι ἀναστάσεως εὐάγγελον ἦμαρ ἵκητε [7] et il est impossible de ne pas rapprocher de ces textes le mot de saint Paul parlant des défunts qui sont, dit-il, κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ [8], que nous retrouvons à Rome dans cette formule :

ΚΟΙΜΩΜЄΝΟΙ ЄΝ ΘЄΩ ΚΥΡΙΩ ΧΡΙϹΤΩ [9]

et à Thessalonique dans notre première inscription où le poisson, ἰχθύς, remplace les paroles que l'épitaphe de Rome a énoncées [10].

H. Leclercq.

ACHEROPITA. Voir Portraits de N.-S.

ACOLOUTHIA. — I. Définition. II. Éléments. III. Schéma.

I. Définition. — Ἀκολουθία vient de ἀκολουθεῖν. Son premier sens dans la langue ecclésiastique est *ordre* (ordo) ou *disposition* de l'office divin, ce qui revient à διάταξις (slav. *čin*; roumain *urmarea* ou *renduiala*) et sert à désigner l'*office* dans son ensemble et son enchaînement (slav. *služba*; roumain *servitiu* ou *oficiu*). Ἀκολουθία, écrit Neophytus Rhodinus, s'emploie διότι ἀκολουθία μία προσευχὴ τὴν ἄλλην, ἡ τρίτη ὥρα τὴν πρώτην, ἡ ἕκτη τὴν τρίτην, καὶ τὰ ἑξῆς [11]. Et le cardinal Pitra écrit : ἀκολουθία = *système de prières, où tout est lié, suivi, harmonisé* [12]. Enfin ἀκολουθία s'applique encore à des combinaisons euchologiques comme celles que nous trouvons dans l'*horologion* : ἀκολουθία τῆς θείας μεταλήψεως, *ordo divinæ communionis*, et ἀκολουθία τῆς τραπέζης, *ordo mensæ*, qui revient à la *benedictio mensæ* des latins [13].

Le terme répond assez bien, en somme, à ce que nous appelons en Occident *cursus, officium*.

[1] Bayet, *De titul. attic. christ.*, n. 20; Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puissance macédonienne*, n. 87; dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1858. — [2] Bayet, *loc. cit.*, n. 76. — [3] *Ibid.*, n. 107. — [4] II Cor., v, 1. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. iv, n. 9439; De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 54, et pl. v, n. 2; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. i, n. 2776 et addit., p. 154. — [6] Papageorgios, Λόγος ῥηθεὶς ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις τοῦ ἱεροῦ τῆς ἁγίας Παρασκευῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Athènes, 1900; Perdrizet, *Inscriptions de Thessalonique*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1900, t. xx, p. 229 sq.; D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. i, n. 4347. — [7] E. Bormann, *Die antiken Inschriften zu Wodena*, dans *Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn*, 1888, n. 21, p. 195; D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, n. 4348. — [8] I Cor., xv, 18. — [9] De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 65, 66. — [10] De Rossi, *loc. cit.*, 1890, p. 55 sq. — [11] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 27, col. 1, n. 63. — [12] Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, in-4°, Paris, 1867, p. 84. — [13] Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. i, p. lvii. Cf. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, in-8°, Paris, 1895, p. 5.

II. Éléments qui entrent dans la composition de l'acolouthia. — 1° Ἦχος, *ton, mode.* — La musique des grecs comprend quatre modes « propres » et quatre modes « obliques » [1]. En voici les noms :

1. ἦχος πρῶτος (α') = *premier mode du plain-chant.*
2. ἦχος δεύτερος (β') = *troisième mode du plain-chant.*
3. ἦχος τρίτος (γ') = *cinquième mode du plain-chant.*
4. ἦχος τέταρτος (δ') = *septième mode du plain-chant.*
5. ἦχος πλάγιος πρῶτος = *deuxième mode du plain-chant.*
6. ἦχος πλάγιος δεύτερος = *quatrième mode du plain-chant.*
7. ἦχος βαρὺς (gravis) = *sixième mode du plain-chant.*
8. ἦχος πλάγιος τέταρτος = *huitième mode du plain-chant.*

On voit par ce tableau que la théorie de l'octoéchos (Ὀκτώηχος) a beaucoup d'affinités avec le système latin, la démonstration en a du reste été faite [2]. L' Ὀκτώηχος n'est qu'un abrégé de la μεγάλη Ὀκτώηχος ou Ὀκτάηχος s.-e. βίβλος. Il ne contient que les huit offices propres aux dimanches et dont chacun se chante dans un mode différent. La disposition de ce livre est tout à fait habile. Toutes les pièces qui se chantent dans le premier ton forment la première division et ainsi de suite des autres d'après leur ton. Quant aux tropaires, ils sont répartis depuis les premières vêpres du dimanche jusqu'à la fin de la messe. Chaque ton comprend trois compositions ou « canons » : l'ἀναστάσιμον, *qui concerne la résurrection;* le σταυροαναστάσιμον, *qui concerne le crucifiement et la résurrection;* et le θεοτόκιον, *qui concerne la mère de Dieu.* Telle était l'ancienne répartition à laquelle on ajouta depuis un « canon » à chaque ton. Ce canon était dit μεσονυκτικόν, *qui appartient au milieu de la nuit,* et, comme il célèbre la Trinité, on le nomme encore τριαδικός, *qui concerne le nombre trois.*

Les grecs font peu usage des livres notés; ils s'appliquent à retenir de mémoire certaines hymnes et ramènent au rythme de celles-ci d'autres hymnes de même mètre dont ils inscrivent les *initia* à la suite de l'hymne typique. Les vers que l'on a accommodés d'après ce dessein sont appelés στιχηρὰ προσόμοια, versets semblables, *versi similares.* En voici un exemple emprunté à l'*acolouthia* des saints Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome : Καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ προσόμοια ἦχου δ' πρὸς τὸ Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν. « Nous psalmodions les versets semblables dans le quatrième ton, sur l'air de : Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν. »

Il faut toutefois distinguer entre στιχηρὰ et στίχοι. Le στιχηρὸν est un verset de style ecclésiastique et le στίχος est une phrase composée à l'aide d'emprunts au psautier ou à l'Écriture sainte. En outre le στίχος est généralement d'un mètre plus court.

Enfin les στιχηρὰ sont προσόμοια, nous l'avons vu, et ἰδιόμελα ou αὐτόμελα, c'est-à-dire que ces sortes de compositions ont une mélodie qui leur appartient en propre.

2° Τροπάριον. « Ce terme est devenu générique, disait le cardinal Pitra, précisément parce qu'il est l'un des plus anciens. » Avec le tropaire nous touchons à l'heure des premières créations euchologiques, nous entendons celles où l'improvisation du président de l'assemblée chrétienne, s'exprimant en une prose abondante et mélodieuse, s'infiltrait dans les interstices de l'euchologie synagogale. Adoptée, dès le début de l'Église, sous la forme spontanée et par conséquent renouvelable d'une fois à la fois suivante, elle fut bientôt fixée et attribuée à des échéances marquées et immuables, en vue desquelles la prose libre des débuts fut remaniée, soumise aux lois rythmiques de l'isosyllabie et de l'homotonie jusqu'à ce qu'elle devînt strophe poétique où elle se figea. Les tropaires forment une littérature considérable dont on ne se rend pas un compte exact à cause de la disposition adoptée dans leur transcription. Les copistes, et plus tard les éditeurs, ont disposé le texte comme s'il s'agissait de prose, se bornant à indiquer la distinction des vers par des points diacritiques, oubliés d'ailleurs quelquefois. — Une partie des tropaires est encore inédite. Il reste un vestige des tropaires vraiment primitifs, c'est le τροπάριον τῆς ἡμέρας, ou simplement τροπάριον, c'est-à-dire celui qui était attribué à une seule fête; comme il se chantait à la fin de l'office du soir, on l'appela aussi ἀπολυτίκιον.

3° Εἱρμός. C'est, dit le cardinal Pitra, le « début d'un ancien cantique, destiné à fixer la mélodie des chants » de nouveaux tropaires du même rythme que le sien. L'εἱρμὸς n'a pas été inconnu des Juifs et des Syriens. Plusieurs psaumes, par exemple LVII, LVIII, LIX, LXXV, ont pour εἱρμός ces mots : *'Al tašcheth, Ne perdas,* et XLV, LX, LXIX, LXXX ont pour εἱρμὸς ces mots : *Sošannim 'eduth, Lilia testimonium.*

4° Κοντάκιον. Ce mot a plusieurs significations, celle qui concerne l'*acolouthia* doit seule nous retenir. Le κοντάκιον est un tropaire qui contient en abrégé le sujet de la fête du jour, il prend place dans un κανὼν après la sixième ode, ᾠδή. Le mélode Romanus s'est illustré dans ce genre de compositions.

5° Οἶκος. D'après Goar et Ræyus, ce mot, qui a le sens de maison, désignerait une composition dont la brièveté ne serait pas le principal mérite et où l'on verrait l'histoire des vertus ou de la gloire de celui qui en serait l'objet. Pitra s'exprime ainsi : « Peut-être le mot οἶκος ne désigne-t-il que les groupes rangés en cercle autour du chantre, lorsqu'il récitait le poème qui se déroulait avec le volume appelé depuis κοντάκιον. »

Nous avons un modèle de ces compositions dans l'office de la sainte Vierge nommé ἀκάθιστος (voir Acathistus, col. 213) et composé de vingt-quatre οἶκοι divisés en quatre groupes.

6° Ὠδή. Les pièces comprises sous ce nom sont de trois sortes :

a) Les neuf chants de l'office de l'aurore, ὄρθρος, et empruntés aux Livres saints :

Αἱ ἐννέα ᾠδαί.

1. ᾠδὴ de Moïse : Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ. Exod., XV.
2. ᾠδὴ de Moïse : Πρόσεχε, οὐρανέ. Deut., XXXII.
3. προσευχὴ d'Anne : Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν Κυρίῳ. I Reg., II.
4. προσευχὴ d'Habacuc : Κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου. Hab., III.
5. προσευχὴ d'Isaïe : Ἐν νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρός σε. Is., XXVI.
6. προσευχὴ de Jonas : Ἐβόησα ἐν θλίψει μου. Jon., II.
7. προσευχὴ des trois enfants : Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε. Dan., III.
8. ὕμνος des trois enfants : Εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα Κυρίου.
9. ᾠδὴ de Marie : Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου (Luc., I), et προσευχὴ de Zacharie : Εὐλογητὸς Κύριος. Luc., I.

La deuxième ᾠδὴ (Deut., XXXII) ne se dit que pendant le carême.

b) On donne encore le nom d'ᾠδὴ à un cantique fai-

[1] Pour ces notions nous ferons usage de Léo Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum,* diss. I; Goar, *Euchologion,* in-fol. Venetiis, 1730; Nicolai Rayæi, *Tractatus de Acoluthia officii canonici pro Ecclesiis orientalibus Græcorum in solemni commemoratione trium doctorum Basilii, Nazianzeni et Chrysostomi,* dans *Acta sanct.,* jun. t. II, p. XIII sq., réimprimé dans *P. G.,* t. XXIX, col. 317 sq.; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiæ orientalis et occidentalis,* 1896; Clugnet, *loc. cit.;* Gaisser, *Le système musical de l'Église grecque,* dans la *Revue bénédictine,* 1899; J. T., *La musique byzantine et le chant liturgique des grecs modernes,* dans les *Échos d'Orient,* 1897, p. 353-368. — [2] Gevaert, *Les origines du chant liturgique dans l'Église latine,* in-8°, Paris, 1890 : *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine,* p. 6 sq., 86-122.

sant partie de l'office de l'aurore qui, originairement composé des neuf cantiques scripturaires qui viennent d'être énumérés, a admis dans la suite des compositions (κανὼν) poétiques calquées sur le canon primitif et pour ce motif divisées en neuf parties, ou odes, ᾠδαὶ, qui sont comme les répliques des ἐννέα ᾠδαὶ inspirées. Ces odes comprennent chacune un plus ou moins grand nombre de tropaires, τροπάρια, qui sont souvent acrostiches. Voir ACROSTICHE. La deuxième ᾠδὴ (réplique) manque dans tous les canons qui ne sont pas récités pendant le carême; toutefois la notation numérique primitive n'a subi de ce chef aucun changement. Les odes ont subi un remaniement assez profond dans les offices du temps qui précède la fête de Pâques. Plusieurs des canons qui prolongeaient indéfiniment l'office ont été réduits de neuf à quatre, à deux, mais surtout à trois odes; d'où leur nom de τετραῴδια, τριῴδια et διῴδια. Parfois même on est allé jusqu'à contracter deux canons en un seul, et, s'ils n'étaient pas rythmés tous deux sur le même εἱρμὸς, on a nommé le canon unique résultant de cette fusion δύειρμος. Les neuf ᾠδαὶ considérées au point de vue liturgique portent le nom de κανών, au point de vue littéraire celui de ποίημα.

c) Ὠδὴ τῶν Ἀναβαθμῶν, *cantique des degrés*. A cette interprétation il faut probablement préférer celle que M. Clugnet propose en ces termes : « Dans le παρακλητική, livre liturgique des grecs, on appelle ἀναβαθμοὶ une série de tropaires ou plutôt de versets de composition ecclésiastique, qui appartiennent à l'office de l'aurore, ὄρθρος. Il y a huit séries de cette sorte. Chacune d'elles est chantée sur l'un des huit modes de la musique religieuse et se divise en trois groupes appelés ἀντίφωνα, excepté celle du quatrième mode plagal, qui est divisée en quatre ἀντίφωνα. Les versets en question ont été nommés ἀναβαθμοί, évidemment parce que leur auteur s'est proposé d'imiter ceux des psaumes graduels. Or, si l'on considère que dans ces psaumes on trouve souvent des expressions comme celle-ci : *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cælis* (Ps. CXXII, 1), on peut croire que l'hymnographe grec a vu dans ces paroles le trait caractéristique des chants du Psalmiste, car dans les versets qu'il a composés reviennent très souvent des phrases telles que celles-ci : ἐν τῷ οὐρανῷ τὰ ὄμματα ἐκπέμπω μου τῆς καρδίας· ἡ καρδία μου πρὸς σὲ, Λόγε, ὑψωθήτω, etc. Ainsi le mot ἀναβαθμοί, qu'on a traduit de tant de manières, signifierait simplement : élévations, c'est-à-dire cantique dans lequel l'âme s'élève vers Dieu, ou demande à Dieu de l'élever jusqu'à lui. »

7° Κανών. Ce qui vient d'être dit des odes explique plusieurs côtés de la composition des canons auxquels, malgré les exemples de contraction qui ont été signalés plus haut, s'applique la définition de Zonare : Ὡρισμένον καὶ τετυπωμένον τὸ μέτρον τοῦτό ἐστιν ἐν ἐννέα ᾠδαῖς συντελούμενον [1]. *Ce genre réglé et invariable comporte neuf odes*, qui, à leur tour, comportent les tropaires rythmés et harmonisés sur leur εἱρμός. Le dernier tropaire de chaque ode dans un canon porte le nom de θεοτόκιον parce qu'il contient toujours les louanges de la mère de Dieu. Un canon peut recevoir, entre ces divers tropaires, des compositions intercalées; par exemple : l'οἶκος ou bien des tropaires tels que l'ὑπακοή, le καταβασία, le κάθισμα, le σταυροθεοτόκιον, le κοντάκιον. Les canons portent une désignation spéciale correspondant au tour d'idées qui les a inspirés :

κανὼν ἀναστάσιμος, *sur la résurrection*,
— σταυρώσιμος, *sur la croix*,
— νεκρώσιμος, *sur les morts*,
— ἀναπαύσιμος, —
— σταυρονεκρώσιμος, *sur la croix et les défunts*,
κανὼν παρακλητικός, *sur le réconfort des âmes*,
— ἱκετήριος, *supplications*,
— τριαδικός, *sur la Trinité*,
— δογματικός, *sur les dogmes*.

Le μέγας κανὼν est ainsi nommé à cause du grand nombre de tropaires qu'il contient. Quant au παρακλητικὸς κανών, il est susceptible de recevoir des oraisons et même des évangiles entre ses tropaires.

8° Στίχος. C'est un verset emprunté à l'Écriture sainte, principalement au livre des Psaumes, et formant un tout complet. Στιχολογεῖν τὸ ψαλτήριον indique la récitation alternée *par stiques ou versets* des psaumes de David.

9° Στιχηρόν. C'est un tropaire qui n'a que l'étendue d'un στίχος et qui suit un verset scripturaire. Les στιχηρά, κοντάκια et τροπάρια portent, d'après le sujet dont ils traitent, les épithètes de :

ἀναστάσιμα, *sur la résurrection*,
σταυροαναστάσιμα, *sur la croix et sur la résurrection*,
τριαδικά, *sur la Trinité*,
θεοτόκια, *sur la mère de Dieu*,
μαρτυρικά, *sur les martyrs*,
σταυροθεοτόκια, *sur la mère des douleurs*,
νεκρώσιμα, *sur les défunts*,
ἀνατολικά, *qui se chante à l'aube du jour*,
φωταγωγικά, *pour obtenir l'illumination de l'esprit*,
ἐξαποστειλάρια, *en mémoire de la dispersion et de la prédication des apôtres*.
ἀπολυτίκια, *qui marque la fin de l'office*.

10° Ἀπόλυσις. C'est le *renvoi* de l'assemblée, l'office terminé, par une prière que récite le prêtre. L'ἀπόλυσις est précédé du στιχηρὸν (ou τροπάριον) ἀπολυτίκιον spécial à chaque fête dont il est le plus ancien des tropaires et pour cette raison porte souvent cette indication : τὸ τροπάριον τῆς ἡμέρας.

11° Ὑπακοή. C'est une manière de refrain que l'on trouve intercalé après la troisième ode de certains canons et qui était probablement exécuté en chœur, tandis que les autres l'étaient en solo. On y a vu aussi un psaume dont le diacre chantait le commencement des versets qu'achevait l'assistance après lui. Il semble préférable de n'exclure aucune de ces explications, elles peuvent avoir toutes deux un fondement dans les faits suivant les temps, les lieux et les usages.

12° Καταβασία. C'est un tropaire placé à la suite d'une ode dans le canon d'une grande fête. Ce tropaire, dit M. Clugnet, n'est autre chose que l'εἱρμὸς même de l'ode qu'il accompagne, c'est-à-dire le tropaire primitif sur le type duquel ont été écrits tous ceux dont cette ode se compose.

III. SCHÉMA DE L'ACOLOUTHIA. — 1° Ὁ μικρὸς Ἑσπερινός, *les petites vêpres*. Cet office, dit le *Typicon* de saint Sabas, se célèbre avant le coucher du soleil, vers la dixième heure du jour, lorsque le sacristain (ὁ κανδηλάπτης), après s'être approché du président de l'assemblée et l'avoir salué d'une inclination, redescend et donne le petit son. Πρὸ τοῦ δῦναι τὸν ἥλιον, ἤγουν περὶ ὥραν δεκάτην τῆς ἡμέρας, ἀνέρχεται ὁ κανδηλάπτης καὶ ποιεῖ μετάνοιαν τῷ προεστῶτι, καὶ κατελθὼν σημαίνει τὸ μικρόν [2]. Ce cas de cumul des charges de sacristain et de sonneur (λαοσυνάκτης) ne doit être ni restreint à la Laure de saint Sabas, ni tenu pour une pratique générale. Dès que les frères sont réunis l'office commence.

Ἱερεύς. — Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
Ἐκκλησιάρχης. — Δεῦτε προσκυνήσωμεν.

On psalmodie le psaume préparatoire Εὐλόγει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον, Κύριε ὁ Θεός μου sur un ton modéré. Ensuite le psaume Κύριε ἐκέκραξα sur le ton dominical. Puis quatre stiques et les στιχηρὰ προσόμοια dans le quatrième ton, sur l'air de Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν.

[1] Zonaras, *Ad canones anastasim. Damascen*, dans *P. G.* t. CXXXV, col. 423-424. — [2] C. I.

Στιχηρὰ προσόμοια, suivis du Δόξα, du θεοτόκιον et de l'ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ :

Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης
ἀθανάτου Πατρὸς, Ἰησοῦ Χριστέ·
ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δύσιν,
ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν,
ὑμνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ·
Ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς
ὑμνεῖσθαι φωναῖς ὁσίαις,
Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς·
διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει.

On chante alors le psaume : Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν [1] et l'oraison suivante :

Καταξίωσον, Κύριε, ἐν τῇ ἑσπέρα ταύτῃ, ἀναμαρτήτους φυλαχθῆναι ἡμᾶς. Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, ὁ Θεὸς πατέρων ἡμῶν, καὶ αἰνετὸν καὶ δεδοξασμένον τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν [2].

Ensuite des στιχηρὰ προσόμοια sur l'air de Τριήμερος ἀνέστης Χριστέ, le Δόξα et le θεοτόκιον suivis immédiatement du cantique de Siméon : Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου qui termine le τρισάγιον :

ἅγιος ὁ Θεὸς,
ἅγιος ἰσχυρὸς,
ἅγιος ἀθάνατος,
ἐλέησον ἡμᾶς,
Enfin l'ἀπολυτίκιον et l'ἀπόλυσις.

2° Ὁ μέγας Ἑσπερινός, *les grandes vêpres*. Après le coucher du soleil, dit le *Typicon*, le sacristain va faire inclination devant le président de l'assemblée. Il revient et frappe lentement les cloches pendant qu'il chante le psaume CXVIII[e] : Μετὰ τοῦ δῦναι τὸν ἥλιον μικρόν, ἀπέρχεται ὁ κανδηλάπτης καὶ ποιεῖ μετάνοιαν τῷ Προεστῶτι. Εἶτα ἀνέρχεται καὶ κρούει τὰς Βαρέας σχολέως, ψάλλων τὸν Ἄμωμον (=Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ). Cela fait, il allume les lampes et fait sonner le grand « semanterium », ensuite le « semanterium » de métal [3], il vient alors se placer devant les portes du sanctuaire (βῆμα). L'ἱερεὺς se lève, s'incline devant l'Hégoumène ou, en son absence, devant son siège, s'incline devant les portes du βῆμα jusqu'à trois fois et une fois seulement devant le chœur; il entre alors dans le sanctuaire, récite la prière de l'encensement : Κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν, ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου, καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Le sacristain, portant une lampe, dit à haute voix : Κελεύσατε. L'ἱερεὺς encense l'autel, l'image du saint titulaire de l'église ou de celui dont on fait la fête, le président de l'assemblée, les deux côtés du chœur; de là il va dans le narthex, encense ceux qui s'y trouvent et revient. Il dit alors à haute voix : Κύριε εὐλόγησον et encense le président. A son entrée dans le sanctuaire, il trace le signe de la croix à trois reprises avec l'encens et dit : Δόξα τῇ ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ ζωοποιῷ καὶ ἀδιαιρέτῳ Τριάδι, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. On répond Ἀμήν. Alors il dit à trois reprises la formule de l'invitatoire : Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν Χριστῷ τῷ βασιλεῖ ἡμῶν Θεῷ. La première fois on répète à deux reprises, la seconde fois on n'a qu'une seule répétition, l'ἱερεὺς reprend : Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ Χριστῷ τῷ βασιλεῖ καὶ τῷ Θεῷ ἡμῶν. L'ecclésiarque commence (ἦχος πλάγιος τέταρτος) le psaume : Εὐλόγει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον; tous les frères suivent. Quand on arrive au verset Ἀνοίξαντός σου τὴν χεῖρα on le redouble en relevant la voix [4]. Après le psaume, le diacre dit la grande litanie, συναπτὴ μεγάλη, dont l'ἱερεὺς donne la doxologie. On récite ensuite la première division (κάθισμα) du psautier (Ps. I à VIII inclus) avec les doxologies intercalées. Le diacre prononce la petite litanie, ἡ μικρὰ συναπτή, dont l'ἱερεὺς donne la doxologie. Ceci achevé, un enfant de chœur, (κανονάρχης) [5] souffle le ton et l'on psalmodie le psaume Κύριε ἐκέκραξα d'après les prescriptions de l'ὀκτώηχος. Le diacre (ou le prêtre) fait l'encensement pendant que le chœur chante des versets, il se rend ensuite à la sacristie, διακονικόν. Le prêtre et lui en ressortent peu de temps après portant de nouveaux vêtements et s'avancent dans l'église. Le diacre, portant à hauteur du visage les Livres saints, est suivi du prêtre; leur marche n'est pas directe; enfin, en arrivant devant la porte du sanctuaire, le prêtre récite l'εὐχὴ τῆς εἰσόδου, puis il bénit l'entrée et le diacre, ayant tracé une croix avec l'encensoir, dit Σοφία, ὀρθοί [6], on répond : Φῶς ἱλαρὸν κ.τ.λ. Celui qui a été désigné chante le distique propre au jour : Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, dont les deux stiques sont : Ἐνεδύσατο Κύριος δύναμιν, et : Καὶ γὰρ ἐστερέωσεν. Après qu'il a regagné sa place avec les révérences d'usage, le diacre récite deux prières litaniques (ποιεῖ τὴν συνήθη ἐκτενῆ) dont l'ἱερεὺς prononce les conclusions doxologiques, après quoi, celui-ci dit l'oraison secrète désignée sous le nom de Κεφαλοκλισίας, *de l'inclination de la tête*. Suit la procession dans le narthex au chant des idiomèles propres à la fête du jour. L'ἱερεὺς et le diacre marchent en tête avec l'encens et les flambeaux. Dès que le θεοτόκιον est terminé, le diacre, ou en son absence le prêtre [7], clame de façon à être entendu de tous une série d'oraisons : 1. pour tous; 2. pour l'empereur; 3. pour les vivants et les défunts; 4. pour l'Église, la ville, la contrée. Ces oraisons sont suivies d'acclamations poussées par le chœur.

Après la première oraison : Κύριε ἐλέησον, quarante fois.

Après la deuxième oraison : Κύριε ἐλέησον, trente fois.

Après la troisième oraison : Κύριε ἐλέησον, cinquante fois.

Après la quatrième oraison : Κύριε ἐλέησον, quarante fois.

On bénit alors toute l'assemblée et on entame les stichères propres au jour, que l'on termine par le cantique de Siméon Νῦν ἀπολύεις, le Τρισάγιον, le Παναγία Τριὰς et le Πάτερ ἡμῶν. Ces pièces sont connues, sauf la troisième que je donne ici :

Παναγία Τριάς, ἐλέησον ἡμᾶς·
Κύριε, ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.
Δέσποτα, συγχώρησον ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν.
Ἅγιε, ἐπίσκεψαι καὶ ἴασαι τὰς ἀσθενείας ἡμῶν.
ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου.

La rubrique du *Typicon* continue : Nous répétons à trois reprises l'ἀπολυτίκιον. Quant à l'insertion à cette place de la Salutation angélique répétée trois fois, rien n'indique que cette coutume soit ancienne. On apporte des pains, une cruche de bon vin et un petit vaisseau d'huile qui reçoivent la bénédiction de l'ἱερεὺς et le chœur commence le psaume : Εὐλογήσω τὸν Κύριον ἐν παντὶ καιρῷ jusqu'au verset : Οὐκ ἐλαττωθήσονται παντὸς ἀγαθοῦ. Alors le prêtre, qui s'est rendu à la porte du sanctuaire, se tourne vers l'Occident et quand le psaume est fini il dit : Εὐλογία Κυρίου ἐφ' ὑμᾶς πάντοτε, νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Suit une lecture tirée

[1] Cet *initium* est celui de trois psaumes. Le *Typicon* ne dit pas duquel il s'agit. — [2] Cette oraison qui manque dans les livres liturgiques consultés par Ryæus, a été donnée d'après l'*Horologium* de Crypto-Ferrata, et pour cette raison son origine grecque paraît moins certaine. — [3] Voy. les détails et figures au mot CLOCHES. — [4] A ce moment l'ἱερεὺς se rend devant la porte du sanctuaire et récite, la tête découverte, les oraisons du lucernaire. [5] Clugnet, *Dict.*, à ce mot. — [6] Peut-être : σοφία ὀρθή. — [7] C'est la rubrique de Saint-Germain de Constantinople. Saint Sabas ne parle pas du diacre en la circonstance.

du Πραξαπόστολος (Actes des Apôtres et Épîtres de saint Paul). Pendant le temps compris depuis le dimanche de Pâques jusqu'au premier dimanche après la Pentecôte (Κυριακὴ τῶν Ἁγίων πάντων), on lit les Actes des Apôtres exclusivement. Le cellérier (κελλαρίτης) rompt les pains et les distribue ainsi qu'un coup de vin à chacun des frères, afin de supporter la fatigue de la veille; c'était là du reste un usage venu des anciens. A partir de ce moment le jeûne était de rigueur jusqu'à la réception de l'eucharistie.

3° Ὁ ὄρθρος ou bien τὸ μεσονυκτικόν sont les deux termes qui servent à désigner l'office du milieu de la nuit. Le sacristain après avoir préparé l'encensoir sort et fait sonner le grand « semanterium » pour convoquer à l'église, où l'on récite les douze prières suivies de la συναπτὴ μεγάλη qui a déjà été récitée à Vêpres. Celui qui a été désigné pour le προκείμενον du jour, chante : Θεὸς Κύριος, et l'office se déroule dans l'ordre suivant : La qui doit suivre immédiatement et au milieu de l'intervalle se trouve une heure canoniale supplémentaire, par conséquent Μεσώριον τῆς Πρώτης Ὥρας, Μεσώριον τῆς Τρίτης Ὥρας, Μεσώριον τῆς Ἕκτης Ὥρας et Μεσώριον τῆς Ἐννάτης Ὥρας.

Les heures canoniales de tierce, sexte, none et le *mesorion* de chacune d'elles s'ouvrent par plusieurs acclamations.

6° Τὰ τυπικὰ se récite avant ou après none, et sur le ton direct (χῦμα). On dit d'abord : Εὐλόγει ψυχή μου τὸν Κύριον, εὐλογητὸς εἶ Κύριε, et ensuite le psaume CII terminé par une doxologie : Δόξα; alors le psaume CXLV et Καὶ νῦν et un tropaire. Pendant le carême on omet les psaumes des *typica* et aussitôt après l'oraison : Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μακροθυμήσας... κ.τ.λ. du *mesorion* de none le chœur dit : Μνήσθητι ἡμῶν Κύριε, et aussitôt les béatitudes évangéliques, après chacune desquelles on dit : Μνήσθητι ἡμῶν. Κύριε, ἐν τῇ

Prime :	*Tierce :*	*Sexte :*	*None :*
Psaumes V, LXXXIX, C,	Psaumes XVI, XXIV, L,	Psaumes LIII, LXIII, XC,	Ps. LXXXIII, LXXXIV, LXXXV.
Δόξα καὶ νῦν, ἀλληλούϊα κ.τ.λ.,	Δόξα καὶ νῦν...	Δόξα καὶ νῦν...	Δόξα καὶ νῦν...
Deux stiques,	Deux stiques,	Deux stiques,	Deux stiques,
Δόξα,	Δόξα,	Δόξα,	Δόξα,
Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,
Τρισάγιον	Τρισάγιον,	Τρισάγιον,	Τρισάγιον,
Tropaires variables suivant le jour.	Δόξα,	Δόξα,	Δόξα,
	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,
Δόξα,	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.
Ἀπόλυσις.	Oraison de S. Mardarios.		
Mesorion de prime :	*de tierce :*	*de sexte :*	*de none :*
	Psaumes XXIX, XXXI, LX,	Psaumes LV, LVI, LXIX,	Psaumes CXII, IX, CXXXIX.
Τροπάριον κατανυκτικόν.	Δόξα,	Δόξα,	Δόξα,
Δόξα,	Πάτερ ἡμῶν,	Πάτερ ἡμῶν,	Πάτερ ἡμῶν,
Θεοτόκιον,	Tropaire,	Tropaire,	Tropaire,
Κύριε ἐλέησον, 40 fois.	Δόξα,	Δόξα,	Δόξα,
Oratio,	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,	Θεοτόκιον,
Δόξα.	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.	Κύριε ἐλέησον, 40 fois.
	Oraison.	Oraison.	Oraison.

première stichologie avec son cathisma et la seconde aussitôt après avec le sien. Le psaume Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου, à chaque verset duquel on a ajouté : ἀλληλούϊα. Le psaume Polyeleos : Ἐξομολογεῖτε τῷ Κυρίῳ τὸν Κύριον, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. La troisième stichologie avec son cathisma. Les élévations : Antiphone première suivie du *prokeimenon* et de la lecture de l'Évangile par le prêtre. Suivent plusieurs acclamations et le baisement de l'évangéliaire; ensuite le « canon triplex », composition très enchevêtrée dont la description apprendrait peu de choses. Enfin, l'Ἐξαποστειλάριον qui précède immédiatement la deuxième partie de l'ὄρθρος ou laudes.

4° L'ὄρθρος se partage en μεσονυκτικόν et en αἶνοι qui est l'office de laudes. Il comprend la récitation des psaumes CXLVIII, CXLIX, CL et ensuite des στιχηρὰ προσόμοια, dans le deuxième ton, sur l'air Ποίοις εὐφημιῶν, suivis de la petite doxologie, le θεοτόκιον, et la grande doxologie. L'ἱερεὺς distribue de l'huile bénie; quand le président de l'assemblée est revêtu du sacerdoce il fait une onction sur le front et on se retire. Toutefois dans plusieurs recueils on trouve différentes oraisons avant l'ἀπόλυσις.

5° Les grecs ont dans leur office les heures de prime, tierce, sexte et none. Entre chacun des offices et celui βασιλείᾳ σου. Μνήσθητι ἡμῶν, Κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Ces rubriques varient légèrement suivant qu'on se trouve dans l'un ou l'autre des quatre carêmes de l'année liturgique des grecs.

7° Τὸ ἀπόδειπνον. Cette heure canoniale répond à l'office de complies chez les latins, elle se divise en τὸ μέγα ἀπόδειπνον, et τὸ μικρὸν ἀπόδειπνον. — La première ne se dit guère que pendant le carême, la seconde pendant le reste de l'année. L'ordre de l'*apodipnon minus* est le suivant : Δόξα σοί.; Un tropaire; le Trisagion; l'Oraison dominicale : Κύριε ἐλέησον douze fois; *Venite adoremus,* trois fois; les psaumes L, LXIX et CXLII. La grande doxologie, mais en s'arrêtant à ces mots : εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ensuite Κύριε καταφυγή, en omettant à la fin le Ἅγιος ὁ Θεός, qu'on remplace par Καταξίωσον, Κύριε, ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἀναμαρτήτους φυλαχθῆναι. On dit ensuite : Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς. Le Credo, le Trisagion. l'Oraison dominicale, le tropaire du saint dont on fait l'office ou un autre, Ὁ Θεὸς Πατέρων, le Δόξα, un tropaire, Καὶ νῦν, Κύριε, ἐλέησον, quarante fois, plusieurs invocations et l'ἀπόλυσις précédée d'une longue prièr pour le sommeil de la nuit. H. LECLERCQ.

ACOLYTE. — I. Étymologie. II. Origine. III. Fonctions. IV. Les acolytes après la paix de l'Église.

I. Étymologie. — Ἀκόλουθος se compose de : ἀ *préfixe,* signifiant union, et κέλευθος, qui accompagne, qui suit. C'est le sens classique [1]. Plus anciennement : ὁμοκόλουθος pour ὁμοκέλευθος, de ὁμοῦ et κέλευθος. Hesychius précise le sens : ἀκόλουθος, ὁ νεώτερος παῖς· θεράπων δὲ, ὁ περὶ τὸ σῶμα ; mais ailleurs il explique θεράπων par ἀκόλουθος. On rencontre en outre cette confusion chez les classiques : διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως [2], et encore : καλοῦνται δ'οἱ δοῦλοι, ἄζοι καὶ θεράποντες καὶ ἀκόλουθοι [3].

Isidore de Séville [4] détourne le mot de sa signification : *Acolyti græce, latine Ceroferarii dicuntur,* elle s'était conservée en Afrique [5].

Pour mémoire, l'étymologie donnée par Ménage : ἀκώλυτος (ἀ priv. et κωλύειν), non empêché, parce que, dit-il, l'acolyte, bien qu'il ne remplit pas les fonctions ecclésiastiques, n'était pas écarté de la compagnie des personnes qui les remplissaient. C'est aussi l'étymologie donnée par Zaccaria dans l'*Onomasticon.*

On trouve : *Acoluthus, acolythus, acolithus,* les mss. portent très fréquemment *acolytus* et *acolitus ;* ACOLITVS [6], *acomluthus, acolothus.*

Le sens de ce mot lui a fait préférer quelquefois son équivalent *sequens.* Le *Liber pontificalis* en fournit deux exemples : 1° Sous le pape Victor (186-197), *Hic fecit sequentes cleros* [7]. Le contexte n'apporte aucune clarté à cette phrase, mais la notice du pape Gaius (283-293) contient ces mots : 2° *Hic constituit ut ordines omnes in ecclesia sic ascenderetur : si quis episcopus mereretur ut esset, ostiarius, lector, exorcista, sequens, subdiaconus, diaconus, presbiter, et exinde episcopus ordinaretur* [8]. Entre ces deux témoignages se place celui du pape Corneille, qui, en l'année 251, compte à Rome quarante-deux acolytes [9]. Une inscription dédicatoire de Narbonne de l'année 445 présente le mot *sequens* [10] :

VRSO PRBO.HERMETE DIACO·ET EOR·SEQ TIB

Urso presbytero, Hermete diacono et eorum sequentibus.

II. Origine. — L'acolytat paraît être d'origine romaine, tout le reste est incertain dans l'histoire de cette institution. Nous venons de dire que l'Église de Rome comptait quarante-deux acolytes en 251, tout ce qu'on tente d'induire avant cette date n'appartient plus à l'histoire. Le nom qu'ils portent, malgré son origine grecque, n'indique pas une antiquité plus reculée, car la langue grecque fut en usage dans la communauté chrétienne de Rome jusque vers l'an 250. L'épitaphe du pape Corneille est précisément la première des épitaphes papales rédigées en latin. Remarquons que cet ordre apparaît tout à coup de plusieurs côtés à la fois dès le temps où il entre dans le plein jour de l'histoire. Au témoignage du pape Corneille il faut joindre celui de l'évêque de Carthage, saint Cyprien [11], et celui de l'épigraphie :

HYACINTVS ACOLITVS [12]

Pour la période anténicéenne nous ne constatons l'existence de cette institution que dans les églises de Rome et de Carthage.

III. Fonctions. — Nous ignorons à quelles fonctions étaient destinés les acolytes. La lettre du pape Corneille [13], le *Liber pontificalis* [14], les lettres de saint Cyprien [15] leur assignent une place après les sous-diacres.

A Carthage, on les utilisait en qualité de courriers, ou bien on les envoyait au loin porter des secours pécuniaires — et peut-être des secours en nature : *quæcumque necessitatibus corporum defuerant* — aux confesseurs condamnés *ad metalla* [16]; on leur faisait également porter des lettres [17].

A Rome, un acolyte nommé Tarcisius trouva dans le martyre une sainte illustration. Comme il circulait entre la ville et le domaine chrétien de la voie Appienne, porteur de l'eucharistie, il fut arrêté et se fit tuer sur place plutôt que de livrer son dépôt [18]: on l'enterra dans le caveau papal [19]. On ne saurait rien induire de ce fait sur les fonctions de l'acolyte, ni sur l'âge requis pour les remplir.

Dans cette pénurie, on a proposé deux explications de l'ordre d'acolyte.

1° Le recensement du personnel hiérarchique à Rome, en 251, donne sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes. Ce multiple de sept a suggéré l'existence d'un système régionnaire d'après lequel aurait été organisé et réparti le personnel. Il existait, en effet, à Rome, depuis le pape Fabien (236-250), sept régions ecclésiastiques [20], réparties très probablement entre les sept diacres. On n'a aucune preuve à l'heure présente que les sept sous-diacres créés par saint Fabien aient été placés sous les ordres des diacres, et rien non plus qui insinue que chaque région fût organisée sur le pied d'un diacre, un sous-diacre et six acolytes dont le sous-diacre eût été le chef [21].

2° Les acolytes ont paru à d'autres une institution calquée sur celle des *calatores,* esclaves attachés au service personnel des prêtres païens. Aucun texte n'autorise cette conjecture [22].

IV. Les acolytes après la paix de l'Église. — 1° *Monuments.* — A partir de la paix de l'Église, les témoignages deviennent plus nombreux et plus clairs. Eusèbe signale la présence d'acolytes à Nicée. On a voulu les naturaliser Occidentaux, parce que nous n'avons aucun texte qui prouve l'existence de cet ordre en Orient; ce sont là des explications auxquelles répugne l'historien. En Grèce, dans l'Asie Mineure, en Espagne, l'épigraphie ne signale aucun acolyte. Une inscription de

[1] Démosthène, *C. Mid.*, 565; Lucien, *Nigrino;* Xénophon, *Hellen.*, 3; Platon, *Cratyl.*, 22. — [2] Platon, *Sympos.* — [3] *Athen.*, 6. — [4] Isidore, *Etym.*, l. VII, c. XII, 29, *P. L.*, t. LXXXII, col. 293. — [5] Voy. Gust. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, in-8°, Breslau, 1879-1881, t. I, part. 1, p. 26; Mommsen, *Inscriptiones regni Neapolitani latinæ,* in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 1305; C. Tischendorf, *Cod. Amiat.*, p. 351. — [6] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 383, 386. — [7] L. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 137. — [8] *Ibid.*, p. 161. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.* t. XX, col. 621, *P. L.*, t. III, col. 743. — [10] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* in-4°, Paris, 1856-1865, n. 617. — [11] Voyez D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 1989, 1999. — [12] *Ibid.*, t. I, n. 3122. — [13] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. — [14] Edit. Duchesne, t. I, p. 161. — [15] S. Cyprien, *Epist.* LXXVIII, *P. L.*, t. VI, col. 434. — [16] *Ibid.* — [17] *Ibid.*, L. Thomassin, *Ancienne discipline de l'Eglise,* part. I, liv. II, c. XIII, 8, Paris, 1725, t. I. — [18] S. Damase, *Carmen XVIII, P. L.*, t. XIII, col. 392. Cf. Mabillon, *Iter Italicum,* in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1687, t. I, p. 132 : et Theiner ajoute cette note à Baronius (*Annal.*, ann. 260, § 5, in-4°, Barri-Ducis, 1864-1881, t. III, p. 133) : *Non acoluthis tantum sed et laicis olim, persecutione urgente concessum esse acceptum in Ecclesia eucharistiam domum ferre tomo primo pluribus dictum est.* — [19] De Rossi, *Roma sotter.*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 7-10, 89. — [20] *Liber pontificalis,* éd. Duchesne, t. I, p. 148. Cf. De Rossi, *Roma sotter.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 514 sq.; *Piante di Roma,* in-4°, Roma, 1879, p. 78, 79; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum,* in-8°, Berlin, 1878, t. I, p. 72; 1871, t. II, p. 315; L. Duchesne, *Les circonscriptions de Rome,* dans la *Rev. des quest. hist.*, 1878, t. XXIV, p. 217-225 Gatti, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 102. — [21] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1889, p. 332; *Bulletin critique,* 1886, p. 370. — [22] A. Harnack, *Die Quellen der sogen. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen,* 1886, dans les *Texte und Untersuchungen,* in-8°, Leipzig, t. II, fasc. 5; Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 1886, p. 366 sq.

Lyon, de l'année 517, mentionne un DISDERIVS ACOLITV [*s*] [1].

A Rome, nous avons déjà rapporté celle d'HYACINTVS ACOLITVS [2], il faut citer en outre une épitaphe du IVe siècle : LOCVS ROMANI ACOLITI trouvée à Saint-Laurent-hors-les-murs [3]. Une lamelle de bronze opistographe destinée à être suspendue au collier de fer d'un esclave fugitif et qu'on ne saurait dater au-dessous de la moitié du IVe siècle, porte cette mention :

TENE ME Q
VIA FVG· ET REB
OCA ME VICTOR
I. ACOLIT
O A DOMIN
ICV CLEM
ENTIS

Tene me quia fug[i] et re(v)oca me Victori acolito a Dominic(o) Clementis [4].

Une épitaphe trouvée sur la voie Nomentane mentionne l'acolyte du titulus de Vestine; elle paraît dater de la fin du VIe siècle ou du commencement du siècle suivant (si le dessin de Winghe pour la barre horizontale du mot *acol.* est exact).

[*hic requiescit in p*]ACE ABVNDANTIVS ACOL·
REG·QVARTE TT VESTINE QVI VIXIT ANN·XXX
DEP· INP· B NAT·SCI· MARCI MENSE SE OCT·
[IND XII [5]

Les sylloges épigraphiques manuscrits contiennent plusieurs mentions d'acolytes.

Dans la basilique vaticane :

Suscipe xpe potens acomluthi utta georgii [6].

qu'il faut lire :

Suscipe Christe potens acoluthi vota georgi

Sur un tombeau de la voie Latine, proche de la voie Labicane :

* *Hoc tumulo baioli conduntur membra sepulti*
Sed pollens anima preclaro manebit olimpo.
Quem servator poli redimevit stola perenni
Hec decorosus amici depinxit in vertice timbe
acotlochus me lateat quis hic humatus quiescat [7].

Une variante indique que Baiolus était *vestiarius*, fonction ecclésiastique dont le cumul était donc autorisé avec la charge d'acolyte.

L'Orient continua à ignorer cet ordre [8]. Ses ἀκόλουθοι qui προπορεύονται καὶ ἀκολουθοῦσι μετὰ κηρῶν καὶ λαμπάδων τοὺς διακόνους καὶ τοὺς ἱερεῖς ἐν ταῖς ὑπηρεσίαις sont analogues à nos céroféraires [9]. On ne trouve le rite d'ordination de l'acolyte que chez les Arméniens : l'ordinand y reçoit de la main de l'évêque un cierge allumé (*ut habeat) potestatem accendendi luminaria et lampades in sanctis ecclesiis;* ensuite une burette vide par cette formule : *Accipe urceolum hunc ad suggerendum vinum calici pro sanguine Christi, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* [10].

L'oraison récitée par l'évêque au rite arménien est manifestement apparentée à celle du *Sacramentaire* dit *grégorien* [11]. Cette relation évidente provient de ce fait qu'au temps de saint Grégoire VII, selon Denzinger, ou même de saint Grégoire Ier, selon Galanus, les Arméniens, redevenus catholiques, empruntèrent beaucoup de rites à la liturgie romaine, entre autres les quatre ordres mineurs. Leur rituel même n'est qu'une traduction du rituel romain en arménien.

Arménien.	*Romain.*
Domine Deus, Pater omnipotens et sempiterne, qui unigenitum Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum misisti in terram, qui elegit discipulos suos, eosque vocavit lucem mundi, et misit ad prædicationem evangelii, qui universum orbem illuminaverunt et interfectores nostros malos dæmones disperserunt, qui postulasti a Filio tuo, ut ad lignum crucis accedat, qui voluisti, ut fons sanguinis stillet de latere ejus per quem redemptio mundi facta est.	Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, qui per Jesum Christum filium tuum. Dominum nostrum et per apostolos ejus in hunc mundum lumen tuæ claritatis misisti, quique ut mortis nostræ antiquum aboleres chirographum, gloriosissimæ illum crucis vexillo affigi, ac sanguinem et aquam ex latere illius pro salute generis humani effluere voluisti.

2° *Fonctions.* — L'Orient ne fournit aucun autre renseignement sur ce sujet.

En Occident, dès le IVe siècle tout l'essentiel paraît fixé. Une lettre écrite en 385 par le pape Sirice à Himère, évêque de Tarragone, marque l'adolescence (*accessu adolescentiæ*) [12], c'est-à-dire, la vingtième année environ, pour l'admission à l'acolytat [13]. Innocent Ier (401-417) dans sa réponse à Decentius, évêque de Gubbio (416), dit que les acolytes allaient porter chaque dimanche le *fermentum* aux prêtres titulaires que l'administration de leur paroisse retenait en ce jour [14]. Une pièce gallicane qui parait à peine postérieure à l'an 450 [15] et désignée sous

[1] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, n. 36. A Carthage, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13426. — [2] *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 3122. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 16. — [4] R. Pignorius, *De servis et eorum apud veteres ministeriis*, in-4°, Patavii, 1656, fig., p. 21; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 522, n. 365; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCLXXIX, n. 4; De Rossi, *Bull.*, 1863, p. 25. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 419; P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ, 1659, t. II, p. 156; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, 1; G. Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianismo disegnati ed illustrati, Architettura della Roma sotterranea cristiana, disegnata ed illustrata*, in-4°, Roma, 1844, p. 27; Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, in-4°, Romæ, 1758, p. 73; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ, septimo sæculo antiquiores*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 536, n. 1185; L. Duchesne, *Le « Liber pontificalis »*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 223. — [6] *Cod. Paris. 8071*; voy. De Rossi, *Inscr. christ. u. R.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 56. — [7] *Sylloge de Tours*, voy. de Rossi, *loc. cit.*, p. 65 et 107, n. 53, avec addition après *olimpo : Meruit pontificum qui primus vestiarius esse*, et à la dernière ligne *Acolothus.* — [8] E. Schelstratus, *Sacrum Antiochenum concilium pro Arianorum conciliabulo passim habitum, nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritati suæ restitutum*, diss. IV, c. VII, in-4°, Antverpiæ, 1681, p. 526; E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 308; Bona, *Rerum liturgicarum libri duo; noviss. ed. stud. Rob. Sala*, 3 vol. in-fol., Aug. Taurin., 1747-1753, t. II, p. 369; J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, in-8°, London, 1869-1885, part. II, t. II, p. 824. — [9] A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in epitomen redactus*, in-8°, Lipsiæ, 1847-1854, t. IV, p. 694. — [10] H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, in-8°, Wurzburg, 1863, t. II, p. 282. — [11] Muratori, *Liturgia romana vetus, tria sacramentaria complectens, leonianum scil., gelasianum et antiquum gregorianum, acc. missale gothicum, missale Francorum, duo gallicanæ et duo omnium vetustissimi romanæ Ecclesiæ rituales libri*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 420. — [12] P. Coustant, *Epistolæ Romanorum Pontificum et quæ ad eos scriptæ sunt a S. Clemente ad Innocentium III quotquot reperiri potuerunt*, in-fol., Parisiis, 1721, t. I, *Ab anno 67 ad annum 440. S. Sirici papæ epist. I, ad Himerium Tarrac.*, IX, 13. Cf. *P. L.*, t. XIII, col. 1142. — [13] Zosime, *Epist.*, IX, *Ad Hesychium*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 672. — [14] *P. L.*, t. XX, col. 556. — [15] F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, in-8°, Gratz, 1871, t. I, p. [illegible].

le nom de *Statuta Ecclesiæ antiqua* [1], règle le rite de l'ordination de l'acolyte [2] dans des termes presque identiques à ceux du *Sacramentaire* de Ménard [3].

Il est probable que saint Jérôme fait allusion aux acolytes dans leur fonction de *céroféraires* en Orient lorsqu'il écrit : *per totas Orientis Ecclesias, quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria, jam sole rutilante* [4]. Isidore de Séville avait ce texte sous les yeux lorsqu'il écrivit que les acolytes tirent leur nom *a deportandis cereis, quando legendum Evangelium est, aut sacrificium offerendum; tunc enim accenduntur luminaria ab eis, et deportantur* [5].

C'est parmi ces textes, et peut-être le premier de tous, qu'il faut placer le rite d'ordination fourni par le huitième *ordo* romain, qui paraît l'un des plus antiques parmi ceux que nous avons [6]. La messe dite, on revêt le clerc de la *planète* et de l'*orarium*. Au moment de la communion il s'approche selon le cas de l'évêque ou du pape, qui lui remet un petit sac. Le clerc se prosterne sur le sol sans quitter le sac et le pontife lui dit : *Intercedente beata et gloriosa semperque virgine Maria, et beato apostolo Petro, salvet et custodiat et protegat te Dominus. Amen* [7]. Ce rite des *sachets* nous fait toucher à un texte de Justin l'apologiste : καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. « On distribue les oblaticns sur lesquelles on a rendu grâce et on communie tous les assistants, les diacres portent aux absents [l'eucharistie] [8]. » D'après le neuvième *ordo* romain les acolytes avaient dû faire un stage dans la *schola cantorum* préalablement à leur admission à l'acolytat, qui pouvait être faite par l'archidiacre et en silence. L'*ordo* IX[e] ne mentionne pas les acolytes par leur nom : *Primum, in qualicumque schola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde, et nutriuntur in schola cantorum et postea fiunt cubicularii. Si autem nobilium filii fuerint, statim in cubiculo nutriuntur. Ex hac accipient primam Benedictionem ab archidiacono* [9]... Il est possible que la phrase qui suit, tout en ayant une application directe à l'ordination des sous-diacres, se rapporte encore à l'admission à l'acolytat, qui aurait donc pu être faite en tous temps et en tous lieux. *Dein, sicut Sacramentorum Codex continet, quando et ubi libitum fuerit, usque in subdiaconatus officium ordinantur* [10]. Il est remarquable que ces deux *ordines* ne font aucune mention des degrés hiérarchiques, tels que : portier, lecteur, exorciste, avant l'acolytat. Ceci est partiellement d'accord avec la lettre du pape Sirice déjà citée et dans laquelle il ne parle que des lecteurs, des acolytes et des sous-diacres : *Quicunque itaque se Ecclesiæ vovit obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministerio sociari. Qui ab accessu adolescentiæ usque ad vicesimum ætatis annum si probabiliter vixerit, una tantum uxore contentus, acolythus et subdiaconus esse debebit* [11]. Quelques années plus tard Gélase (492-496) écrit aux évêques de Lucanie en leur marquant les chefs d'examen pour l'admission dans la hiérarchie ecclésiastique : *...si assecutus est litteras, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium : ut si his omnibus quæ sunt prædicta fulcitur, continuo lector, vel notarius, aut certe defensor effectus, post tres menses existat acolythus, maxime si huic ætas etiam suffragatur; sexto mense subdiaconi nomen accipiat...* [12]. Vers le temps du pape Gélase la fonction principale des acolytes qui était de porter l'eucharistie dans des sacs paraît avoir été supprimée [13]. Innocent I[er] (416) est le dernier qui y fasse allusion.

La messe papale. — Les acolytes conservèrent des fonctions assez importantes à la messe papale. Aucun texte ne permet de reconnaître assez clairement les éléments de cette combinaison liturgique un peu compliquée, pour en marquer l'origine et le progrès, encore moins pour assigner des dates, même approximatives, à ces modifications successives et aux innovations.

A la messe papale, les acolytes faisaient partie du cortège qui précédait le pontife dans l'église stationale où il devait célébrer. Ils apportaient le saint chrême, les évangiles, les linges et les sacs de lin destinés à recevoir les *oblatæ*. Le premier *ordo* romain mentionne, pendant que le pape se rend en procession à l'autel, *duo acolythi tenentes capsas cum Sanctis apertas* (vase contenant une parcelle de l'Eucharistie réservée de la messe précédente), *et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsæ, ostendit Sancta pontifici, vel diacono qui præcesserit. Tunc inclinato capite pontifex vel diaconus salutat Sancta, et contemplatur, ut si fuerit superabundans, præcipiat ut ponatur in conditorio.* Pour le chant de l'évangile les acolytes portant des cierges allumés précédaient le diacre; arrivés au pied de l'ambon, ils s'écartaient pour laisser entre eux le sous-diacre et le diacre. Le chant de l'évangile terminé, un acolyte se tenait au cancel, tout près de l'ambon, avec une boîte dans laquelle le sous-diacre déposait l'évangéliaire. L'acolyte appartenant à la même région que ce sous-diacre avait la charge de reporter l'évangéliaire au Latran. Lorsque le diacre monte à l'autel, l'acolyte, debout, tenant le calice couvert du corporal, élève le calice de sa main gauche et présente le corporal au diacre qui le dépose sur l'autel, où le second diacre le déplie.

Le pape s'étant rendu au *senatorium*, l'archidiacre verse le contenu des *amulæ* dans le calice tenu par le diacre régionnaire, derrière lequel se trouve un acolyte portant sur sa *planète* un calice ministériel dans lequel on transvase le contenu du calice lorsque celui-ci est rempli. Deux acolytes viennent ensuite tenant par ses extrémités une nappe sur laquelle le sous-diacre régionnaire fait déposer par le sous-diacre suivant les oblations qu'il a reçues du pape. Les acolytes n'ont aucune fonction spécialement marquée pour l'offertoire; lorsque commence le canon un acolyte se présente portant sur les épaules un voile retenu par une ligature autour du cou, il reçoit la patène qu'il tient devant sa poitrine jusqu'au milieu du canon. Au moment de la communion, les acolytes reparaissent à la suite des sous-diacres, ils ont leurs sacs au cou et vont se placer à droite et à gauche de l'autel, ils présentent avec leurs mains l'ouverture du sac tandis que les sous-diacres, se plaçant devant eux, le maintiennent ouvert; alors l'archidiacre dépose les pains consacrés pour le peuple, d'abord dans les sacs qui sont à droite, ensuite dans ceux qui sont à gauche. Cela fait, les acolytes se séparaient, les uns portaient leurs sacs aux évêques placés à droite du pape, s'il y en avait, et les autres présentaient les leurs aux prêtres qui étaient à gauche. Après la commixtion du pain et du vin par le pape, l'archidiacre se rend avec le calice au coin de l'autel, d'où il proclame le titre stationnal choisi pour la prochaine célébration, puis il verse quelques gouttes du contenu du calice dans le calice ministériel que porte l'acolyte; alors commence la communion des évêques et des prêtres. Le sous-diacre régionnaire ayant reçu le calice, dont le reste du contenu a été transvasé dans le calice ministériel, le donne au sous-diacre suivant, qui

[1] Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. III, col. 949. Cf. *Comptes rendus du Congrès des sciences cath.*, 1894 : *Sciences histor.*, p. 105-150. — [2] Mansi, *loc. cit.*, col. 951. — [3] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 219. — [4] S. Jérôme, *Contr. Vigilantium*, c. VII, *P. L.*, t. XXII, col. 361. — [5] Isidore, *De eccles. offic.*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 793. — [6] Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 999. — [7] *Ibid.*, col. 1001. Voyez une formule dans un ms. de Tours; Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, l. I, c. VIII, art. 8, § 14, et L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 339. — [8] *Apol. I*, 67. Cf. *P. G.*, t. VI, col. 429; *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 815. — [9] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1003; Martène, *De antiq. Eccles. ritib.*, l. I, c. VIII, art. 8, § 14. — [10] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1003. — [11] *P. L.*, t. XIII, col. 1142. — [12] *P. L.*, t. LIX, col. 49. — [13] L. Bocquillot, *Traité historique de la liturgie sacrée ou de la Messe*, in-8°, Paris, 1701, p. 151.

le remet à l'acolyte, lequel replace ce vase dans son étui. L'acolyte communie le dernier de tous, avec le *nomenculator* et le *sacellaire*.

Au retour, la messe terminée, les acolytes marchent après les *cereostatarii*, le texte porte : *acolythi qui rugam observant* (un ms. porte *regiam*), ce qui veut dire que les acolytes avaient la garde du cancel.

Pendant la semaine-sainte. — Le jeudi-saint, les acolytes portaient les ampoules contenant les saintes huiles : *duo acolythi involutas ampullas cum sindone alba serica, ita ut videri possint a medio, tenent in brachio sinistro projectis sindonibus super scapulam sinistram, ita ut pertingat scapulam dextram, qua tentius possint dependentia retinere.* Le vendredi-saint, deux acolytes soutenaient les bras de la croix que venaient adorer et baiser le pape, le clergé et le peuple. Le samedi saint, ils devaient se tenir prêts, si on requérait leur service, à descendre, pieds nus et vêtus de blanc, dans la piscine où prêtres et diacres administraient le baptême. Aux jours de fêtes solennelles telles que Pâques, Pentecôte, Noël et Saint-Pierre, les acolytes, après avoir reçu de l'archidiacre les offrandes, se rendaient auprès des prêtres, et les trois premiers emportaient les calices ministériels [1].

Depuis qu'ils avaient perdu la charge de porter l'Eucharistie aux prêtres titulaires, les acolytes avaient vu leur importance s'accroître à Rome. L'institution de la *schola cantorum* les avait laissés seuls représentants du bas clergé en service actif; force fut donc de multiplier leurs fonctions, ils apparaissent presque seuls représentants, avec les sous-diacres, de la hiérarchie inférieure dans les cérémonies papales, ils sont à la fois acolytes et exorcistes et, à ce titre, ils sont employés à l'instruction des catéchumènes. Ils deviennent seuls assistants des prêtres cardinaux dans leurs églises titulaires.

Quelques-unes des fonctions des acolytes ne paraissent pas pouvoir être rapportées à une époque déterminée. Nous savons qu'ils portaient le chalumeau destiné à la communion du sang de Jésus-Christ par le peuple, ils le remettaient au moment opportun au sous-diacre porteur du calice; de plus, ils soutenaient la patène sous les lèvres du communiant pendant la réception du corps et celle du sang. Enfin, ils avaient la charge de la matricule des catéchumènes qu'ils signaient pendant les scrutins; ils suppléaient les enfants pour la récitation du symbole baptismal. Mais rien n'est moins assuré que la date à laquelle chaque église leur concéda l'une ou l'autre de ces fonctions.

L'ordre d'acolyte a un caractère local persistant. Pour la période anténicéenne, nous ne relevons de témoignages de cette institution qu'à Rome et à Carthage; pour la période suivante, nous ne pouvons faire plus que de limiter à certaines circonscriptions l'adoption de cet ordre hiérarchique. En Gaule, nous pouvons affirmer son existence à Arles [2]; par contre, un livre d'origine romaine, qui a subi des retouches gallicanes graves et nombreuses, le sacramentaire dit Gélasien, contient une rubrique qui annonce l'ordination de l'acolyte alors que les formules ont été omises. Dans le *Missale Francorum* [3], l'oraison se retrouve seule, l'invitatoire est tombé et l'acolytat prend place entre l'ordre des portiers et celui des lecteurs. Dans la collection canonique irlandaise, l'ordre d'acolyte est exclu avec celui de psalmiste de la hiérarchie *de septem gradibus* [4].

H. LECLERCQ.

ACROASIS. Voir PÉNITENTS.

ACROSTICHE. — I. Étymologie. II. Définition. III. Origines. IV. Acrostiche et télestiche. V. Acrostiche dans la liturgie grecque. VI. Acrostiches alphabétiques. VII. Une hymne acrostiche sur papyrus. VIII. Poésies figurées. IX. Acrostiches coptes.

I. ÉTYMOLOGIE. — 'Ἀκρόστιχον, de ἄκρος, indiquant la pointe, l'extremité, et στίχος, rangée, ligne, vers (de στίζειν, piquer).

Dans la description de la synaxe par l'auteur des *Constitutions apostoliques* il est dit : Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. « Les lectures achevées, un [psalte] chante les hymnes de David et le peuple reprend l'acrostiche des versets [5]. » Cotelier a pensé, sans qu'on voie sur quel fondement, que ἀκροστίχια avait ici un sens différent de celui qu'on lui donne ordinairement et marquait non le commencement mais la fin des versets [6]. Nous reviendrons sur ce sujet et sur l'ἀκροτελεύτια à propos de la psalmodie [7].

II. DÉFINITION. — C'est généralement un petit poème composé d'autant de vers qu'il y a de lettres dans le nom pris pour sujet, chaque vers commençant par une des lettres de ce nom.

Le goût pour cette littérature, le choix des sujets, l'emploi qui en est fait sont des indices précieux de l'état intellectuel d'une époque. L'archéologie est ici comme souvent ailleurs une des sources de la psychologie sociale. Cette considération a inspiré à Littré une excellente remarque : « Quand, réfléchissant sur l'enchaînement des significations, on descend de l'idée de vers à celle de ligne dans une page, de l'idée de ligne à celle de rangée, de l'idée de rangée à celle de l'acte par lequel on fixe et détermine les points qui constituent cette rangée, on assiste à un travail curieux de l'esprit humain, qui se reproduit dans toutes les acceptions détournées et abstraites. »

III. ORIGINES. — On attribue l'invention de l'acrostiche à Épicharmes. Le mystère que renfermait ce jeu de mot donna à croire que l'acrostiche était un des procédés employés par les vieilles sibylles pour laisser deviner leurs sous-entendus [8].

Le plus ancien acrostiche chrétien, à notre connaissance, est celui qui donne le mot ΙΧΘΥΣ, adopté par l'Église primitive comme l'expression du nom du Christ, de sa filiation divine, de ses deux natures et de sa qualité de Sauveur. L'acrostiche parut, dit-on, pour la première fois probablement, dans une pièce destinée à lui procurer un grand retentissement. Vers l'an 160 [9], un écrivain chrétien composa, d'après la manière des sibylles antiques, un pamphlet virulent dans lequel il prédisait la chute prochaine de l'empire, la ruine de l'Italie, le combat et la défaite de l'Antéchrist, la résurrection et l'éternelle félicité des justes. Les initiales des vers qui annoncent ces événements formaient un acrostiche que les contemporains lurent avec stupeur, le pamphlet en question ayant été écrit, pensait-on, au temps de la sixième génération qui suivit le déluge [10]. On y lisait la pièce suivante [11] :

[1] Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, t. I, passim; Bona-Sala, *Rer. liturg.*, t. II, p. 374. — [2] Voyez les *Statuta* (olim *Conc. Carthag. IV*), rédigés à Arles, et Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 36. — [3] Muratori, *Lit. Rom. vetus*, t. II, col. 662. — [4] Ed. Wasserschleben, p. 23-26. — [5] *Constit. apost*, l. II, c. LVII. — [6] Cotelier, *Const. apost.*, *P. G.*, t. I, col. 727. Cf. ACROTÉLEUTIQUE, col. 372. — [7] Cf. Cagin, *Antiphonarium ambrosianum*, in-4°, Solesmes, 1896, préface à la transcription, p. 22, note de la page précédente. — [8] Cicéron, *De divinatione*, II, 54; Denys d'Halicarnasse, IV, 62. — [9] Pour 160 : Renan, *Origines du christianisme*, index, p. 286; pour 178-180 : Alexandre, *Oracula sibyllina* in-8°, Paris, 1856; pour le début du IIe siècle : E. Egger, *Journal de l'instruction publique* du 10 mars 1858; A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Liter.*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, 2e part., p. 762. Cf. R. Mowat, dans le *Bull. de la soc. des antiquaires de France*, 1898, p. 121. — [10] Constantin, *Orat. ad sanct. cœtum*, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1285. — [11] *Carm. sib.*, VIII, vers 217 sq. Voy. Pseudo-Justin, *Cohort. ad Græcos* (IIIe siècle), c. XXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 309 sq.; Lactance, *Div. inst.*, IV, 15 (il réunit les § 1 et 2 du l. VIII), VII, 16, 19, 20, *P. L.*, t. VI, col. 493, 792, 797, 798; S. Augustin, *De civit. Dei*, XVIII, 23, *P. L.*, t. XLI, col. 579. Cf. A. Mancini, *Sull' acrostico della sibilla eritrea*, dans *Studi ital. di filologia class.*, 1896, t. IV, p. 537-540; J. P. Rossignol, *Des services que peut rendre l'archéol. aux études class.*, in-8°, Paris, 1878, p. 377-420.

Ι δρώσει γὰρ χθὼν, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται·
Η ξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν, ὁ μέλλων
Σ άρκα παρὼν πᾶσαν κρῖναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
Ο ψονται δὲ Θεὸν μέροπες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
Υ ψιστον μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο,
Σ αρκοφόρον· ψυχὰς τ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρινεῖ.
Χ έρσος ὅτ' ἄν ποτε κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται
Ρ ίψωσί τ' εἴδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα.
Ε κκαύση δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν,
Ι χνεύων, ῥήξῃ τε πύλας εἱρκτῆς ἀίδαο.
Σ αρξ τότε πᾶσα νεκρῶν, ἐς ἐλευθέριον φάος ἥξει·
Τ οὺς ἁγίους, ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει·
Ο ππόσα τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει.
Σ τήθεα γὰρ ζοφόεντα Θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει·
Θ ρῆνός τ' ἐκ πάντων ἔσται, καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
Ε κλείψει σέλας ἠελίου, ἄστρων τε χορεῖαι.
Ο ὐρανὸν εἱλίξει, μήνης δέ τε φέγγος ὀλεῖται
Υ ψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν.
Υ ψος δ' οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται·
Ι σά τ' ὄρη πεδίοις ἔσται· καὶ πᾶσα θάλασσα
Ο ὐκ εἰς πλοῦν ἕξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῷ.
Σ ὺν πηγαῖς ποταμοί τε καχλάζοντες λείψουσιν.
Σ άλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει.
Ω ρύουσα μύσος μελεὸν καὶ πήματα κόσμου.
Τ αρταρόεν δὲ χάος τότε δείξει γαῖα χανοῦσα.
Η ξουσιν δ' ἐπὶ βῆμα Θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
Ρ εύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρὸς, ἠδέ γε θείου.
Σ ῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἷον
Τ ὸ ξύλον ἐν πιστοῖς τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται·
Α νδρῶν εὐσεβέων ζωὴ, πρόσκομμά δε κόσμου.
Υ δασι φωτίζον πιστοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.
Ρ άβδος ποιμαίνουσα σιδηρείῃ γε κρατήσει.
Ο ὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις Θεὸς ἡμῶν,
Σ ωτὴρ, ἀθάνατος βασιλεὺς, ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν.

L'acrostiche se lit ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ. *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur crucifié*. Les lettres initiales des cinq premiers mots donnent à leur tour ΙΧΘΥΣ, « poisson, » désignation symbolique sous laquelle les initiés reconnaissaient Jésus. Voyez POISSON. L'histoire littéraire de ce morceau n'était pas close. Vers le IIIe siècle on en fit une traduction en vers barbares avec une adaptation des lettres grecques aux lettres latines correspondantes [1] :

ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ
IESVCS CREISTOS TEVD NIOS SOTER

On en vint même à raconter que Cicéron avait trouvé si belle cette composition de la sibylle d'Erythrée qu'il l'avait traduite en vers latins [2]. On a généralement rapproché les vers sibyllins d'un passage du Discours aux Grecs attribué à saint Justin (c. XXX). Mais l'auteur de ce passage a en vue l'avènement du Christ dans l'incarnation, tandis que la sibylle vise le jugement dernier et le deuxième avènement, comme l'a démontré A. Mancini [3]. Entre l'apparition de l'acrostiche et sa première mention il s'écoule environ deux siècles, puisque c'est dans l'*Oratio Constantini ad sanctum cœtum* qu'on le trouve mentionné pour la première fois, et cette pièce paraît être à Mancini une falsification postérieure à l'année 350 [4]. Saint Augustin n'a connu que les vingt-six premiers vers et ignorait l'acrostiche de Σταυρός [5]; mais le rapprochement le plus suggestif sur les origines de ce texte est celui dans lequel Mancini montre que l'acrostiche a été formé de vers tirés du livre VIII des Oracles sibyllins, amenant ainsi des lacunes encore reconnaissables aujourd'hui si on confronte ce livre avec le texte de Lactance dans les *Institutiones divinæ*, l. VII, c. XV-XXV [6].

On s'en tint généralement au seul mot ΙΧΘΥΣ qui eut une grande vogue; le monument le plus célèbre qui en fasse usage est l'inscription de Pectorius d'Autun [7], qui date du IIe ou du IIIe siècle. Cette inscription comprend deux parties : la seconde contient l'épiaphe proprement dite, la première se compose de trois distiques emprutés à quelque recueil poétique plus ancien [8]. Le premier commence par le mot de l'acrostiche, suivant un petit jeu de mots qui devint plus tard fort en faveur lorsqu'on l'eut perfectionné. Voici le poème acrostiche d'Autun [9] :

ΙΧΘΥΟϹ οὐρανίου θεῖον γένος ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε, λαβὼν πηγὴν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Θεσπεσίων ὑδάτων, τὴν σὴν, φίλε, θάλπεω ψυχή·
Υδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
Ϲωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβανε βρῶσιν,
Єσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

La lettre supplémentaire Є paraît indiquer une coupure faite dans le poème original. De Rossi conjecture que cet Є serait l'initiale de l'acrostiche ЄΛΠΙϹ [10], *espérance*.

Une autre inscription, trouvée dans les catacombes et à peine moins ancienne que celle d'Autun, fait voir l'acrostiche, mais il n'est pas entré dans la composition [11] :

ΙΧΘΥϹ

Ι *Postumius . Euthenion . fidelis . qui gratia*
Χ *sancta . consecutus . pridie . natali . suo . serotina*
Θ *hora . reddit . debitum . vite . sue . qui . vixit*
Υ *annis . sex . et . depositus . quinto . idus . iulias . die*
C *Jovis . quo . et . natus . est . cuius . anima*
N *cum . sanctos . in . pace . filio . benemerenti*
Postumi . Felicissimus . et Euthe
nia . et . Festa . avia . ipseius.

La lettre N supplémentaire est très probablement l'initiale de NIKA.

On trouve fréquemment le mot ἰχθύς disposé verticalement, mais il n'est alors que chiffre ou tessère.

Le goût croissant du public pour ces laborieux enfantillages fit entreprendre par un évêque (?)africain, nommé Commodien, qui vivait vers le milieu du IIIe siècle, une composition en deux livres, ainsi désignés dans le seul manuscrit conservé (*Cod. Cheltenhamensis. membran., n. 1825*, anc. *Meermannianus 708*, sæc. XI) : INCIP COMMODIANI INSTRUCTIONES PER LITTERAS VERSUUM PRIMAS, *qui dicuntur acrostichides*, ajoute Hænel dans son catalogue [12]. Le livre premier contient quarante-et-un chapitres, le livre second trente-neuf chapitres, le dernier est intitulé *Nomen Gasei* [13] et son acrostiche est rétrograde : ITSIRHC SVCIDNEM SVNAIDOMMOC qu'il faut lire : COMMODIANVS MENDICVSCHRISTI [14].

[1] S. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23, *P. L.*, t. XLI, col. 579; ΣΤΑΥΡΟΣ tut omis, ce mot est inutile à ΙΧΘΥΣ. — [2] Constantin, *Orat. ad. sanct. cœtum*. XIX, *P. L.*, t. XX, col. 1285. — [3] A. Mancini, dans les *Studi italiani di filologia*, t. IV, p. 537 sq. — [4] A. Mancini, dans les *Studi storici*, in-8°, Pisa, 1894, t. III, n. 1 et 2. — [5] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XII, col. 579. — [6] P. Lejay dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. 1900, t. V, p. 191 sq. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2826. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, procœm., p. XIX. — [9] O. Pohl, *Das Ichthys-monument von Autun*, in-8°, Berlin, 1880, p. 10. — [10] De Rossi, *loc. cit.*, p. XXI. Pour le rapprochement de ἰχθύς et de l'ancre, voy. Marchi, *Monum. primitivi*, in-4°, Roma, 1844, p. 70; Vettori, *Num. æreus vet. Christ.*, in-4°, Romæ, 1737, p. 92; De Rossi, *De christ. monum. ἰχθὺν exhibentib.*, in-4°, Parisiis, 1855, p. 573 sq. — [11] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 58; *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3447. — [12] Hænel, *Catalogus codicum*, in-4°, Lipsiæ, 1829-1830, p. 861. — [13] *Codd. Cheltenham., n. 1825; Parisinus lat., 8304; Leidensis, n. 49.* — [14] Cf. Richardson, *Bibliographical synopsis* de la collection *The ante-nicene Fathers*, in-8°, Buffalo, 1887, p. 50; G. Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1886.

L'auteur a d'ailleurs averti le lecteur de ce puéril amusement qu'il lui procure :

Curiositas docti inveniet nomen in isto[1].

Dans d'autres pièces du même genre, on lit des avertissements analogues [2] :

. . . .

NOMINA SANCTARVM LECTOR SI FORTE REQVIRIS
EX OMNI VERSV TE LITERA PRIMA DOCEBIT

« Si tu cherches, lecteur, le nom des saintes, la première lettre de chaque vers te le révélera. »

On lit sur une épitaphe publiée par Marini [3] :

EIVS AVTEM NOMEN CAPITA VER[*suum*]

et cette autre :

IS CVIVSPER CAPITA VERSORVM NOMEN DECLARATVR

Enfin plus clairement encore, à Rome [4] :

REVERTERE PER CAPITA VERSORVM
ET INVENIS PROPIVM NOMEN

Les épitaphes acrostiches sont néanmoins assez rares. On n'en connaît pas dans l'Attique et dans l'Asie Mineure. En Égypte, à Philes, un proscynème de l'époque d'Auguste mérite, quoique païen, d'être transcrit ici. Ce proscynème fournit un acrostiche d'une nature toute particulière : à savoir, un *acrostiche syllabique*, au lieu de l'*acrostiche littéral* exclusivement employé partout ailleurs. Il en résulte, dit Letronne, une sorte d'*énigme*, ou de *griphe*. C'est un de ces badinages, résultat de pari entre voyageurs gens d'esprit. Catilius aura dit : « Je parie d'écrire mon nom en toutes lettres, sans qu'on puisse le deviner. » Donc après avoir tracé, κιονηδόν, les *dix* syllabes de son nom, il aura rempli chaque ligne de manière que la première syllabe fût perdue dans le reste. Les *dix* syllabes sont :

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
KA	TI	ΛΙ	OY	TOY	KAI	NI	KA	NO	POC

c'est-à-dire : Κατιλίου τοῦ καὶ Νικάνορος [5]. Ce Catilius, fils de Nicanor, nous est connu par un autre proscynème. Il vivait et traçait une inscription à Philes le 26 mars de l'an 7 de notre ère (an. 23 de César, le 12 de phaménoth, Nilus étant stratège). Il était grec d'origine et il se pourrait que Nicanor, son père, fût lui-même fils d'Arius, philosophe d'Alexandrie, dont Auguste reçut des leçons dans sa jeunesse [6].

Voici le texte de l'*acrostiche syllabique* transcrit de manière à mettre l'artifice de Catilius en évidence :

Κ'Αμε τὸν εὐτέχνου φωτὸς στίχον, ὦ φίλε, βῆμα
Τ'Ιμιον ἀμπαύσας, ἔκμαθε καὶ χάρισαι
ΛΙταῖς ἱστορίαις λιτὸν πόνον, οἷα πέπαιγμαι,
Ο'Υ κενὰ μηνύων οὔπερ ἔφυν γενέτου.
« ΤΟΎ δε καλοῦ πλώσας, φησὶ, ξένε, χεύματα Νείλου,
« ΚΑΙρὸν ἔχω φωνεῖν· χαίρετε πολλὰ, Φίλαι.
« ΝΙκῶμαι πέτραις τε καὶ οὔρεσιν, ὦ Καταράκται.
« Κ'Αγὼ ἔχω τεύχειν ἱστορικὴν σελίδα.
« ΝΟστήσας καὶ ἰδὼν Νικάνορα καὶ γένος· ἄλλο
« ΡΟΣ κατάλοιπον ἔχω, τοῦτο γάρ ἐστι τέλος. »

« Arrêtant ici tes pas respectueux, ami, étudie-moi bien, moi qui suis la pièce de vers d'un habile mortel, et permets à un futile voyageur un futile travail, jeu d'esprit dont je ne t'annonce pas l'auteur; chose superflue ! « Ayant navigué, ô étranger ! dit [ce poète], sur les flots « du Nil superbe, il est temps que je m'écrie : Adieu, « vingt fois adieu, Philes ; je cède aux rochers, aux mon- « tagnes, ô cataractes ! Et moi aussi, je dois composer « une *pièce* sur mon voyage, étant venu en ces lieux et « ayant vu Nicanor et sa famille. Il ne me reste qu'un « ROS à placer ; car c'est la fin. »

Les trois lettres ΡΟΣ, qui commencent le dernier vers, devaient, observe Letronne, paraître une énigme indéchiffrable pour ceux qui n'avaient pas reconnu l'*acrostiche*. — Il ne restait plus que ΡΟΣ pour compléter les noms (Κατιλίου τοῦ καὶ Νικάνο ΡΟΣ); or, comme il n'y a pas de mot qui commence par ΡΟΣ, l'auteur, dans son embarras, se contente de rappeler la syllabe, et de dire qu'elle complète tout et que sa pièce est finie.

En Afrique, on ne trouve aucun acrostiche parmi les *tituli* chrétiens publiés [7] ; un seul en Espagne, à Cordoue [8], mais d'une très basse époque, du VIIIe siècle, sinon plus récent encore ; son acrostiche donne les vers suivants, composés non plus d'après la quantité syllabique, que l'on avait délaissée vers ce temps, mais d'après l'accent des mots [9] :

MEMBRA FVLGENT HIC VRNA
ANVS RELIGIOSE
RITE CARNE DEVICTA
IN SOBRIA FAMA CASTA
ARCE CELESTI ET AVLA
SVM TECTA HIC SAXEA CAVA

La Gaule ne fournit, en outre de l'inscription d'Autun, que peu d'exemples. A Charmes, dans la Viennoise, une inscription de dix vers, terminée par une ligne de prose, qui pourrait se rapporter à l'année 534, contient une mention analogue à celles qui sont citées plus haut [10] :

civis?]QVI FVERIT SIMVL ET QVO NO[*mi*]NE [*dictus ver*] SIBVS IN PRIMIS ORDINE PROD[*it apex*.

A Arles, une inscription très longue fait l'éloge de l'abbé Florentinus (+ 553), l'acrostiche donne cette seconde épitaphe [11] :

[AMEN
FLORENTINVS ABBAS HIC IN PACE QVIESCIT

Au Pin, dans la deuxième Narbonaise, acrostiche d'un nom propre dont il ne reste que la désinence ENA ; la mention subsiste ainsi conçue [12] :

NOMEN DVLCE LECTOR SI FORTE
DEFVNCTAE REQVIRES
A CAPITE PER LITTERAS DE
ORSVM (*per?*) LEGENDO COGNOSCIS

[1] Comm., *Instruct.*, II, XXXIX, v. 23, éd. B. Dombart, *Corp. script. Eccl. latin.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV. — [2] Muratori, *Nov. thes. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMIII, n. 5. Cf. Marucchi, dans le *Bullettino della commissione archeologica communale di Roma*, 1896, p. 62. — [3] G. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 828. — [4] R. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1702, p. 270. Nous suivons la lecture de De Rossi, *Inscript. christ. u. R.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 677. — [5] Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1842-1848, t. II, p. 155. — [6] Dion Cass., LI, XVI. Voy. Letronne, *loc. cit.*, p. 143. Le plus curieux exemple que l'on rencontre d'*acrostiche verbal* est une lettre de Gracchus Babœuf, prisonnier, à sa femme et à ses enfants; elle est *acrostiche* et *télestiche*. Le fac-similé a été publié dans *L'Autographe*, Paris, 1863-1865. — [7] G. Willmans, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, et R. Cagnat, J. Schmidt, *Supplem. I et II*; Io. Schmidt, dans l'*Ephemeris epigraphica*, in-8°, Romæ, 1892, t. VII. — [8] E. Hubner, *Inscr. Hisp. christ.*, in-4°, Berolini, 1871, n. 130, qui ne répugne pas à le rejeter jusque vers le milieu du Xe siècle, d'après le jugement de Moralès, *Coron.*, fol. III, v. 207. — [9] Hubner, *loc. cit.*, n. 123, année 642, n. 129, 130, IXe siècle (?); n. 132, VIIe-Xe siècles — [10] E. Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, n. 477 *a*. — [11] *Ibid.*, t. II, n. 512. — [12] *Ibid.*, t. II, n. 630. Nous n'utilisons que les textes épigraphiques publiés jusqu'en 1892, un certain nombre ont été découverts depuis cette date, mais publiés au fur et à mesure des trouvailles dans des recueils locaux nous n'osons espérer les avoir vus tous. Cf. cependant le « Bulletin épigraphique » de la *Revue de l'art chrétien*

On ne trouve rien de notable en Angleterre.

On a cité plusieurs fois deux épitaphes acrostiches du Nord de l'Italie : celle de l'évêque Eusèbe de Verceil [1] et celle de l'évêque Celsus [2] :

EVSEBIVS EPISCOPVS ET MARTYR
CELSVS EPISCOPVS

Bertoli cite un autre exemple à Aquilée [3].

A Rome, parmi les inscriptions datées, on trouve, à l'année 432, l'épitaphe acrostiche d'une femme nommée ANATHOLIA [4]. Au cimetière de Saint-Hippolyte, une inscription contemporaine de Damase porte : LEONIS [5]. En 774 une inscription « dont la construction et le sens sont à peine intelligibles » porte cet acrostiche : DOMINO ECCELL·FILIO CARVLO MAGNO REGI HADRIANVS PAPA [6]. Et enfin, on a trouvé une pierre préparée pour recevoir l'acrostiche [7] :

A
Λ
H
O
ω
C

IV. Acrostiche et télestiche. — Une inscription romaine, découverte près de l'église *San Lorenzo in Lucina,* offre une épitaphe acrostiche de l'année 783. Elle présente cette particularité d'être acrostiche et télestiche, c'est-à-dire que l'indication commencée à l'aide des premières lettres de chaque vers s'achève avec les dernières lettres; malheureusement, des lacunes obligent de suppléer par des conjectures à une lecture certaine :

P. . . . . *l*
A. . . . . *e*
V. . . . . *v*
L. . . . . *i*
V. . . . . T
S. . . . . A

De Rossi a très ingénieusement proposé : *levita* [8].

Cette variété d'acrostiche se retrouve à la même époque en Espagne. L'*Anthologia hispana* (*Cod. parisinus lat., 8093,* f. 1-32), publiée parmi les *Codices epigraphici* par De Rossi, contient deux pièces acrostiches et télestiches ayant servi d'épitaphes [9]. La première était destinée par Ascarie son auteur au tombeau de Tuserhède. Ascarie était adoptioniste [10]. Il existe une lettre adressée par lui à Tuserhède avec la réponse de ce dernier [11].

T e moderante regor Deus. sit mici vita beat A
V t merear abitare locis tuus incola scĩ S
S pem capio fore. quod egi veniabile ob ho C
E xadi libens et sit fatenti venia larg A
R eor malũ merui set tu bonus arviter aufe R
H eu ne cerna tretrũ quem vultu et voce minac I
E den in regione locatus sim florib' ad ho C
D eboret ne animã mersam fornacib' ast U
O currat set tua mici gratia longa penni S

Il faut donc lire : TVSERHEDO ASCARICVS. La seconde pièce donne les mots : ILDEMVDI ABBATIS XRISTE MEMOR ESTO.

Aldhelm de Schireburn (+ 709) a signé en acrostiches et télestiches au prologue de son *Liber ænigmatum*. Les initiales et les finales donnent, dans le même ordre : ALDHELMVS CECINIT MILLENIS VERSIBVS ODAS [12]. La préface du livre *De laudibus virginum* du même auteur offre un acrostiche redoublé, mais qui se lit dans la colonne gauche de haut en bas, et de bas en haut dans la colonne droite [13]. Cet acrostiche reproduit le premier vers de la préface : METRICA TIRONES NVNC PROMANT CARMINA CASTROS.

Citons un autre type, à Aix-en-Provence [14]. C'est une épitaphe métrique dont les deux derniers vers sont ainsi conçus :

////////////////////FORTE CVM DIGNITATE REQVIRIS
////////////////////VE·POSTREMA·DEMONSTRANT

Cette formule rappelle celle d'une inscription de l'an 506, trouvée au Pin, en Provence :

NOMEN DVLCE LECTOR SI FORTE
DEFVNCTAE REQVIRES [15]

et cette autre de Verceil :

NOMINA SANCTARVM LECTOR SI FORTE REQVI- [RIS
EX OMNI VERSV TE LITTERA PRIMA DOCEBIT [16]

Il y a donc lieu de restituer l'inscription d'Aix de la manière suivante :

[*Nomen si*] FORTE CVM DIGNITATE REQVIRIS

Les exemples qui nous sont déjà passés sous les yeux invitent à compléter la dernière ligne, car on ne peut plus donner le nom de vers à cette série de fautes :

(*Vers*[*or*]*um capita atq*) VE POSTREMA DEMONS- [TRANT [17]

Cette indication d'un acrostiche ne nous sert que bien peu, car le commencement de toutes les lignes de l'inscription a disparu, et de la fin il nous reste les lettres finales des 3e, 4e, 5e, 6e et 7e vers, E, R, D, O, S, ce qui permet de lire sans hésitation [*sac*]ERDOS.

Un cas particulier nous montre quelle utilité on peut retirer de cette récréation littéraire. Commodien ne s'en était pas tenu aux acrostiches dans son recueil des *Instructiones*, il avait employé, en certains passages du moins, les télestiches. Vu l'état des manuscrits de cet auteur, on peut considérer cette circonstance comme un moyen empirique de retrouver quelques-unes des leçons primitives. Cette observation a assez d'importance pour justifier l'exemple que nous en donnons.

L'acrostiche 28e du livre Ier des *Instructiones* est ainsi donné par l'édition B. Dombart [18], à laquelle nous ajoutons le télestiche IVSTI RESVRGVNT :

Justitia et bonitas, pax et patientia uerA
Vivere post fata faciunt, et queri de actU :
Subdola gens autem, noxia, perfida, pravA
Tollit se in parte et fera mente moratuR

[1] Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte,* in-4°, Torino, 1849, p. 91. — [2] *Ibid.*, p. 114. — [3] Bertoli, *Le antichità d'Aquileja,* in-fol., Venezia, 1739, p. 355. — [4] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 677. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 60-65, 114, pl. I. — [6] Duemmler, *Poetæ lat. medii ævi,* in-4°, Berolini, 1881, t. I. p. 90, 91; De Rossi, dans les *Mélanges de l'École fr. de Rome.* 1888, p. 499. — [7] G. Kaibel, *Inscr. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890. n. 2191. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 22-29. Cf. *Mélanges de l'Ecole française de Rome,* 1888, p. 500; E. Le Blant, dans la *Rev. archéol.*, 1878, t. XXXV, p. 40. — [9] De Rossi, *Inscr. christ. u R.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 295. — [10] Cenni, *Monum dominationis pontificiæ,* in-4°. Romæ, 1760, t. I, 444 ; Jaffé, *Bibl. rer. germanicar.*, 6 vol. in-8°, Berolini, 1864-1873, t. IV, p. 292. — [11] *P. L.*, t. XCIX, p. 1231. — [12] *Opera,* Oxon., 1844, p. 248. — [13] *Ibid.*, p. 135. — [14] Bibliothèque nationale, fonds latin, copie de Peiresc, *n. 8958,* fol. 284; de Saint-Vincens, *Mém. sur un marbre qui sert de banquette dans le cloitre de S.-Sauveur et qui porte une inscription du xe ou du xie siècle,* dans le *Rec. des mém. et aut. pièces de la Soc. des amis des sc.. lett.*, etc., *à Aix,* 1819, p. 336; E. Le Blant, *D'une épitaphe métrique du cloitre de Saint-Sauveur, à Aix,* dans la *Rev. archéol.*, nlle sér., t. XXXV, 1878, p. 37. — [15] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1865. t. II, n. 630. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6731. — [17] Pour *versorum,* voyez R. Fabretti, *Inscr.*, c. IV, n. 150; c. IX, n. 290, in-fol., Romæ, 1702, et E. Le Blant, *Rev. arch.*, *loc. cit.*, p. 39, note 3. — [18] B. Dombart, *Commodiani carmina,* dans *Corp. script. eccl. lat.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, p. 37 sq.

Impie, nunc audi, qui malefacta lucrariS,
Respire terrenos judices, in corpore qui nunC
Excruciant poenis diros : aut ferro parantuR
Supplicia meritis aut longo carcere flerE.
Ultime tu speras Deum inridere cælesteM
Rectoremque poli, per quem sunt omnia factA ?
Grassaris, insanis, detractas nunc et Dei nomeN?
Unde non effugies, poenas post fata que poneT.
Nunc volo sis cautus, ne venias ignis in æstU.
Trade te jam Christo, ut te benefacta sequantuR.

Par opposition à l'acrostiche : *justi resurgunt*, le télestiche donne : *avari cremantur*. Il n'y a pas dès lors d'hésitation possible sur la lecture du vers 417; au lieu de *lucraris* et sans changer le verbe que les copistes ont transcrit en le déformant, il suffit de lire *lucrasti* afin d'avoir un télestiche satisfaisant. Cette correction, outre qu'elle nous révèle une préoccupation inaperçue de Commodien, « nous offre un exemple de *lucror*, employé à la forme active vers le milieu du IIIe siècle [1]. »

Cette pièce n'est d'ailleurs pas la seule qui présente les télestiches : « La dernière pièce des *Instructiones*, observe M. Havet, celle dont les initiales lues de bas en haut donnent *Commodianus mendicus Christi*, se compose de vingt-six vers uniformément terminés par la voyelle *o*. La pièce II, 8, *Pœnitentibus*, se compose de treize vers terminés par un *e* [2]. » Ces pièces ne sont pas les seules qui offrent cette combinaison, on pourra s'en apercevoir en lisant le poème de Commodien.

V. Acrostiche dans la liturgie grecque. — Les acrostiches formant un nom propre ou une sentence sont les plus nombreux. Les grecs en usent assez librement avec ce genre d'acrostiche, intercalant des lettres étrangères comme bon leur semble. Dans l'*Officium sancti Olei* on trouve cet exemple : Καὶ ὁ κανὼν οὗ ἡ ἀκροστιχίς Εὐχὴ ἐλαίου ψαλμὸς Ἀρσενίου. Dans les tropaires qui suivent nous trouvons : ΕΥΧΗ[Σ]ΕΛ[ΕΩΟ]ΑΙΟ[Θ]ΥΨΑ[Η]ΛΜΟ[ΗΕ]Σ[ΕΞΣ]ΑΡΣΕΝΙΟΥ [3]. Mais cette licence ne se retrouve pas lorsque la série des tropaires du canon dut former un vers. Le mètre était ordinairement iambique, par exemple :

fête de saint Eusèbe de Samosate :
Τῆς εὐσεβείας τὸν φερώνυμον σέβω.
fête de saint Lucilius :
Λουκιλλιανοῦ Μάρτυρος μέλπω κλέος.
fête de saint Isaac et ses compagnons :
Φαιδροὺς ἀνυμνῶ τῶν Μοναστῶν Ἀστέρας.
fête de sainte Dorothée de Tyr :
Δῶρον Θεοῦ σε παμμάκαρ Πάτερ σέβω.

mais l'hexamètre n'était pas exclu; par exemple :

fête de saint Nicéphore :
Τὸν Νικηφόρον ὡς νικηφόρον ἄσμασι μέλπω [4].

La formule n'est quelquefois qu'une signature, c'est le cas de plusieurs cantiques acrostiches du mélode Romanus. On lit en marge : τοῦ ταπινοῦ Ῥωμανοῦ [5] (ταπινου pour ταπεινου à cause de l'iotacisme). Cette formule est à peu près constante, elle ne varie qu'au dernier mot : τοῦ ταπινοῦ Ῥωμανοῦ ψαλμός [6]; Τοῦ ταπινοῦ Ῥωμανοῦ αἶνος, ἔπος, ψαλμὸς οὗτος, ποίημα; une fois seulement nous trouvons, au premier septembre : Αὕτη ᾠδὴ τοῦ ἐλαχίστου Ῥωμανοῦ [7].

L'acrostiche peut être encore simplement le titre du cantique; p. exemple : ΕΙΣ ΠΕΤΡΟΝ ΚΑΙ ΠΑΥΛΟΝ [8], ou encore réunir le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage, par exemple : ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΑΜΑΡΤΩΛΟΥ ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΙΣ [9].

On trouve aussi le cas d'acrostiche acclamation, comme celui du canon composé par Jean Euchaïte pour l'office de matines de la commémoration des trois docteurs saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome; l'acrostiche est le suivant :

ΤΡΙΣΗΛΙΟΝ ΦΩΣ ΤΡΕΙΣ ΑΝΗΨΕΝ ΗΛΙΟΥΣ
O Trinité, c'est toi qui as fait briller ces trois soleils [10]!

Parmi les poètes grecs qui ont employé l'acrostiche il faut citer Cosmas de Jérusalem, auteur de treize hymnes dont les acrostiches méritent d'être relevés ici [11] :

Χριστὸς βροτωθεὶς, ἦν ὅπερ Θεὸς μένῃ.
Βάπτισμα ῥύψις γηγενῶν ἁμαρτάδος.
Τῇ δευτέρᾳ — (la seconde férie de la semaine sainte)
Τρίτῃ τε — (la troisième férie)
Τετράδι ψαλῶ.
Τῇ μακρᾷ πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἐξᾴδω.
Προσάββατόν τε.
Σάββατον μέλπω μέγα.
Πεντηκοστὴν ἑορτάζωμεν.
Χριστὸς ἐνὶ σκοπιῇ σέλας ἄπλετον εἴδεος ἧκε.
Ὡσαννὰ, Χριστὸς εὐλογημένος Θεός·
Σταυρῷ πεποιθὼς ὕμνον ἐξερεύγομαι.
Χριστὸν γεγηθὼς πρέσβυς ἀγκαλίζεται.

Allatius dit que les tropaires sont reliés par l'acrostiche comme par une chaîne, *veluti catenula*, et il mentionne les diverses espèces d'acrostiche, dont il donne des exemples [12].

VI. Acrostiches alphabétiques. — Parmi les pièces acrostiches, il faut compter les poèmes alphabétiques. Ce divertissement littéraire est un des plus anciens qui existent à notre connaissance. Les Juifs avaient eu des poèmes alphabétiques. Ps. CXVIII. Un exemple en est demeuré dans la liturgie de la semaine sainte, à l'office de ténèbres. Les *Lamentations* de Jérémie ont conservé leur notation abécédaire : א (*aleph*), ב (*beth*), ג (*ghimel*), etc., qui par une méprise étrange ont fait irruption de la marge dans le texte même et ont reçu à ce titre une notation musicale; ce qui est aussi bizarre que si l'on chantait *prima, secunda, tertia* avant les antiennes à Vêpres.

Les plus anciens exemples de cet acrostiche appartiennent probablement à la littérature gnostique. On en trouve quatre dans le *Liber Adami*. Chacun des psaumes n'a que vingt-deux versets qui correspondent aux lettres en nombre égal de l'alphabet syriaque [13]. Saint Augustin composa en 393 un psaume abécédaire contre les donatistes. Il est divisé en strophes suivies d'un refrain, elle est simplement rythmée, l'auteur ayant redouté que la gêne des mesures ne l'obligeât à se servir de termes moins à la portée du vulgaire, à qui la pièce était destinée. Chaque strophe commençait par une lettre différente selon l'ordre de l'alphabet [14]. L'auteur ne poussa pas au delà de la lettre V [15]. L'hymne de Sédulius : *A solis ortus cardine* [16], adoptée par la liturgie romaine [17], et celle de Fortunat, *Agnoscat omne sæculum* [18], sont

[1] Ch. Comte, *Une correction au texte de Commodien*, dans la *Revue de philologie*, t. XI, 1887, p. 45 sq. — [2] L. Havet, Note à l'article précédent, dans la *Revue de philologie*, t. XI, 1887, p. 45, note 1. — [3] Goar, *Euchologion*, 2e édit., in-fol., Venetiis, 1730, p. 332-334, p. 351, ad 9. — [4] Neale, *A history of the holy eastern, Church*, in-8°, London, 1850, p. 833. — [5] Pitra, *Analecta sacra Spicil. Solesm. parata*, in-4°, Parisiis, 1876, t. I, p. 101. — [6] Pitra, *Hymnologie de l'Égl. gr.*, in-4°, Paris, 1867, p. I. — [7] *Ibid.*, p. 47. — [8] *Ibid.*, p. XI. — [9] Pitra, *Juris eccl. græc. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1868, t. II, p. 281. — [10] Nic. Rayæ, *De acoluthia offic. canonici pro Eccles. orient. græc. in solenni commemor. trium doctorum Baz., Naz., Chrys.* Voy. ACOLUTHIA, col. 310.

— [11] *P. G.*, t. XCVIII, col. 459 sq. — [12] L. Allatius, *Diatriba de Georgiis*, p. 118, 337, 338, etc. Cf. du Cange, *Glossarium*, au mot *Acrostichis*. — [13] M. Norberg, *Codex nazaræus sive Liber Adami*, in-8°, Londini Gothorum, 1815, t. II, p. 187-195; cf. Pitra, *Hymnolog. de l'Église grecque*, 1867, p. 40; Renan, *Orig. du christianisme*, t. V, p. 404. — [14] *Psalmus contra partem Donati*, *P. L.*, t. XLIII, col. 23 sq. — [15] S. Augustin, *Retract.*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 617. — [16] U. Chevallier, *Repertorium hymnologicum*, t. I, p. 3, n. 25; Sedulii *Opera*, édit. Huemer, in-4°, Berlin, 1885, p. 163-168. — [17] *Breviarium romanum, in Nativit. D. N. J. C.* et *in Circumcisione*. — [18] Fortunat, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 264; U. Chevallier, *Repert. hymnolog.*, t. I, n. 758.

composées d'après l'ordre des lettres de l'alphabet, dont chaque lettre commence une strophe, suivant la méthode la plus ordinaire[1]. Les traductions d'ouvrages à acrostiche alphabétique ne reproduisaient pas toujours cette combinaison, particulièrement pour les psaumes; cependant saint Augustin signale des psaumes en latin et en punique qui gardaient l'alphabétisme[2]. On trouve une hymne alphabétique à saint Patrice dans l'antiphonaire de Bangor[3]. Les Grecs ont introduit cette espèce d'acrostiche dans leur liturgie, mais l'usage en est rare[4]. On en trouve un exemple à la vigile de la Transfiguration.

L'hymne acathiste (ἀκάθιστος ὕμνος) a eu Orient une grande célébrité[5], elle comprend vingt-quatre strophes alphabétiques et fut composée vers l'an 626. On la récite en quatre pauses et elle est précédée d'un τροπάριον αὐτόμελον qui ne rentre pas dans le système de l'acrostiche[6]. Voir ACATHISTUS, col. 213.

L'acrostiche a joui d'une vogue qu'explique l'affaissement intellectuel des premiers siècles du moyen âge. Il envahit tout, il est non seulement acrostiche et télestiche, mais on imagine des combinaisons linéaires intermédiaires, non moins pitoyables en Occident qu'en Orient, chez les chrétiens que chez les rabbins[7]. Un des ouvrages les plus curieux en ce genre est une composition acrostiche de Jean le Géomètre qui démarqua une hymne alphabétique à Bacchus pour l'adapter à la Vierge Marie[8]. Les mélodes alphabétiques de Romanus ont été publiés par le cardinal Pitra[9].

VII. UNE HYMNE ACROSTICHE SUR PAPYRUS. — Un papyrus acheté en Égypte et entré dans la collection de lord Amherst, à Didlington-Hall (Norfolk), nous a conservé un très intéressant spécimen des anciennes hymnes chrétiennes à acrostiches[10]. Le fragment, très mutilé, qui nous est parvenu (fig. 66) peut néanmoins être reconstitué en partie grâce à la métrique. Cette hymne consiste en effet en vingt-cinq lignes comprenant chacune trois membres ayant chacun la même quantité métrique et séparés les uns des autres dans l'original par deux points; en outre, chacune de ces trois phrases composant la ligne forme acrostiche alphabétique de A à Ω. Le mètre de cette hymne est assez librement traité. Le schéma est celui-ci : ⏑⏑ — ⏑⏑ — ⏑⏑ ⏑ — qui se représente trois fois dans chacune des vingt-quatre premières lignes, deux fois dans la vingt-cinquième ligne. Chaque vers commence par deux brèves ou par une syllabe qui peut être longue ou brève. L'auteur avait donc probablement préféré le mètre dactylien à l'anapestique, cependant le trait caractéristique du vers est l'accent que l'on fait porter sur l'avant-dernière syllabe, qui est ainsi presque toujours brève, exception faite pour le premier membre de la dixième ligne qui est d'ailleurs d'un rythme irrégulier. Le mètre n'a donc rien de particulier, mais il est compliqué par la façon arbitraire suivant laquelle on a déterminé la quantité des syllabes. La valeur prosodique des mots est calculée tantôt sur la quantité, tantôt sur l'accent; aussi cette composition, par l'incertitude dont elle témoigne, semble-t-elle devoir être attribuée à une période de transition entre l'ancienne versification et la décadence. A ce point de vue, notre hymne acrostiche appartient au même procédé littéraire que le Συμπόσιον de Méthodius et les Oracles sibyllins chrétiens, c'est-à-dire qu'elle date de la fin du IIIe siècle environ, lorsque la tonique, dont on voit les premières tentatives chez Clément d'Alexandrie, touche à l'heure d'une victoire complète; la présence des paroxytons à la fin des vers est un trait notable de ressemblance avec les vers politiques. L'écriture est la cursive, la paléographie remonte à la première moitié du IVe siècle; rien ne laisse supposer que notre original reproduise une pièce bien plus ancienne, les erreurs de transcription sont celles qui se produisent à la première ou à la deuxième copie d'un texte.

L'importance de ce document, sa récente découverte et le fait que les liturgistes et les autres spécialistes ne semblent pas encore en avoir pris connaissance, nous engagent à donner ici : 1° une transcription du texte[11]; 2° une reconstitution du poème; 3° la traduction française.

1° *Transcription.*

[. . . .]α . υνῑναvειπoσ : αθανατ[. . . . . . . *21 lettres*. . . . . .]νατον ζωηνιναλαβησ

βαρυν θεσμονεφυγεσανομου[:]βα[. . . . . . . *20 lettres*. . . . . .]ινικαυ τονπροσαγαπην

γαμονηλυθεσβασιληοσ:γαμον.ν.[. .]λ.[. . . . . . . *14 lettres*. . . . . .].ϊναμησαφενισησ

δυσιρημασιμηκετιλαλει:διχατωνεπισει[. . . . . . . *15 lettres*. . . . . .].[. . .]. . . ολας

σ

ερχονταιτινεπροβατινοισ: ενσχημασινεσωθενλ[. . . . . . . *13 lettres*. . . . . .].τεμακροθεν

ζητιζησαιμεθαγιων:ζ[.]τιζωηνϊναλαβη:ζη[. . . . . . . *15 lettres*. . . . . .]ρυγη

ηνεμαθεσελπιδακρατι:γνωρι[.]ενσεοδεσποτη[. . . . . . . *14 lettres*. . . . . .].λον

θ̄σηλυθενπολλακομισασ:θανατο[.]τριτοπηματελεσα[. . . . . . . *11 lettres*. . . . . .].ετι. . .αδου

ι̅σοπαθωνεπιτουτοισ:ϊπωνοτινωταπαρεχω:ϊνα. .θαν[. . . . .]ουπεριπεση

καλασισινταθεσματουθυ:καταπαντατυποισυπομεν[. . . . .]:καλην ζωηνϊναλαβησ

λουσαμενοσενιορδανη:λουσαμινοσ ενι τυποισ:λουτρον[.]οκαθαρσιονεχει

θ

μεινασεπιραζετοενορι:μεγαλωσδυποπαουνομου. . . . . .νησαυτοσειη

νυνειργασαικληρονομιασ:νυνκερονεχ[. .]σοτι[. . . . .]νυντοισπινωσινμεγαλοσ

[1] S. Augustin, *Enarrat. in psalm. CXVIII*, sermo XXII, n. 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1566. — [2] *Ibid.* — [3] F. E. Warren, *The antiphonary of Bangor*, in-4°, London, 1893, part. II, p. 14. — [4] Neale, *A history of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, p. 833. — [5] N. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. II, p. 154 sq.; Pitra, *Analecta*, in-8°, Parisiis, 1876, t. I, p. 262; Lauriotos et Paranikas dans l' Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1893, mois de février et d'avril. — [6] Nilles, *loc. cit.*, p. 168-183. — [7] D. Guarin, *Gramm. hebr.*, in-4°, Parisiis, 1724-1728, t. II, passim. Cf. Le Clère et Renan, dans l'*Hist. litt. de la France*, t. XXIV; cf. t. XXVII et XXXI, passim. — [8] J.-B. Ansse de Villoison, *Anecdota*, in-4° Venetiis, 1781, t. I, p. 128; Pitra, *Spicilegium solesmense*, in-4°, Parisiis, t. III, p. XVIII. — [9] Pitra, *Analecta, sacra spicilegio solesmensi parata*, t. I, p. LXXV, 228, 235, 476, 482, 485, 538. Voy. les acrostiches non alphabétiques, p. 222, 400, 405. — [10] B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Amherst papyri being an account of the greek papyri in the collection of... Lord Amherst*, part. I, in-4°, London, 1900, p. 23-28, et pl. II. — [11] Les sigles adoptés sont les suivants : [] lacune; () abréviation; < > omission, dans l'original.

ξενουσειπενθσδιατρεφιν : ξενουσκαμεδυνμενουσ : [. . . . .]ετοπυριναφυγη
ονεπεμψενπατηρϊναπαθη : ολαβωνζωηναι [.]νια[. . . . .]ρατοσαθανασιασ

ατ

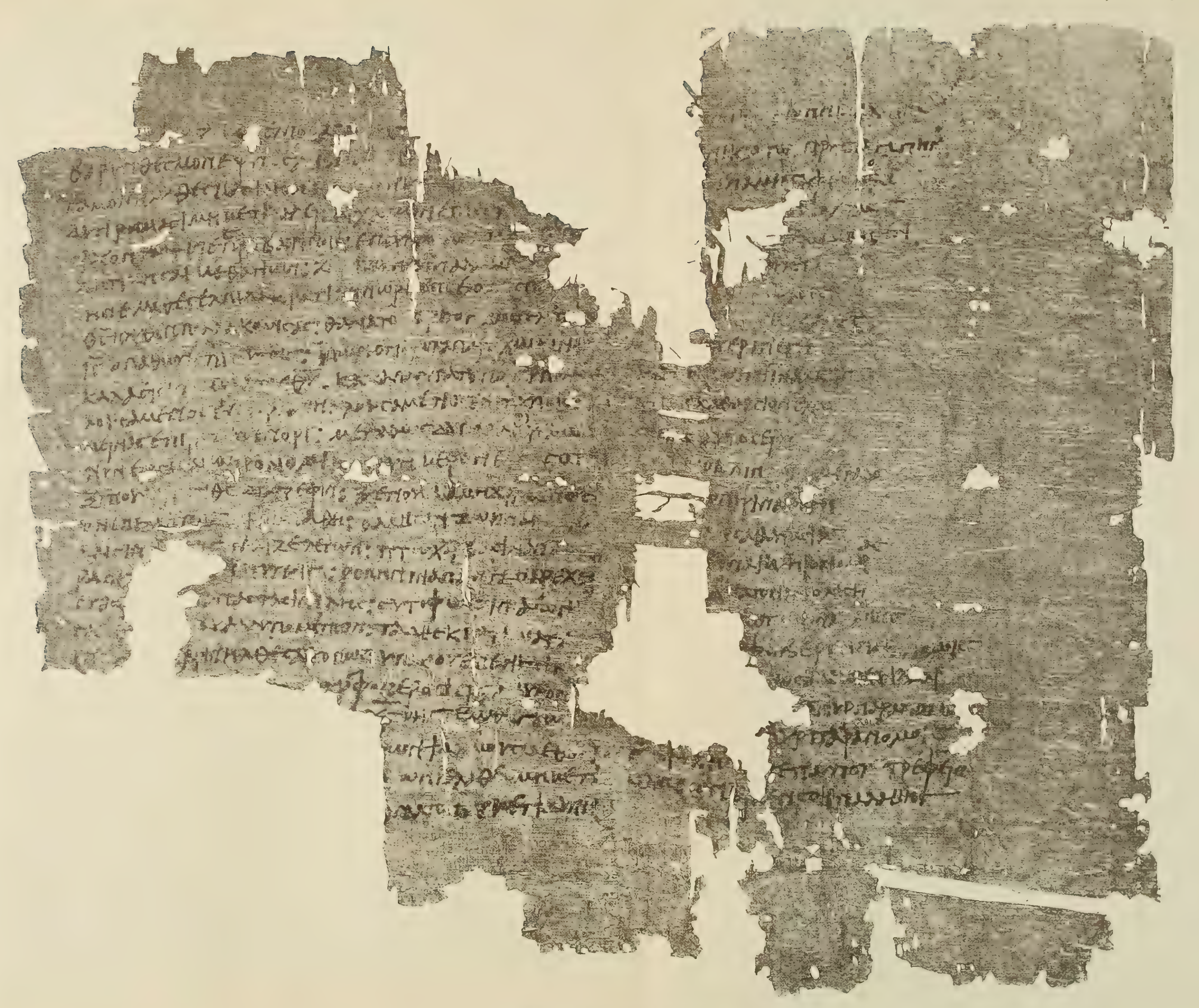
παισινδ[.]υηγ'γελιζελεγων : πτωχοι βασιλιανε. . .[. . . . .]ειναικληρονομι
ραπιζ[. . . . .]ενιτυποισ : ροπηνιναπανταπαρεχει[. . . . .]ανατονινολεση
συθα[. . . . .]ναναστασινιδησ : συτοφωσιναιωνι[.] ι[. . . . .].φωτωνιναλαβησ
τα[.]εα[. . . .]αυλαλυπομενων : ταδεσκιρτηματα. .[. . . . .]ρφοβερονπαρανομοισ
υποτη[.]χαρινηλθεσακοπωσ : υπακουεπενησιν[. . . . . . . *14 lettres*. . . . . . .]νοσμηκετιλαλι
[. . . . . *14 lettres*. . . .]τιτοπυρφοβερονεισαιχρον[. . . . . *16 lettres*. . . .]οπυρπαρανοτ..σ
[. . . . . *22 lettres*. . . .]χσκαι στεμαθαγιω[. . . . . *13 lettres*. . . .]πυρπαρανομοισ
[. . . . . *23 lettres*. . . .]ωψαλμουσμεθαγιων : ψυχην.[.]τεπαντοτετρεφειν
. . . . . *22 lettres*. . . .] : ωνελαθεσμηκετιλαθησ : ωνειπενσοι ϊναλαθησ
[. . . . . *23 lettres*. . . .]ανατονουκετιδυνη

2° *Restitution.*

[Α. . .[. .υν θ εὸ ν. . . . . 'Αθάνατ[υ-υυ-- 'Αθά]νατον ζωὴν ἵνα λάβῃς.
Βαρὺν θεσμὸν ἔφυγες ἀνόμου Βα υ-υυ-υυ--Βυυ- αὐτὸν πρὸς ἀγάπην.
Γάμον ἦλυθες βασιλῆος. Γάμον κ υυ-υυ--Γυυ-ἵνα μή σ'ἀφανίσῃς.
Δυσὶ ῥήμασι μηκέτι λάλει, Δίχα τῶν ἐπισ -υυ--Δ υυ-υυ-υυ ολας
Ερχονταί τινες προβατίνοις 'Εν σχήμασιν ἔσωθεν λ[ύκοι Ε υ-υυ-]τε μακρόθεν.
Ζήτει ζῆσαι μεθ' ἁγίων. Ζ[ή]τει ζωὴν ἵνα λάβῃ<ς>. Ζή[τει τὸ πῦρ ἵνα] φύγῃ<ς>
Ἣν ἔμαθες ἐλπίδα κράτει, Ἣν ὥρισέ σοι ὁ δεσπότη[ς Η-υυ-υυ-]λον.
Θ(εὸ)ς ἤλυθε πολλὰ κομίσας. Θανάτο[υ] τριτόπημα τελέσα[ς, Θ υυ-υυ-]υυ-ου:
'Ιησοῦς ὁ παθὼν ἐπὶ τούτοις, ε'Ιπὼν ὅτι νῶτα παρέχω Ἵνα μὴ θαν[άτ]ῳ περιπέσῃ<ς>.
Κάλ' εἰσὶ τὰ θεσμὰ τοῦ θ(εο)ῦ. Κατὰ πάντα τύποις ὑπομέν[ει] Καλὴν ζωὴν ἵνα λάβῃς.
Λουσάμενος ἐν 'Ιορδάνῃ, Λουσάμενος ἐνὶ τύποις, Λουτρὸν [τ]ὸ καθάρσιον ἔχε.
Μείνας ἐπειράζετ'ἐν ὄρει, Μεγάλως δ'ὑπὸ-υυ--Μ υυ-- αὐτὸς εἴη<ς>
Νῦν ἔργασαι κληρονομίας, Νῦν καιρὸν ἔχεις ὅτι [δίδως] Νῦν τοῖς πεινῶσι μεγάλως;
Ξένους εἶπε θ(εὸ)ς διατρέφειν, Ξένους κα<ὶ> μὴ δυν<α>μένους. [Ξένιζ]ε τὸ πῦρ ἵνα φύγῃ<ς>.
Ὃν ἔπεμψε πατὴρ ινα πάθῃ, Ὁ λαβὼν ζωὴν αἰ[ω]νί[αν, Ὁ λαβὼν κ]ράτος ἀθανασίας.
Παισὶν δ'[ε]ὐηγγέλιζε λέγων, Πτωχοὶ βασιλέιαν υ-- Π υυ εἶναι κληρονομίας.
'Ραπισ[μένος] ἐνὶ τύποις, 'Ροπὴν ἵνα παντὶ παρέχῃ ['Ρ υυ-θ]άνατον ἵν'ὀλέσῃ.
Σὺ θα[νὼν ἵ]ν'ἀνάστασιν ἴδῃς, Σὺ τὸ φῶς ἵν'αἰώνι[ο]ν ἴ[δῃς, Σὺ θ(εὸ)ν] φώτων ἵνα λάβῃς.
Τὰ [δ]'ἀ[νάπ]αυλα λυπο<υ>μένων. Τὰ δὲ σκιρτήματα[--, Τὸ δὲ πῦ]ρ φοβερὸν παρανόμοις
Ὑπὸ τὴ[ν] χάριν ἦλθες ἀκόπως. Ὑπάκουε πένησιν [αἰτοῦσιν, Ὑπερηφά]νως μηκέτι λάλει.
[Φοβερὸν υυ-ἐσ]τι τὸ πῦρ, Φοβερὸν εἰς ἀεὶ χρόν[ον, Φοβερόν γε τ]ὸ πῦρ παρανόμοις.
[Χυυ-υυ υυ--] Χριστὸς καὶ στέμμαθ'ἁγίω[ν Χ υυ-υυ] πῦρ παρανόμοις.
[Ψυυ-υυ-υυ--Ψάλλ]ων ψαλμοὺς μεθ'ἁγίων. Ψυχὴν υυ πάντοτε τρέφειν.
Ω-υυ-υυ- [Ὧν ἔμαθες μηκέτι λάθῃ. Ὧν εἶπέν σοι ἵνα λάβῃς
υυ-υυ-υυ--]υυ θ]άνατον οὐκέτι δύνῃ.

3° *Traduction.*

1. ... Afin que tu puisses recevoir la vie immortelle.
2. Tu as échappé à la terrible sentence du méchant... pour aimer.
3. Tu es venu au mariage du roi, le mariage... pour que tu ne puisses pas changer ton visage.
4. Ne fais plus entendre de mots à double sens...
5. Il y en a qui viennent sous le couvert de la brebis et qui au fond sont des loups... car de loin.
6. Fais en sorte de vivre avec les saints, fais en sorte de recevoir la vie, fais tes efforts pour échapper au feu.
7. Conserve avec soin l'espérance que tu as apprise, l'espérance que le maître a établie pour toi.
8. Dieu est venu, apportant de nombreuses bénédictions. Il a remporté une triple victoire sur la mort...
9. Jésus, qui a souffert pour cela, disait : Je livre mon corps pour que tu ne deviennes pas la proie de la mort.
10. Glorieux sont les décrets de Dieu ; en tout il souffre comme un exemple afin que tu puisses recevoir la vie glorieuse.
11. Il s'est baigné dans le Jourdain, il s'est baigné pour donner l'exemple, il est le courant qui purifie.
12. Il est demeuré sur la montagne, et a été soumis à une tentation terrible.
13. Maintenant donc travaille à ton héritage, maintenant, oui, maintenant c'est le moment pour toi de donner à ceux que la faim accable grandement.
14. Dieu a dit : Nourris l'étranger, l'étranger et le malheureux, afin que tu puisses échapper au feu.
15. Le Père l'a envoyé pour souffrir, celui qui a reçu l'éternelle vie, celui qui a reçu pouvoir sur la mort.
16. Il a prêché l'Évangile à ses serviteurs, disant : Le pauvre [possédera] un royaume, c'est là leur portion dans l'héritage.
17. Il a été fouetté comme un exemple, afin de donner un encouragement à tous... afin d'anéantir la mort.
18. Afin qu'après la mort, tu puisses voir la résurrection, afin que tu puisses voir la lumière dans l'éternité, afin que tu puisses recevoir le Dieu de lumière.
19. Oh ! le repos de l'affligé, oh ! la danse du... Oh ! le feu, qu'il est terrible pour le méchant !
20. Avec la grâce, tu es arrivé librement, prête l'oreille à la prière du pauvre, cesse de parler avec arrogance.



HYMNE ACROSTICHE

SUR UN PAPYRUS DE LA COLLECTION DE LORD AMHERST

21. Terrible... est le feu, terrible à jamais, oui, terrible est le feu pour le méchant.
22. Le Christ (donnera)... et les couronnes des saints, mais pour le méchant... le feu.
23. ... Le chant des psaumes avec les saints nourrit l'âme pour toujours.
24. N'oublie jamais ce que tu as appris, afin que tu puisses recevoir ce qu'il t'a promis.

d'un captif, et destinée à être exécutée en deux couleurs dans le vestibule de l'église de Saint-Étienne, nouvellement construite [6].

Le *minium* et le *coccinum* doivent servir à faire trouver dans ce petit poème trois sens différents et complets. Les trente-trois vers symbolisent les années de la vie du Christ; la croix, les diagonales figurant avec la haste de la croix le X du *chrismon* et les deux lignes horizon-

AVGVSTVDINENSISOPVSTIBISOLVOSYAGRI

D I V S A P E X A D A M V T F E C I T D A T S O M N I A D O N E C
A V V L S A C O S T A P L A S M A T A E S T E V A N E C I M P A R
F E L I C E S P A R I T. E R D V P L O I D E L V C I S O P E R T I
O R E C O R V S C A N T E S I N T E R P I A R V R A I V G A L E S
R I P A E I O C V N D A E N A R I G R A T A A V R A R E D I B A T
T V R I S D E L I C I A E S A T V R A B A N T V B E R E F L A T V
V N A F O V E N S A M B O S F L O R O S A S E D E V O L V P T A S
N O T A B O N I S R E G I O P A S C E B A T N E M P E B E A T O S
A T C V M T A M M A G N O P O L L E R E N T M A I V,S H O N O R E
T O T A H O M I N V M M I R E P A R E B A T T E R R A D V O R V M
O C C V L T V S M E N D A X M O X E X E R I T A R M A V E N E N I
S E R P E N S E L A T V S Z E L A T O R L A R V E V S H O S T I S
A T R O X I N N O C V O S E V I N C E N S F E L L E N O C E N T I
C O N L I S I T S V A S V Q V O S G R A T I A D I V A B E A R A T
E T H O M O D E T E R R A T V M D E N V O D E C I D I T I L L V C
R E P T A N T I S Q;D O L O E O O I S E X C L V D I T V R O R T V
H A C N A T I M O R I M V R D A M N A T I L E G E P A R E N T V M
A T D E V S E X C E L L E N S A I E E T D E L V M I N E L V M E N
E C O E L I S O L I O D V M M V N E R A P R O V I D E T V L T R O
C A S T A E C A R N E R V D I V I V A X I N T R O I I T A G N V S
P R O D I I T I N D E S A L V S M A T V T I N I V E L V C E R N A
I N T A C T A E P A R T V L V X E R V I T E X C I T A M V N D V M
A P A T R E I V R E D S H O M O D E H I N C C A R N E V S A L V O
V T N O S E R I P E R E T V I L I S E D E T R A H I T A V C T O R
O R E G I S V E N A L E C A P V T Q V O D D E C R V C E F I X I T
T E L O V O C E M A N V S O L F A C T V S V E R B E R E F E L L E
A C T V H A C S O L V I S C A P T I V O S S O R T E C R E A T O R
S E R O V E R A D A T A E S T V I T A L I S E M P T I O M O R T E
Y M N O S V N D E D E O L O Q V O R A B S O L V E N T E R E A T V
A T V O S A E T E R N A E S V F F V L T I L A V D E C O R O N A E
G A L L O R V M R A D I I V O B I S Q V O F V L G E A T E T N O X
R V M P I T E L O R A I V G I S E T S V M I T I S A R M A D I E I
I P S A V E L I B E R T A S V O S L I B E R A T A T Q;B E A B I T

VIII. Poésies figurées. — A cette catégorie se rattache un autre genre de compositions acrostiches, les poésies figurées. « Les Grecs et les Latins, dit Boissonnade, s'étaient exercés à ces frivolités. Les ailes, l'œuf et la hache de Simmias de Rhodes, les deux autels de Dosiadas, la syrinx de Théocrite, l'autel, la syrinx et l'orgue de Porphyrius sont en ce genre d'admirables chefs-d'œuvre... [1]. Le goût s'en retrouve un peu partout : en Afrique, à Orléansville [2]; en Espagne, à Oviedo [3]; en France, à Autun [4]. Cette dernière pièce est assez remarquable, elle fut adressée par Fortunat à Syagrius, vingt-et-unième évêque d'Autun [5], en échange de la liberté

tales du cadre font partie du poème; les côtés verticaux du cadre se lisent isolément :

DA FORTVNATO SACER HAEC PIA VOTA SYAGRI
CRISTVS SE MISIT CVM NOS A MORTE REVEXIT

Le *chrismon* donne trois vers indépendants de l'ensemble :

CAPTIVOS LAXANS DOMINI MEDITATIO FIES
DVLCE DEI MVNVS QVO MERX TE CARE CORONET
CARA DEO PIETAS ANIMAM DAT DE NECE SOLVI

[1] J. Boissonnade, dans le *Journal de l'Empire*, 8 nov. 1806, p. 3, 4. — [2] G. Willmans, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9710, 9711. — [3] E. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 145. — [4] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, 1871, t. I, n. 8, p. 22. La petite pièce bien connue *Sator-arepo-tenet-opera-rotas*, a un original grec. Voyez Amulettes. Cf. Wescher dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1874, p. 151-154; 1875, p. 96 sq. — [5] *Gallia christiana*, in-4°, Parisiis, 1715, t. IV, p. 344 sq. — [6] Grég. de Tours, *De glor. conf.*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 881. Ch. Labbe, *Nov. bibl. mss.*, in-fol., Parisiis, 1743, t. I, p. 423.

Fortunat composa trois autres pièces dans le même goût [1]. Ces récréations diffèrent peu de celles qui occupent la dernière page des *magazines*.

Rhaban Maur, archevêque de Mayence († 856), raffina encore sur cette décadence. Le premier livre de son opuscule *De laudibus sanctæ Crucis* semble défier la description [2]. Ce livre, écrit en l'année qui suivit la mort de Charlemagne, 815, inaugure dignement la symbolique du bas moyen âge. On ne laissa pas que d'estimer fort, en son temps, ces pieuses futilités et les plus grands noms se rencontrent autour de ce livre. Dédié successivement au monastère de Saint-Martin de Tours, puis à l'empereur Louis le Débonnaire, ensuite aux moines de Saint-Denys, enfin au pape Grégoire IV, il fut présenté au pape Sergius par deux moines de Fulda; saint Odilon le déclare précieux à la vue, agréable à lire, doux à la mémoire, mais extrêmement difficile à écrire; Honorius d'Autun le trouve admirable. Cet ouvrage contient vingt-huit figures chargées d'hexamètres. Chaque ligne donne un vers héroïque en lisant de gauche à droite, en outre les lettres contenues dans l'intérieur de la figure et tracées en caractères différents forment d'autres vers qu'on doit lire tantôt en cercle et tantôt de haut en bas. Les figures représentent le Christ les bras étendus (I), les ordres angéliques (III), les chérubins et séraphins autour de la croix (IV), les quatre évangélistes (XV), les sept dons du Saint-Esprit (XVI), l'auteur lui-même au pied d'une croix (XXVIII). Un prologue représente l'empereur.

IX. ACROSTICHES COPTES. — Zoëga a donné deux acrostiches parmi les extraits des *codices memphitici* de la bibliothèque Borgia [3]. Ils appartiennent à cette dissertation au double titre de l'acrostiche et de la liturgie. Ils contiennent en effet plusieurs acclamations.

Ⲡϭ̅ⲥ ⲫ̅ϯ̅ ϣⲉⲛϩⲏⲧ ϧⲁ ⲧⲁϫⲟⲓ[4] ⲛⲧⲁⲗⲉⲡⲱⲣⲟⲥ ⲙⲯⲩⲭⲏ ⲁⲛⲟⲕ ϣⲁ[5] ⲡⲓⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲩⲓⲟⲥ ⲡⲁⲡⲁ ⲙⲟⲩⲛⲏⲛⲁ ⲡⲓⲣⲉⲙⲡⲓϣⲁϥⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲑⲟϣ ⲛⲧⲁⲙⲓⲁϯ. ⲁⲙⲏⲛ.

Ⲡ	ⲡϭ̅ⲥ ⲡⲉ ⲡⲁⲃⲟⲏⲑⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲙⲁⲛⲯⲱⲧ ⲉⲟⲩⲥⲟⲛ	Ⲡ
Ⲓ	ⲓⲏ̅ⲥ ⲡⲉ ⲧⲁϫⲟⲙ ⲛ̄ⲉⲙ ⲧⲁϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲧⲁⲙⲉⲧⲕⲟⲩϫⲓ	Ⲓ
Ϣ	ϣⲱⲡⲓ ⲛⲏⲓ ⲛⲟⲩⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϩⲙⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲯⲱⲛϣ	Ϣ
Ⲉ	ⲉⲣⲉ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲕϫⲓϫ[6] ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲧⲁ ⲛⲁⲕ ϫⲉ	Ⲉ
Ⲛ	ⲛⲁⲓ ⲛⲏⲓ ⲫϯ ϫⲉ ⲧⲁϩⲉⲗⲡⲓⲥ ϧⲁⲧⲟⲧⲕ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ	Ⲛ
Ⲛ	ⲛⲁⲛⲟⲃⲓ ⲟϣ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲕⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ⲛⲑⲱⲛⲟⲩ ⲉⲧⲟϣ ⲟⲛ	Ⲛ
Ⲟ	ⲟⲩⲛⲁϩⲏⲧ ⲡⲉ ⲡϭ̅ⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲁⲟⲩⲣⲟ	Ⲟ
Ⲩ	ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲥⲙⲟⲧ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲱϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ	Ⲩ
Ϥ	ϥⲓ ⲛⲁⲣⲱⲟⲩϣ ϧⲉⲛ ⲡⲥⲕⲁⲉⲁⲑⲟⲛ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲥⲟϥ	Ϥ
Ⲓ	ⲓⲏ̅ⲥ ⲙⲙⲟⲕ ϣⲉⲛϩⲏⲧ ϧⲁⲣⲱⲓ ϫⲉ ⲁⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲣⲕⲟⲩϫⲓ	Ⲓ

Seigneur Dieu aie pitié de mon âme très misérable, moi qui suis l'infime prêtre de Pisejennusi, fils du père Menas, qui habite au désert, dans la province de Tamiati. Amen.

Seigneur mon aide et mon refuge.
Jésus ma force et mon espérance dès les jours de ma jeunesse.
Sois mon salut, garde-moi à cette heure,
Car ma vie est sans cesse entre tes mains.
Afin que je te dise, aie pitié Seigneur, parce que mon espérance est toujours en toi.
Mes péchés sont nombreux, mais grande est ta miséricorde.
Le Seigneur est miséricordieux et il est mon roi.
Tous les chants et toutes les bénédictions lui reviennent.
Souviens-toi de moi dans tes bienfaits, parce que je te prie.
Jésus aie pitié de moi, car mon âme est humiliée.

A la fin du manuscrit on lit ceci :

ⲡⲁϭ̅ⲥ ⲓⲏ̅ⲥ ⲡⲭ̅ⲥ ϭⲓⲙⲱⲓⲧ ⲛⲏⲓ

Mon Seigneur Jésus-Christ, montre-moi la voie.

	ⲡϭ̅ⲥ ⲙⲁ ⲡⲓⲕⲁϯ ⲛⲏⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲟⲛ ϫⲱⲓⲓ	Ⲡ
	ⲓⲉⲣⲉⲧⲓⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡϭ̅ⲥ ⲫϯ ⲉⲑⲣⲉϥⲛⲁⲓ ⲛⲏⲓ	Ⲓ
Ϣ	ϣⲱⲡⲓ ⲛⲏⲓ ⲛⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲑⲃⲉϫⲉ ⲛⲁⲛⲟⲃⲓ ⲟϣ	Ϣ
Ⲉ	ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁϣⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲁⲛⲟⲃⲓ ⲙⲡⲉⲣⲭⲁⲧ ⲛⲥⲱⲕ ϫⲉ	Ⲉ
Ⲛ	ⲛⲁϩⲙⲉⲧ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ ϫⲉ ϯⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ	Ⲛ
Ⲛ	ⲛⲁⲓⲥⲱⲓ ⲛ̀ⲃⲱⲕ ⲛⲧⲉ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ	Ⲛ
Ⲟ	ⲟⲩⲛⲁϩⲏⲧ ⲡⲉ ⲡϭ̅ⲥ ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲣⲉϥⲧⲟⲩϫⲟ	Ⲟ
Ϥ	ϥⲥⲱⲟⲩⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲓ ⲙⲓ ϩⲗⲓ ⲡⲉ ⲉϥϣⲟϣϥ	Ϥ
Ⲓ	ⲓⲏ̅ⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲣⲉϥⲧⲟⲩϫⲟ ⲛⲑⲟϥ ⲉⲧⲛⲁⲓ ⲛⲏⲓ.	Ⲓ

Seigneur donne-moi la science, à moi pauvre diacre de Pisejennusi.
Je demande au Seigneur de me prendre en pitié.
De me fortifier car mes péchés sont nombreux.
Ne t'éloigne pas de moi à cause de leur nombre.
Mais sauve-moi, mon Dieu, car je ne cesse de pécher.
J'ai été esclave du péché à toute heure.
Le Seigneur est miséricordieux et il guérit,
Sachant la débilité de l'homme.
Jésus est notre médecin, c'est lui qui prend pitié de moi.

On peut rapprocher de cette catégorie l'*Ordo tonsuræ monachorum* de l'Église syriaque, dans lequel se lit une hymne acrostiche donnant le nom de son auteur Saïd-Bar-Sabuni, qui prit le nom de Jean en devenant évêque de Mélitène [7]. H. LECLERCQ.

ACROTÉLEUTIQUE, Ἀκροτελεύτιον. Dans la langue classique, ce mot désigne, comme l'indique l'étymologie, une fin de vers; il a pour synonyme ἀκροστίχιον. Les deux termes veulent aussi dire *refrain* [8]. La langue chrétienne les a employés tous deux dans ce dernier sens [9]. Ils ont encore pour équivalents ὑπόψαλμα [10] et, plus souvent, ὑπακοή [11]. On a employé de même les verbes ὑποψάλλω, ἐπιφωνῶ, ὑπηχῶ et surtout ὑπακούω [12].

A l'origine, et ceci était un héritage de la synagogue, la psalmodie était exécutée en solo par un diacre, un lecteur ou un chantre, sur une mélopée fort simple, tenant plus de la lecture que du chant [13]. L'assemblée écoutait en silence; mais le psaume se terminait par une clausule uniforme et sur un air connu que les hommes chantaient à l'unisson [14]. C'est ce refrain qui porte le nom d'ἀκροτελεύτιον et d'ἀκροστίχιον. Sur les modifications postérieures, voir ANTIPHONE [15]. Le mot ἀκροτελεύτιον a d'ailleurs seul survécu. Quand l'office ne présente qu'un seul tropaire pour la petite doxologie, un seul δοξαστικόν, celui-ci est chanté après la seconde partie de cette doxologie, après le Καὶ νῦν : mais après la première, après le Δόξα, on répète les derniers mots du tropaire précédent : c'est ce qu'on appelle ἀκροτελεύτιον [16]. De même, et ceci nous donne une exacte idée de la psalmodie des premiers siècles, l'hymne acathiste est chantée en solo par un évêque ou un prêtre : le chœur reprend, après chaque strophe, le refrain : χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, ou :

[1] Fortunat, *Miscellanea*, l. II, c. IV, V, VI, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 91-95. — [2] *P. L.*, t. CVI, col. 133 sq. — [3] G. Zoëga, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum, qui in museo Borgiano Velitris adservantur*, in-fol., Romæ, 1810. — [4] Lisez ⲧⲁϫⲥⲛⲃ. — [5] ϧⲁ. — [6] Pour ⲛⲉⲕϫ. — [7] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 573. — [8] H. Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, à ce mot. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XVII, *P. G.*, t. XX, col. 184; *Constitut. apost.*, l. II, c. LVII, 5, édit. Pitra, dans *Juris ecclesiast. Græcorum histor. et monum.*, t. I, p. 204. — [10] Gregor. Nys., *In suam ordinationem*, *P. G.*, t. XLVI, col. 552. — [11] Method., Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων, II, *P. G.*, t. XVIII, col. 208; Athan., *Epist. ad Marcellin.*, 25, *P. G.*, t. XXVII, col. 37 sq. — [12] Voir Sophocles, *Greek lexicon of roman and byzantin periods*, à ce mot. — [13] Cf. Augustin, *Confess.*, l. X, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 800. — [14] *Ibid.*, l. IX, c. XII, *P. L.*, *ibid.*, col. 776; Athan., *Apolog. de fuga*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 676. Cf. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1895, p. 5 sq. — [15] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. 570. — [16] Clugnet, *Dictionn. grec-français des noms liturgiques*, in-8°, Paris, 1895, à ce mot.

ἀλληλούϊα; ce refrain est un ἀκροτελεύτιον[1]. Cependant, le terme plus exact dans ces deux cas serait ἐφύμνιον (voir ce mot), employé d'ailleurs également par l'auteur de l'article cité en note. S. PÉTRIDÈS.

ACTES DES MARTYRS. — I. Des pièces contenues sous ce titre. II. Les *Acta*, les *Passiones* et les rédactions non officielles de témoins oculaires. III. D'une marque d'authenticité. IV. Les formulaires des *Acta martyrum*. V. Établissement des Actes et leur conservation. VI. Les notaires et la rédaction des *Acta martyrum*. VII. De quelques altérations. VIII. Des anciennes collections des Actes des martyrs. IX. Éditions des *Acta martyrum*. X. Les *Acta martyrum* authentiques. XI. Les *Acta martyrum* et l'histoire littéraire. XII. Les *Acta martyrum* et l'épigraphie. XIII. Les *Acta martyrum* et les monuments figurés. XIV. Bibliographie.

Les Actes des martyrs sont des écrits destinés à conserver le procès-verbal officiel de l'enquête et le récit abrégé de la sanction portée contre les chrétiens conformément aux lois. Diverses raisons intervinrent pour faire prendre à ce genre littéraire une extension telle que les *Actes des martyrs* sont aujourd'hui une des sources les plus autorisées et les plus abondantes de l'histoire de l'antiquité chrétienne.

I. DES PIÈCES CONTENUES SOUS CE TITRE. — Les pièces comprises sous le titre d'*Actes des martyrs* offrent entre elles quelques différences. Cela tient à la confusion que l'on a faite entre des pièces qui n'ont rien de commun que l'analogie des situations. En effet, nous avons plusieurs récits, groupés dans les recueils d'Actes des martyrs, qui présentent des différences trop profondes pour n'être pas aperçues par ceux-là mêmes qui font usage de ce terme peu précis. Nous avons un modèle achevé d'*Acta* dans la pièce intitulée : *Acta proconsularia sancti Cypriani episcopi et martyris*. Comme le dit son titre, c'est ici une pièce de greffe, mais adaptée par un chrétien à une relation non officielle. Les *Actes des martyrs scillitains* fournissent une transcription exacte ou à peu près d'un procès-verbal judiciaire. D'autres textes, comme la *Passio S. Perpetuæ*, renferment des fragments détachés du texte officiel; ou bien, et c'est le cas du *Martyrium Polycarpi* et de l'*Epistula ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis*, le récit se poursuit à l'aide du document officiel, mais sans insertion de fragments notables ou reconnaissables. D'autres pièces, enfin, ont subi, soit de légères altérations, soit des additions. Le plus grand nombre nous est, en effet, parvenu, avec une doxologie finale relevant, sans contestation possible, de l'usage liturgique, qui avait admis ces pièces hagiographiques dans son lectionnaire officiel. Ces observations permettent d'établir une distinction entre les pièces judiciaires et les récits d'édification. A cette distinction répondent en quelque façon les termes d'*Acta* et de *Passio*; ce dernier s'appliquant aux pièces dans lesquelles, pour une raison quelconque, le rédacteur s'est abstenu de la rigueur du formulaire officiel. Il faut, enfin, faire une mention spéciale de deux documents : la *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis* et la *Passio SS. Montani, Lucii et aliorum martyrum africanorum*, rédigées en partie par les martyrs eux-mêmes et complétées, suivant leur désir, par un contemporain.

Une autre observation concerne la prolongation de ce genre littéraire fort au delà de l'époque des persécutions impériales. On a fait voir le parallèle qui existe entre les Actes des martyrs et les récits des martyrs contemporains dans l'Extrême-Orient[2]. Nous espérons qu'il nous sera donné de faire ailleurs cette démonstration avec le développement qu'elle comporte[3]. Il suffira ici de faire cette remarque, que, à partir de la paix de l'Église, les chrétiens, dans l'étendue de l'empire, ne sont plus passibles du même crime légalement prévu et réprimé. Ils sont poursuivis encore sans doute, et parfois avec plus d'acharnement que sous le régime des persécutions, mais cette poursuite est le plus souvent déguisée sous divers prétextes; l'interrogatoire porte sur des chefs d'accusations étrangers à la profession de christianisme. En outre, un grand nombre de martyrs ne sont pas sujets de l'empire, ou bien, ils cessent de l'être, à mesure que s'étendent les royaumes barbares taillés dans l'*orbis romanus*. Dès lors, il ne faut plus chercher de pièces analogues à celles de la grande époque de l'administration impériale. Outre les victimes ignorées, disparues dans le sac d'une ville, la dévastation d'une province, toutes celles dont nos pères groupaient le souvenir dans un mot plein de mélancolie : *quorum nomina Deus scit*, outre ces victimes, il faut compter encore celles des pays frontières de l'empire, la Perse et plusieurs autres, pour lesquels nous possédons des récits trop nombreux et trop abondants. Dans ces conditions, un inventaire limitatif est impossible et un inventaire complet ne l'est pas moins. Trop de chances contraires ont poursuivi les *Acta*, les *Passiones* et les relations de toute sorte pour que nous puissions attendre du temps et de la fortune la possession intégrale de ces précieux écrits.

Mais, si les actes authentiques ne nous sont parvenus qu'en nombre si restreint, une multitude d'actes interpolés sont à notre disposition. On pourrait croire, à première vue, que les documents de cette catégorie ne méritent qu'on se souvienne d'eux que pour les écarter; comme tous les jugements absolus, celui-ci serait excessif et erroné. Après la longue et obscure période du moyen âge, les hommes de science et de loyauté qui ont créé la critique et réintroduit la vérité dans l'histoire repoussèrent l'énorme fatras qui encombrait l'hagiographie. Leur jugement était alors fondé en fait, puisque l'état de la science ne fournissait rien qui donnât à penser que les textes interpolés ne l'avaient pas été méthodiquement, que plusieurs passages avaient échappé à la fraude et qu'ils allaient se trouver d'accord avec les conclusions nouvelles de la science rajeunie. La tâche de trier les paillettes engagées dans le limon fut assumée par Edmond Le Blant, aux efforts et aux succès de qui on a peut-être trop ménagé la reconnaissance et l'admiration. Le travail d'ensemble entrepris par lui a montré que, si les pièces interpolées étaient inutilisables avant tout examen approfondi, cet examen devait procurer des résultats dignes de la plus sérieuse considération[4]. C'est ainsi que les efforts minutieux et convergents de plusieurs savants ont réhabilité une pièce célèbre, le *Martyrium sanctæ Theclæ*, au point d'y voir une composition du IIe siècle, témoin d'usages locaux, que nous serions probablement réduits, sans elle, à ignorer toujours[5].

[1] Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν μελῳδῶν, par Eustathios, métropolite de Corfou, dans la revue Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1893, t. XII, p. 359. — [2] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 343-372. — [3] Voyez notre collection *Les Martyrs*, in-12, Paris, 1902. — [4] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de dom Ruinart*, in-4°, Paris, 1882, p. 41-280. — [5] Voy. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, c. II; W. Ramsay, *The Church in the roman Empire before a. D. 170*, in-8°, London, 1893. Voyez aussi Schlau, *Die Acten des Paulus und der Thecla und die altere Thecla-Legende*, in-8°, Lipsiæ, 1877; R. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, in-8°, Braunschweig, 1882-1891, t. II, p. 424; J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8°, London, 1891, t. I, p. 623, note; Gwynn, dans Smith's *Dictionary of christian biography*, in-8°, London, 1887, t. IV, p. 882 sq.; T. Zahn, dans *Götting. Gelehrte Anzeigen*, Göttingen, 1877, p. 1307 sq.; Mommsen, dans l'*Ephemeris epigraphica*, in-8°, Romæ, t. I, p. 270 sq.; t. II, p. 259 sq.; Von Gutschmidt, dans le *Rheinische Museum*, Frankfurt am Main, 1864, p. 178. D. Cabrol, *La légende de sainte Thècle*, dans *Gethsemani et le monde*, 1895; H. Leclerq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. 141; O. von Gebhart, *Die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclæ, nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen*, in-8°, Leipzig, 1902; Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, p. 9, n. VI.

II. LES *ACTA*, LES *PASSIONES* ET LES RÉDACTIONS NON OFFICIELLES DE TÉMOINS OCULAIRES. — Loin de dissimuler leurs emprunts aux *Acta*, les *Passiones* prenaient soin d'en avertir leurs lecteurs, afin, peut-être, de se ménager leur confiance. Nous trouvons, en effet, les mentions suivantes : *Aggredior itaque cælestes pugnas novaque certamina gesta per fortissimos milites Christi... ex Actis publicis scribere*[1]. — *Scribimus, ut in Gestis invenimus, quid egerunt, quid locuti sunt, quid passi sunt*[2]. — *Quo autem ordine passa sit, Gestorum evidens pagina docet*[3]. — *Sicut Actis publicis* [*continetur*][4]. On voit de quel crédit jouissaient les *Acta* auprès des hommes de ce temps; on peut ajouter qu'ils n'ont guère perdu de leur importance pour l'histoire du droit criminel[5]. Nous voudrions donner un exemple typique de la différence qui existe entre les *Acta* et les *Passiones* et de la portée historique que ces différentes pièces sont en droit de réclamer. Un texte excellent se prête à cette démonstration. Nous avons déjà signalé le mérite des *Actes proconsulaires de saint Cyprien*[6]. Il se trouve que ce texte est en rapport avec deux autres, la *Vita et passio sancti Cypriani*[7] par Pontius, contemporain, et la *Passio sanctorum Cornelii et Cypriani*[8], composition apocryphe du haut moyen âge pour laquelle les *Acta* ont été utilisés.

ACTA PROCONSULARIA	VITA ET PASSIO
§ 4. — Galerius Maximus... sententiam... dixit verbis hujusmodi : « Diu sacrilega mente vixisti, et plurimos nefariæ tibi conspirationis homines aggregasti et inimicum te Diis romanis et sacris legibus constituisti, nec te pii et sacratissimi principes Valerianus nobilissimus Cæsar ad sectam cæremoniarum suarum revocare potuerunt. Et ideo cum sis nequissimorum criminum auctor et signifer deprehensus, eris ipse documento his quos scelere tuo tecum aggregasti. Sanguine tuo sancietur disciplina. »	§ 17. Legit itaque de tabula jam sententiam judex.... sententiam spiritalem non timere dicendam, sententiam episcopo tali et tali teste condignam; sententiam gloriosam in qua dictus est sectæ signifer et inimicus Deorum et qui suis futurus esset ipse documento et quo sanguine eius inciperet disciplina sanciri. Nihil hac sententia plenius, nihil verius. Omnia quippe quæ dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt... signifer fuerat qui de ferendo signo Christi docebat; inimicus deorum qui idola destruenda mandabat; documento autem suis fuit qui multis pari genere secuturis prior in provincia martyrii primitias dedicavit. Sanciri etiam cœpit ejus sanguine disciplina, sed Martyrum.

C'est entre la première et la deuxième relation que nous prenons la différence sur le vif. Ces pièces viennent d'être l'objet d'une lumineuse étude, dont nous résumons ici les conclusions[9]. Les *Acta proconsularia* sont à l'abri de tout reproche, ils n'ont subi ni altération, ni mutilation; ils ont une histoire littéraire très détaillée, enfin ils existent dans leur forme actuelle depuis un temps qui doit être assez rapproché des événements qu'ils rapportent. Il y a lieu, toutefois, de distinguer dans cette pièce des sources distinctes au nombre de trois et, en outre, quelques légères additions. 1° *Le procès-verbal de l'interrogatoire de 257*[10]. Vers la fin de cette année, ce document était en circulation, il était même venu entre les mains des confesseurs des mines de Sigus, en Numidie[11]. Il fut transcrit sans aucune altération, nous ne le possédons plus tel qu'il était alors; 2° *Le procès-verbal de l'arrestation et de l'interrogatoire de 258*[12]. Ce document paraît être également une pièce rédigée soit à l'*officium*, soit par un témoin oculaire, et parvenue jusqu'à nous dans la simplicité de l'original. Il s'arrêtait après le prononcé de la sentence par le proconsul et, comme le précédent, circula d'abord isolément. Plusieurs manuscrits distinguent nettement le début de la relation définitive et le début du procès-verbal de 258[13]. Ces mêmes manuscrits ont d'ailleurs ignoré ou écarté le troisième document; ils concluent ainsi : ... *Et decretum ex tabella recitavit : Thascium Cyprianum gladio animadverti placet. EXPLICIT PASSIO CYPRIANI*[14]; 3° *Le récit de l'exécution*[15]. Cette addition a été évidemment rédigée par un chrétien, témoin oculaire de ce qu'il raconte. Nous aurons occasion d'y revenir au sujet des indications liturgiques qu'elle renferme.

Les quelques phrases destinées à relier entre eux les différents documents n'ont aucune importance. Ce sont des transitions comme celles-ci : *Tunc Paternus proconsul jussit beatum Cyprianum episcopum in exilium deportari... Passus est autem beatissimus Cyprianus martyr die octava decima kalendarum octobrium*[16]. Ces trois documents mis bout à bout ont donc fourni la matière de la pièce célèbre connue sous le nom d'*Acta proconsularia*, titre qui ne s'applique, en réalité, qu'aux documents 1 et 2. Nous savons par saint Cyprien lui-même quelle était la conduite à tenir en temps de persécution à l'égard des Actes des martyrs. L'évêque recommande à ses clercs de noter les faits à mesure qu'ils se produisent[17]. C'est une pièce de ce type qui circule dans la deuxième partie de l'année 257, dans l'Afrique chrétienne et jusqu'en Numidie. De même, l'année suivante, après l'arrestation et l'interrogatoire. Enfin, l'Église de Carthage rapproche ces pièces et y ajoute une note très brève sur la mort de l'évêque. Ce récit a pu circuler sous cette forme déjà un peu accrue et servir aux lectures liturgiques, mais nous n'en avons aucun témoignage. Le document destiné à être lu à l'assemblée des frères paraît être la relation composée vers le même temps par le diacre Pontius. C'est une pièce qui tient du style oratoire et de l'érudition, et dans laquelle on voit poindre une certaine redondance onctueuse qui commence à caractériser dès ce temps le style ecclésiastique. L'auteur était du nombre des familiers de son héros, « sa charité, dit-il, avait daigné me choisir comme exilé volontaire[18]; » il ne le quitta pas jusqu'à la fin. Son panégyrique a une qualité que ce genre de pièces ne connaît guère, il est composé à l'aide de souvenirs personnels qui sont, en un sens, des documents inédits. On y trouve, outre un fragment de sermon prononcé en temps d'épidémie, quelques traits nouveaux sur le martyre de Cyprien, et ces traits ne sont pas toujours en parfait accord avec les faits correspondants rapportés par les *Acta*. Pontius a certainement connu le procès-verbal de l'interrogatoire du 30 août 257; il en fait mention[19]. Le commentaire qu'il fait de

[1] *Acta SS. Saturnini, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum*, 1, Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 14. — [2] *Acta S. Cantii*, 1, dans *Acta sanct.*, 31 mai. — [3] *Acta S. Dorotheæ*, 1, dans *Acta sanct.*, 6 fév. — [4] *Passio S. Saturnini, episcopi Tolosani*, 2, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-fol., Veron., 1731, p. 130. — [5] E. Le Blant, *loc. cit.* p. 16; Rambaud, *Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs*, in-8°, Lyon, 1885. — [6] Ruinart, *Acta sinc.*, 1713, p. 216-218; *Acta sanct.*, septembr. t. IV, p. 332 sq.; *Cypriani opera*, éd. Hartel, dans le *Corpus scriptorum latinor. ecclesiast.*, in-8°, Vindobonæ, 1870, t. III, p. CX sq. — [7] Ruinart, *op. cit.*, p. 205-215; *Acta sanct.*, septembr. t. IV, p. 325 sq.; *Cypriani opera.*, éd. Hartel, *op. cit.*, t. III, p. XC sq. — [8] Ruinart, *op. cit.*, p. 198; *Martyrologe* d'Adon, XVIII, kal. oct., *P. L.*, t. CXXIII, col. 355; E. Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ dissertationibus, monumentis ac notis illustrata*, in-fol., Romæ, 1692, t. I, p. 188; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1887, t. I, p. XCVI, 150 sq.; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 651-652, 714; P. Monceaux, dans la *Revue archéologique*, in-8°, Paris, 1901, t. XXXVIII, p. 250, note. — [9] P. Monceaux, *Examen critique des documents relatifs au martyre de saint Cyprien*, dans la *Revue archéologique*, 3e série, t. XXXVIII, 1901, p. 249-271. — [10] *Acta Cypriani*, 1. — [11] Cypriani opera, *Epist.*, LXXVIII, 1, éd. Hartel, dans le *Corp. script. eccl.*, t. I, — [12] *Acta Cypriani*, 2-4. — [13] P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 256, note 2. — [14] Cf. Cypriani *opera*, éd. Hartel, dans *Corp. script. eccl.*, t. I, p. CXIII. — [15] *Acta*, 5. — [16] *Acta*, 2, 6; voy. P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 257, notes 1-4. — [17] Cypriani, *Epist.*, XII, 2, édit. Hartel, dans le *Corp. script. eccl.*, t. I. — [18] *Acta*, 7. — [19] *Vita Cypriani*, 11.

la sentence qu'on lit dans le document de 258 ne prouve pas qu'il ait eu communication de ce dernier, car il a pu assister à l'audience dans laquelle ce verdict fut prononcé. Quoi qu'il en soit, son récit n'est pas complètement d'accord avec celui des *Acta;* d'après Pontius, Cyprien est arrêté par un seul officier et traduit devant le proconsul au *prætorium;* d'après les *Acta,* l'arrestation est faite par deux officiers et l'interrogatoire a lieu dans l'*atrium sauciolum,* enfin plusieurs autres détails donnés par un document ne se retrouvent pas dans l'autre[1]. On ne saurait rien affirmer, ce n'est pas d'ailleurs ce que nous voulons faire. Il suffit de montrer ici deux procédés remise de l'affaire au lendemain, c'est que, ajoutent-ils, le gouverneur était malade[3].

Bien que la pièce suivante fournisse une démonstration moins claire, nous n'hésitons pas à voir dans ses différentes rédactions la trace d'un acheminement vers une *Passio* qui, peut-être, n'arriva jamais à être composée et qui, en tous cas, n'est pas entre nos mains. Nous ne prétendons pas d'ailleurs établir entre les rédactions transcrites ci-dessous un ordre de succession chronologique d'une colonne à l'autre, nous nous bornerons à tenir le texte du manuscrit *Brit. 11880* pour le plus voisin de l'original, s'il n'est cet original lui-même sans altérations.

PASSIO SANCTORUM SCILITANORUM[4].

Cod. Britannicus n. 11880.	*Cod. deperditus.* dans Baronius, *Annal., n. 202.*	*Cod. Carnotensis n. 190.*	*Cod. Parisinus* « fonds latin, nouv. acquis » *n. 2179.*
Præsente bis et Claudiano consulibus, XVI Kalendas Augustas, Karthagine, in secretario, inpositis Spérato, Nartzalo, et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus proconsul dixit :	Existente Claudio consule, XIV kalendas Augustas, Carthagine metropoli, statuto forensi conventu, præceperunt magistratus adstare sibi Speratum, Narzalem, Cittinum, Donatam, Secundam et Vestinam Et adstantibus eis Saturninus proconsul dixit :	Præsente Claudiano consule, sexto decimo kalendas Augusti apud Carthaginem in sconitario impositis Sperato, Nartallo, Cithino, Donata, Secunda, et Bestia, Saturninus proconsul dixit :	In diebus illis adductos in secretario Cartaginis ab apparitorum officio, Speratum, Narzalum, Donatam, Secundam, et Vestigiam, Saturninus proconsul his omnibus generaliter dixit :
Potestis indulgentiam domni nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis.	Potestis veniam a dominis nostris imperatoribus Severo et Antonio promereri, si bono animo conversi faeritis ad deos nostros.	Potestis indulgentiam domini imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis et sacrificetis diis omnipotentibus.	Potestis indulgentiam a dominis nostris imperatoribus promereri si ad bonam mentem redeatis et Deorum cærimenias observetis.
Speratus dixit : Numquam malefecimus, iniquitati nullam operam præbuimus; numquam maledictimus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus.	Speratus dixit : Nos minime aliquando malum fecimus, neque iniquitatem sequentes in peccatis egimus operationem, nec aliquando cuiquam maledictimus sed male suscepti a nobis gratias egimus semper. Quamobrem dominum verum et regem adoramus.	Speratus dixit : Nunquam male fecimus, nullam operam malo præbuimus. Nunquam maledictimus, sed male accepti gratias egimus. Propter quod imperatorem nostrum observamus et timemus et adoramus et ipsi cottidie sacrificium nostræ laudis offerimus.	Sanctus Speratus dixit : Nunquam male egisse conscii sumus, iniquitati opem atque adsensum non præbuimus. Nulli unquam maledixisse recolimus, sed male tractati ac lacessiti semper Deo gratias egimus, si quidem et pro eis oravimus quos injuste patiebamur infestos. Pro qua re et imperatorem nostrum adtendimus a quo nobis hæc vivendi norma concessa est.

diamétralement opposés, s'exerçant sur un thème unique, alors que les deux récits sont parfaitement authentiques. L'un, les *Acta,* vise à la vérité; l'autre, la *Passio,* vise à l'éloge, et tous deux atteignent, chacun dans son genre, à la perfection qui est pour l'un la sténographie, car toutes les paroles y sont reproduites, et pour l'autre l'allégorie, car toute vérité y est voilée et presque compromise. Depuis quelques années, on a cessé d'apprécier les ouvrages littéraires par des formules littéraires, et c'est fort bien. Si l'on veut juger du récit de l'anonyme et de celui de Pontius afin de se faire quelque idée de la différence de type entre les *Acta* et les *Passiones,* il faut lire l'un et l'autre; rien ne supplée à cette lecture. Nous voudrions cependant essayer de les caractériser par un seul trait. Pontius raconte que le proconsul ajourna l'interrogatoire de l'évêque au lendemain, et il en cherche une raison mystérieuse; finalement, il explique ce délai en faisant remarquer que le jour du martyre avait été prédit par une vision[2]. Les *Acta* rapportent aussi la

III. D'UNE MARQUE D'AUTHENTICITÉ. — Il est assez rare que les contemporains citent les actes d'un martyr. Ce point est remarquable, puisque les écrits des Pères sont fréquemment cités, comme on peut le voir par la liste des *testimonia* qui précède ordinairement l'édition de leurs ouvrages[5]. Les *Acta proconsularia* de saint Cyprien dont nous avons parlé ont cette fortune d'être indiqués, pour la première partie, dans deux documents contemporains. Dans une lettre adressée à Cyprien, quelque temps après sa première comparution, les confesseurs des mines de Sigus, en Numidie, lui parlent de la sorte : « Comme un bon et vrai maître, tu nous as appris ce que nous, tes disciples, nous devions dire devant le gouverneur; le premier, tu l'as proclamé dans les *Acta* du proconsul[6]. » Et le biographe Pontius dit de son côté : « Ce que l'évêque de Dieu a répondu à l'interrogatoire du proconsul, les *Acta* sont là qui le rapportent[7]. » Plus loin, le biographe glose sur la sentence capitale rapportée dans le deuxième procès-verbal et, s'il

[1] P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 269 sq. — [2] *Vita*, 15. — [3] *Acta*, 2. — [4] CODICES : Iʳᵉ famille : 1. *Cod. Augiensis* (fragm.); 2. *Cod. Britannicus, n. 11880.* IIᵉ famille : 3. *Cod. deperditus* (dans Baronius, *Annal.*, ad ann. 202, n. 1). IIIᵉ famille : 4. *Cod. Carnotensis, n° 190;* 5. *Cod. Ebroïcensis, n. 37;* 6. *Cod. Vindobonensis* (*lat.*) *n. 377;* 7. *Cod. Bruxellensis* (voy. *Catalogus codicum hagiographorum bibliothecæ regiæ Bruxellensis*, t. I, n. 1, 50, 133). IVᵉ famille : 8. *Cod. Colbertinus* (dans Ruinart); 9. *Cod. Toletanus,* dans *Act. sanct.*, julii t. IV, p. 204; 10. *Cod. Parisiensis* (*suppl. lat.*), *n. 2179,* Traduction grecque : *Cod. Parisiensis* (*gr.*) *n. 890,* dans Baronius, *Annal.*, ad. ann. 202, n. 1 sq.; Mabillon, *Vetera analecta,* t. IV, p. 155; Ruinart, *Act. mart. sinc. et sel.*, Paris, 1689, p. 79-81; Bollandistes, *Act. sanct.*, julii t. IV, p. 204; H. Usener, *Index scholarum Bonnensium per menses æstatis ann. 1881,* in-8°, Bonn, 1881; B. Aubé, *Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs scillitains,* in-8°, Paris, 1881, ou bien : *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIᵉ siècle,* in-8°, Paris, 1881, p. 503 sq.; Bollandistes, *Analecta bollandiana,* 1889, t. VIII, p. 5-8; Robinson, *The acts of the Scillitan martyrs. The original latin text together with the greek version and the later latin recensions,* dans *Texts and studies,* in-8°, Cambridge, 1891, t. I, n. 2, p. 104-121. — [5] Voy. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* in-8°, Leipzig, 1893, t. I. — [6] Cypriani, *Epist.*, LXXVIII, 2, *P. L.*, t. IV, col. 434. — [7] *Vita Cypriani,* 11, *P. L.*, t. III, col. 155.

ne cite pas cette pièce, il se réfère sans aucun doute à un texte identique aux *Acta* de 258.

Les Actes de sainte Perpétue contiennent la mention suivante : *Quoniam ergo permisit, et permittendo voluit Spiritus sanctus ordinem ipsius muneris conscribi, etsi indigni ad supplementum tantæ gloriæ describendum, tamen quasi mandatum sanctissimæ Perpetuæ immo fidei commissum ejus exsequimur, unum adjicientes documentum de ipsius constantia et animi sublimitate* [1].

Dans les Actes de saint Montan et ses compagnons on lit ces mots : *Hæc omnes [confessores] de carcere simul scripserant. Sed quia necesse erat omnem actum martyrum beatorum pleno sermone complecti quia et ipsi de se per modestiam minus dixerant; et Flavianus quoque privatim hoc nobis munus injunxit, ut quidquid litteris eorum deesset adderemus : necessaria reliqua subjunximus* [2].

A un degré inférieur d'autorité viennent les témoignages portés par les écrivains d'une époque postérieure. Il faut se montrer exigeant sur ce point. Ces témoignages se réduisent souvent à de simples allusions se rapportant à un récit substantiellement analogue à celui que nous possédons, mais qui ne sauraient néanmoins établir absolument l'identité des rédactions originales avec les textes parvenus jusqu'à nous. C'est le cas de plusieurs pièces, par exemple : un poème de Prudence qui suit le récit du martyre de saint Fructueux et de ses compagnons; saint Fulgence [3], saint Zénon [4], saint Adhelme [5] citent librement les Actes de saint Arcadius, de sainte Lucie, de sainte Agnès. Nous nous bornerons à deux pièces qu'a citées saint Augustin. L'une d'elles est encore les *Acta proconsularia* de saint Cyprien. Ces citations textuelles se rapportent à toutes les parties du récit.

Acta proconsularia.	*Saint Augustin.*
1. « Cyprianus dixit : Cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat... »	*Contra Gaudentium,* l. I, c. XXXI, 40. « B. Cyprianus in confessione sua dixit disciplinam prohibere ne quis se offerat. »
2. « Ex sacro præcepto in hortis suis manebat. Inde quotidie sperabat veniri ad se, sicut illi ostensum fuerat. »	*Serm.*, CCCIX, c. I. « In hortis suis manebat et inde quotidie sperabat veniri ad se, sicut ostensum illi erat. »
« Venerunt ad eum principes duo... qui in curriculum eum levaverunt, in medioque posuerunt. »	C. II. : « Duo missi sunt qui eum etiam secum in curriculum levaverunt, in medioque posuerunt. »
« Illuc universus populus fratrum convenit. Et cum hoc S. Cyprianus comperisset, custodiri puellas præcepit, quoniam omnes in vico ante januam hospitii principis manserant. »	« Cum... illuc se multitudo fratrum ac sororum congregans pro foribus pernoctaret, custodiri puellas præcepit. »
3. « Galerius Maximus proconsul dixit : Jusserunt te sacratissimi imperatores cærimoniari. Cyprianus episcopus dixit : Non facio. Galerius Maximus dixit : Consule tibi. Cyprianus episcopus respondit : Fac quod tibi præceptum est; in re tam justa, nulla est consultatio. »	C. III. « Dixit (judex) : Jusserunt te principes cærimoniari. Responditque ille : Non facio. Adjecit et ait : Consule tibi. » C. IV. « Fac, inquit, quod tibi præceptum est; in re tam justa nulla est consultatio. »
4. « Et his dictis (Galerius Maximus) decretum ex tabella recitavit : Thascium Cyprianum gladio animadverti placet. Cyprianus episcopus dixit : Deo gratias ».	C. IV. « Cum enim Galerius Maximus decretum ex libello recitasset : Thascium Cyprianum gladio animadverti placet, respondit ille : Deo gratias. »

On trouve dans le même Père deux citations des Actes de saint Fructueux et ses compagnons :

Actes de S. Fructueux et ses compagnons.	*Saint Augustin.*
2. « Æmilianus præses Eulogio diacono dixit : Numquid et tu Fructuosum colis? Eulogius diaconus dixit : Ego Fructuosum non colo, sed ipsum colo quem et Fructuosus. »	*Serm.*, CCLXXIII, 3. « Ait illi judex : Numquid et tu Fructuosum colis? Et ille : Non colo Fructuosum, sed Deum colo, quem colit et Fructuosus. »
3. « Accessit ad eum commilito frater noster, nomine Felix, et apprehendit dexteram ejus rogans ut sui memor esset. Cui sanctus Fructuosus, cunctis audientibus, clara voce respondit : In mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam. »	*Serm.*, CCXIII, 2. « Cum ei (Fructuoso) diceret quidam et peteret ut eum in mente haberet et oraret pro illo, respondit : Me orare necesse est pro pace catholica. »

IV. Le formulaire des *Acta martyrum*. — Les retouches faites sur le plus grand nombre des Actes par des hommes ignorants de l'antiquité ont altéré gravement ces récits, mais pas au point de les rendre entièrement inutilisables à l'avenir. Cette ignorance même qui dénaturait l'histoire la respectait par endroits, laissant échapper des lambeaux du texte antique dont les détails ne paraissaient pas en contradiction avec les amplifications de la légende. Ce sont ces vestiges seuls qui appartiennent à l'histoire; mais si fragmentés qu'ils soient, leur réunion compose une contribution appréciable.

Tous les Actes proprement dits, et dans une certaine mesure les Passions elles-mêmes, doivent se développer conformément au type de l'instruction criminelle Si la préoccupation des faussaires du moyen âge a altéré le récit pour y introduire des épisodes merveilleux, il y a une partie que sa place mettait à l'abri de ces supercheries, c'est la formule initiale des Actes. Plusieurs documents nous donnent ces formules. Saint Denys d'Alexandrie dit avoir reproduit le texte même des actes publics dans le récit de sa comparution : Εἰσαχθέντων Διονυσίου καὶ Φαύστου καὶ Μαξίμου καὶ Μαρκέλλου καὶ Χαιρήμονος, Αἰμιλιανὸς διέπων τὴν ἡγεμονίαν εἶπε [6]. Cette formule est en parfait accord avec un fragment inséré au Code justinien et ainsi libellé : *Inductis Firmino et Apollinario, et cæteris principalibus Antiochiensium adstantibus, Sabinus dixit* [7]... Cependant la formule ne semble pas complète, une date devait la précéder. C'est en effet ce qu'on lit dans les *Retractationes* de saint Augustin, lorsque l'évêque rappelle ses *Acta* ou *Disputationes contra Faustum Manichæum;* les *notarii* recueillirent la discussion, comme s'il s'était agi d'*acta* judiciaires : *Nam et diem habet et consulem.* Or la pièce en question commence par ces mots : *Quinto kalendas septembris Arcadio Augusto bis et Rufino viris clarissimis consulibus habita disputatio adversus Fortunatum Manichæorum presbyterum* [8]. Ce témoignage n'est pas isolé [9], bornons-nous à citer ici quelques formules : *Acta Munatii Felicis : Diocletiano octies et Maximiano septies consulibus, quarto decimo kalendas junii* [10]... — *Gesta purgationis Felicis Aptungitani. Volusiano et Anniano consulibus, XIIII kalendas septembris* [11]... — *Gesta apud Zenophilum. Constantino Maximo Augusto*

[1] Ruinart, *Acta sincera*, 16, in-8°, Ratisbonnæ, 1859, p. 143. — [2] *Ibid.*, 12, p. 278. — [3] S. Fulgence, *Sermo de S. Cypriano martyre, P. L.*, t. LXV, col. 740; E. Le Blant, *Les Actes des martyrs,* p. 20, note 3. — [4] S. Zeno, *Sermo de S. Arcadio, 4, P. L.,* t. XI, col. 454, et *Acta S. Arcadii,* dans *Acta sanct.*, 12 janv.; E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 20, note 3. — [5] S. Adhelme, *De laudibus virginitatis,* c. XXIII et XXV, *Bibl. PP.*, t. XIII, p. 44, 45, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 120 sq., 122 sq.; cf. *Acta S. Agnetis, Acta S. Luciæ,* dans *Acta sanct.*, 21 janvier; Surius, 13 déc.; E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 20, note 3. — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 661 sq. — [7] *Cod. Justin.*, X, XLVII : *de excus. mun.*, l. 2, in-4°, Berolini, 1877. — [8] S. Augustin, *Retractat.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XXXII, col. 612. — [9] Ammien Marcellin, l. XXII, c. III. — [10] S. Augustin, *Contr. Cresconium*, l. III, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 512. — [11] Baluze, *Miscellanea*, in-fol., Lucæ, 1761, t. I, p. 20.

et Constantino iuniore nobilissimo Cæsare conss., idibus decembribus[1]. — *Gesta Collationis Carthaginensis. Post consulatum Varonis, v. c. kal. jun. Carthagine*[2]...

Les Actes authentiques ne sont pas moins formels: *Passio sanctorum Scilitanorum. Præsente bis et Claudiano consulibus, XVI kalendas Augustas, Karthagine, in secretario*[3]... — *Acta proconsularia Cypriani. Imperatore Valeriano quartum et Gallieno tertium consulibus tertio kalendarum septembrium, Carthagine, in secretario*[4]... — *Acta Maximiliani. Tusco et Anulino consulibus, IIII id. Martii, Teveste, in foro*[5]... — *Acta Crispinæ. Diocletiano et Maximiano consulibus, die nonarum decembrium, apud coloniam Thebestinam, in secretario pro tribunali.*

Dans un grand nombre d'Actes presque dénués de valeur, la formule initiale n'a que peu souffert. De même, ce qu'on pourrait appeler le cadre fixe des *gesta*, tout ce qui a trait à la marche normale de l'affaire, en un mot la partie matérielle de la procédure, l'arrestation du fidèle, sa comparution, l'interrogatoire, les dialogues entre le juge et les gens de l'*officium*, les ordres concernant la torture, la sentence, tout ce qui ne prêtait guère au merveilleux est demeuré indemne. Les Actes, même les plus maltraités, renferment à ce point de vue des renseignements utiles pour les institutions et la philologie. Nous ne pouvons que le signaler sans nous y arrêter. A l'aide de ces indications on peut retrouver la physionomie du procès, à condition que l'on tienne compte des incidents d'audience, qu'on ne peut pas plus noter qu'on ne pouvait les prévoir :

Noms des consuls.
Date du mois et du jour.
Matin (ou soir).
Désignation du magistrat; son nom, sa fonction.
Localité où se passe la cause criminelle.
Endroit du jugement; *secretarium, forum*, etc.
Le president : Introduisez l'inculpé.
L'*officium* : Il est présent.
Le président interroge par un intermédiaire.
Le président : Tes noms et prénoms ?
Le président : Ta condition (ingénu ou esclave) ?
Le président : Ta famille ?
Le président : Ton pays d'origine ?
Le président : Ta profession ?
Le président : Ta situation sociale ?
Le président : Ta religion ?
Le président : Réfléchis, prends pitié de toi-même.
Le président : Qu'on le mette à la torture...
Le président : Suspendez-le au chevalet.
Le président : Frappez-le à la bouche. — Dites-lui : Ne blasphème pas les dieux. — Souffletez-le. — Dites-lui : Ne fais pas le fou; sacrifie. — Frappez-le à la bouche, dites-lui : Réponds donc.
Le président : Tourmentez-le, prenez les ongles de fer.
Le président : Arrêtez.
Le proconsul : Lisez le procès-verbal.
Le président délibère avec les assesseurs.
Le président lit ou fait lire la sentence.

Ces rapides indications nous font voir l'importance qui s'attache à ces documents au point de vue de l'histoire littéraire. On peut tirer des *Acta* et des *Passiones* de graves indications physiologiques et psychologiques, mais leur recherche n'appartient pas au genre de ce travail; c'est principalement à l'histoire des institutions et des usages de l'antiquité que ces documents apportent le plus riche contingent de faits.

V. L'ÉTABLISSEMENT DES ACTES ET LEUR CONSERVATION. — Chez les anciens on faisait usage, comme de nos jours, d'une écriture sténographique[6]. Les gens attachés à l'administration s'en servaient dans un grand nombre de circonstances, à tel point qu'il fallut en restreindre l'emploi à certains cas déterminés[7]. Ces notes étaient transcrites ultérieurement en caractères vulgaires[8]. On procédait ainsi dans les tribunaux; les *notæ* recueillies à l'interrogatoire, c'est-à-dire le procès tout entier, étaient retranscrites. Les greffiers chargés de cette besogne portaient le nom de *notarii*, ou *exceptores*. Plusieurs textes nous les montrent à l'œuvre. C'est d'abord la description d'une peinture, vue au IVe siècle par saint Astère d'Amasée. La scène représentait l'histoire entière du martyre de sainte Euphémie. « Le juge, dit saint Astère, est assis sur un siège élevé; il regarde la vierge d'un œil farouche; autour de lui sont ses doryphores et de nombreux soldats, puis des *notarii* tenant leurs tablettes et leurs styles à écrire. L'un de ces hommes, levant la main de la planchette enduite de cire, regarde fixement la chrétienne en se tournant vers elle comme pour lui enjoindre de parler plus distinctement, afin d'éviter toute erreur dans la transcription des réponses[9]. » Les Actes de saint Maxime le lecteur renferment un détail qui ne peut venir que de la transcription des registres du greffe. Dès le début de l'audience le dialogue suivant s'échange entre le proconsul et le greffier : « Pendant que Magnilien, le notaire, écrivait les réponses des chrétiens, le proconsul Gabinius lui a dit : As-tu inscrit les noms de tous? Magnilien répondit : Si ta puissance l'ordonne, je lirai mon texte. Le proconsul Gabinius dit : Lis-le. Alors Magnilien, le notaire, dit et lut : Les noms que j'ai *notés* sont les suivants : Maxime, Dadas et Quintilien[10]. »

Nous savons fort peu de choses sur la corporation des *exceptores* dans ce qui a trait à la rédaction des Actes des martyrs. Des Actes d'une valeur douteuse, mais dont le témoignage peut être accepté pour l'ensemble des faits, nomment deux *exceptores* qui se convertirent au christianisme, c'étaient Néon[11] et Eustrate[12].

A Tanger, un greffier, nommé Cassien entendant à l'audience condamner à mort un chrétien, envoya rouler à terre son stylet et son registre et protesta bruyamment. On lui coupa le cou quelques jours plus tard[13].

Les actes avaient une valeur absolue en justice; il importait donc de les mettre à l'abri des altérations. Les textes criminels appartenaient à l'*instrumentum provinciæ*, que nous appellerions aujourd'hui « les archives judiciaires ». Dès l'instant où le procès-verbal a été lu, dit Apulée, il est interdit d'y ajouter ou d'en retrancher quoi que ce soit, ne fût-ce qu'une lettre. La pièce doit être déposée aux archives[14]. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques nous apprennent que les chrétiens avaient fréquemment recours à l'*archivum proconsulis*[15]. Un passage d'Apollonius est ainsi conçu : « En ce qui regarde Alexandre, il faut que la vérité soit connue; cet homme a comparu devant Æmilius Frontinus, proconsul d'Asie, non pas comme chrétien, mais

[1] Baluze, *op. cit.*, p. 22. — [2] S. Optat, *Gesta collationis carthaginensis*, *P. L.*, t. XI, col. 1257. — [3] *Cod. Britann. 11880*, édit. Robinson, in-8°, Cambridge, 1891, et H. Usener, *Index scholarum. In universitate rhenana*, in-8°, Bonn, 1881, qui publie le texte du *ms. grec, n. 1470*, de la Bibliothèque nationale, fol. 128 v°. Sur le début de ces Actes voyez une lettre de Léon Renier et la réponse de Borghesi, *Œuvres de Borghesi*. in-4°, Paris, t. VIII, p. 615. — [4] Ruinart, *Acta sincera*, 1689, p. 216. — [5] Voy. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 141-168. — [6] Voy. les travaux de Carpentier, Tardif, Schmitz, Chatelain, Havet, sur les notes tironiennes. — [7] Voy. ABRÉVIATIONS, col. 155. — [8] *Digeste*, l. XL : *De testamento militis*, XXIX, 1. — [9] Combefis, *S. Patris nostri Asterii aliorumque orationes*, in-4°, Parisiis, 1648, p. 209; Labbe, *Concilia*, t. VII, col. 210 : *Concil. Nicæn. II*, actio IV, a° 787. — [10] *Acta SS. Maximi, Quintiliani, Dadæ*, 4, dans *Acta sanct.*, 13 avril. — [11] *Acta S. Speusippi*, 19, dans *Acta sanct.*, 17 janv. — [12] *Martyrium Eustratii*, 6, Surius, 12 décemb. Voyez NOTARII. — [13] *Passio S. Cassiani*, 1, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1731, p. 305. — [14] *Florid.*, l. IX. — [15] S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, c. LXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 359.

pour des vols commis, alors qu'il avait déjà apostasié. Ceux qui voudront s'instruire complètement de cette affaire n'ont qu'à recourir à l'ἀρχεῖον δημόσιον, aux archives publiques de la province d'Asie [1]. » On trouve des références analogues dans la biographie de saint Cyprien par Pontius [2], dans la *Passion* de saint Saturnin de Toulouse [3]. Eusèbe transcrit le procès-verbal même de la comparution de saint Denys d'Alexandrie [4]. Saint Augustin [5] et saint Jérôme [6] renvoient leurs contradicteurs aux archives proconsulaires. Saint Théodore d'Iconium dit que les Actes du martyre des saints Cyricus et Julitta sont autorisés par les pièces conservées à l'archive [7]. En dehors de quelques exceptions que nous signalerons, les *gesta* relatifs à la poursuite des chrétiens étaient l'objet des mêmes précautions et jouissaient des mêmes garanties que les autres pièces criminelles. Les fonctions des juges étant, sauf exception, annuelles [8], il arrivait qu'un magistrat se faisait communiquer les procès-verbaux rédigés sous son prédécesseur, afin de connaître les causes restées pendantes à la retraite de celui-ci. Nous voyons dans les Actes de saint Thyrse un magistrat lisant dans les *gesta* le détail des tortures infligées aux chrétiens [9]. Dans les Actes de saint Janvier on lit qu' « en visitant, selon l'usage, les villes de sa juridiction, Timothée se rendit à Pouzzoles. Il ordonna qu'on fît venir l'*officium*, et, quand les agents furent devant lui, il s'enquit auprès d'eux des jugements rendus par ceux qui l'avaient précédé. L'*officium* lui remit les *gesta* de tous les gouverneurs. Lorsqu'en les consultant il fut venu aux Actes des bienheureux martyrs Sossius, diacre de l'église de Misène, Proculus, diacre de la cité de Pouzzoles, Eutychès et Acutius, que le juge avait fait torturer, puis jeter en prison, il demanda aux *officiales* ce qui était advenu de ces hommes [10] ». Même mention dans la Passion de saint Quirin [11], de sainte Christine [12].

Il paraît probable qu'au dossier des *gesta* de chaque accusé était jointe l'instruction préliminaire [13]. Si la cause était renvoyée, les *gesta* étaient entérinés, comme on peut le voir dans les Actes de saint Acace, de saint Myron, de saint Paphnuce, de saint Clément d'Ancyre, ces trois derniers morceaux de valeur très faible, mais dont l'accord sur un point doit être noté.

Les Actes conservèrent leur valeur après la paix de l'Église. Ils rendirent alors un témoignage assez inattendu. En l'an 314, le 13e canon du concile d'Arles est ainsi libellé : *De his qui Scripturas sanctas tradidisse dicuntur, vel vasa dominica, vel nomina fratrum suorum, placuit nobis ut quicumque eorum ex Actis publicis fuerit detectus, non nudis verbis, ab ordine cleri amoveantur* [14]. Ce canon visait les *traditeurs* des livres saints et des livres liturgiques. En effet, sous le règne de Constantin on vit des évêques accusés d'avoir livré les vases sacrés. Saint Augustin nous a gardé le souvenir d'une cause dans laquelle, en l'an 320, un diacre africain nommé Nundinarius demanda qu'on produisît devant le consulaire Zénophile les actes de l'an 303 relatifs au chef d'accusation et qui étaient conservés dans les archives du greffe. Le consulaire ordonna que lecture en fût faite. *Nundinarius diaconus dixit : Legantur Acta. Zenophilus V. C. consularis Victori dixit : Legantur. Et dedit Nundinarius et exceptor recitavit* [15]. La lecture achevée, Zénophile, personnage clarissime, consulaire, dit : « Des actes et des pièces qui viennent d'être lus, il résulte que Sylvain est un *traditeur* [16]. » Un témoignage beaucoup plus tardif, celui de Lydus († 565), nous apprend que de son temps on pouvait consulter la série des actes judiciaires depuis le règne de Valens, c'est-à-dire depuis deux siècles, avec la même facilité que s'ils eussent été enregistrés de la veille [17]. Ce sont donc ces pièces de greffe qui sont devenues la base des écrits connus sous le nom d'*Acta martyrum*. Il nous reste à dire quelques mots de ces pièces.

Les *notarii* ou *exceptores* paraissent n'avoir pas été à l'abri de la légitime défiance de leurs supérieurs. Nous avons rapporté déjà le trait du proconsul Magnilien mettant en doute l'inscription par le scribe de tous les noms des accusés [18]. Cette surveillance était justifiée par des faits tels que ceux-ci :

On lit dans la Passion de saint Hiéron : « Ce que j'ai maintenant à dire vous affligera, autant que les saints eux-mêmes en ont été douloureusement frappés. L'un de leurs compagnons de combat nommé Victor avait faibli sous les premières tortures et il s'épouvantait de celles qui l'attendaient encore; il aborda en secret le *commentariensis* et fit humblement appel à sa pitié, le suppliant de rayer son nom des *acta* et de le délivrer; il lui offrait en récompense un petit fonds de terre qu'il possédait. Le *commentariensis* accepta, et, pendant une nuit il fit sortir Victor de prison [19]. » Cette inscription des noms des inculpés se trouve encore mentionnée ailleurs [20].

La vénalité des agents de l'*officium* était bien connue et exploitée ouvertement. Nous lisons dans une pièce authentique : « Nous, Pamphile, Marcien, Lysias, Agathocle... et tous les frères qui sont à Iconium, fidèles dans la vérité et d'un seul cœur dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous avons recherché ce qui s'est accompli en Pamphylie, à l'égard des martyrs; et comme il nous fallait rassembler tous les documents relatifs à leur confession, nous avons obtenu de transcrire ces documents, au prix de deux cents deniers payés à Sabaste, à l'un des *spiculatores* [21]. » Nous trouvons d'autres mentions du même genre [22] qui expliquent une mesure rapportée dans la Passion de saint Victor le Maure. « Anulinus, y est-il dit, fit saisir tous les *exceptores* qui se trouvaient dans le palais, afin de s'assurer qu'ils ne cacheraient aucune note, aucun écrit. Ces hommes jurèrent par les dieux et par le salut de l'empereur qu'ils ne détourneraient rien de semblable; tous les papiers furent apportés, et Anulinus les fit brûler en sa présence par la main de l'exécuteur. L'empereur approuva fort cette mesure [23]. » Quelquefois, pour plus de sûreté encore, le gouverneur interdit la sténographie du procès. Ce fut le cas lors du procès de saint Vincent de Saragosse. « L'ennemi, dit un contemporain, a voulu que rien ne restât de ce qui constatait sa défaite [24]. »

C'étaient là des mesures d'exception, car l'on voit le

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 476 sq. — [2] D. Ruinart, *Acta sincera*, 1731, p. 130. — [3] *Passio S. Saturnini*, 2, dans Ruinart, *Acta sinc.*, 1689, p. 110. — [4] *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 744 sq. — [5] *Contr. Cresconium*, l. III, c. LXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 539. — [6] *Adv. Rufinum*, l. II, c. III, *P. L.*, t. XXIII, col. 446. — [7] *Epist. Theodorici, ep. de passione SS. Quirici et Julittæ*, dans *Acta sanct.*, jun. t. III, p. 25. — [8] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 12. Cf. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques*, p. 6-11. — [9] *Acta S. Thyrsi*, c. VI, 31, dans *Acta sanct.*, 28 janv. — [10] *Acta S. Januarii*, 1, dans *Acta sanct.*, 6 septembre. — [11] *Passio S. Quirini*, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1731, p. 499. — [12] *Passio S. Christinæ*, 12 et 15, dans *Acta sanct.*, 24 juill. — [13] *Acta S. Marcelli*, 4, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1731, p. 303. — [14] *Concilium Arelatense, I*, anno 314, can. 13, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. II, col. 472. — [15] *Gesta apud Zenophilum, quibus Silvanum traditorem fuisse constat*, cf. *P. L.*, t. XI, col. 774 sq. — [16] S. Augustin, *Contr. Cresconium*, l. III, c. XXIX et LXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 512, 539; cf. *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 45, *P. L.*, t. XLIX, col. 273. — [17] *De magistratibus populi romani*, l. III, c. XXIX; cf. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, 1893, p. 7. — [18] *Acta SS. Maximi, Quintiliani, Dadæ*, 4, dans *Acta sanct.*, 13 avril. — [19] Bibliothèque nationale, *ms. 1020*, fol. 106, v°; cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 11. — [20] *Acta S. Adriani*, dans *Acta sanct.*, 8 sept. — [21] *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici*, préface, dans Ruinart, *loc. cit.*, éd. 1689, p. 457. — [22] *Vita et Passio S. Pontii*, 25, dans Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 33. — [23] *Acta S. Victoris mauri*, 6, dans *Acta sanct.*, 8 mai. — [24] *Passio S. Vincentii*, 1, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 389.

président ordonner, dès l'ouverture des débats, d'écrire ce qui va être dit [1] et nous savons par le Digeste [2] qu'il se faisait des expéditions de ces documents certifiés par le *commentariensis*. Toutefois, comme ces copies devenaient, croyait-on, entre les mains des chrétiens, une littérature révolutionnaire, l'État romain s'en alarma. Des Actes de martyrs, raconte Prudence [3], furent saisis aux mains des fidèles et détruits. Mais c'était une mesure inefficace, car à peine entre les mains des fidèles, ces récits étaient multipliés par la copie. Les Actes de saint Félix étaient regardés comme des reliques, au même titre que le sang des plaies du martyr [4].

Ce sont ces pièces officielles qui servaient de canevas aux *Passiones. Aggredior,* disent les Actes de saint Saturnin, *aggredior itaque cælestes pugnas novaque certamina gesta per fortissimos milites Christi, bellatores invictos, martyres gloriosos, aggredior, inquam, ex actis publicis scribere* [5]. Nous verrons plus loin les collections auxquelles cette coutume donna naissance.

Parmi les modes de conservation des *Acta* on ne peut omettre une mention qui se lit dans la lettre de l'Église de Smyrne à l'Église de Philadelphie touchant le martyre de saint Polycarpe. On y voit une recommandation identique à celle d'une épître de saint Paul : Μαθόντες οὖν ταῦτα, καὶ τοῖς ἐπέκεινα ἀδελφοῖς τὴν ἐπιστολὴν [6]. « Faites circuler cette lettre dans les Églises, après que vous l'aurez lue. » La lettre des Églises de Lyon et de Vienne est également adressée « aux frères des Églises d'Asie et de Phrygie » [7].

Dom Ruinart a pensé qu'il fallait attribuer à des chrétiens présents dans l'auditoire certains Actes dont nous possédons plusieurs copies n'offrant entre elles que de légères différences [8]. On trouve une preuve de ce fait; elle est contenue dans une pièce authentique contemporaine de la persécution de Licinius à Édesse [9]; encore pourrait-on y voir une copie prise à l'*archivum* : « Les notaires écrivaient tout ce qu'ils avaient entendu à l'audience... moi, Théophile, qui étais païen de naissance et qui ai confessé le Christ dans la suite, je me suis empressé de prendre copie des Actes de Habib, comme j'avais autrefois écrit les Actes des martyrs Gouria et Schamouna, ses compagnons. »

Nous ne pouvons négliger parmi les sources des *Acta* un fait qui se rapporte aux années qui suivirent la paix de l'Église. A Antioche, au moment où il allait consacrer une église en l'honneur des saints Théodore, le patriarche prit la parole : « Voici l'éloge du confesseur du Christ, glorieux amant du martyre, le saint père Théodore, archevêque d'Antioche, en l'honneur du Christ et des vaillants vainqueurs, Théodore, fils d'Anatole, et Théodore, maître de la milice, fils de Jean l'Égyptien, lequel a tué le grand dragon et conservé le fils de la veuve, et c'est pourquoi le nom du Christ a été exalté. Or, le saint patriarche a voulu lui-même, à cause de la dignité des martyrs, réciter cet *encomium* dans le sanctuaire de Théodore, fils d'Anatole, une grande foule de peuples étant assemblée dans l'église, au jour de la fête commémorative de Théodore, maître de la milice, qui a lieu au vingt du mois d'Epep au jour de la dédicace anniversaire de l'oratoire du fils d'Anatole, d'autant qu'on n'avait pas encore édifié celui du maître de la milice. Car alors on célébrait une sainte fête au sanctuaire du héros Anatole, en la paix du Christ. Ainsi soit! Amen [10] ! »

VI. Les notaires et la rédaction des acta martyrum. — Les textes qui viennent d'être rapportés ne font nulle part allusion à ces prétendues notes d'audience prises par les chrétiens dispersés dans l'auditoire et auxquelles le judicieux Ruinart recourait quand il se trouvait en présence de plusieurs récits d'un même épisode [11]. Si les chrétiens ont pris ces notes, s'il s'est trouvé parmi eux une corporation de *notarii* officiellement chargée de ce soin, le plus qu'on en puisse dire, c'est que nous n'en savons rien. Le *Liber pontificalis* rapporte cependant des faits qui méritent un instant d'attention. Le pape saint Clément aurait institué les notaires ecclésiastiques dans le but de recueillir les *Acta martyrum* [12]. Sous Antéros on fait allusion à l'existence d'un *archivum ecclesiæ* pour conserver les Actes [13] : Fabien, son successeur, institue sept sous-diacres pour surveiller les sept notaires [14]. L'existence de chrétiens notant les débats est prouvée par les Actes de saint Vincent de Saragosse, mais il y a loin de là à l'existence d'un groupe hiérarchique avec sa destination spéciale, comme celle des notaires de Rome. Les véritables fonctions des notaires ecclésiastiques sont mentionnées par le *Liber pontificalis* dans la notice du pape Jules (337-352). Ils étaient alors les tabellions de l'Église romaine et l'on fut bien aise sans doute, dans la corporation, de se faire une généalogie, aussi héroïque que la fonction le comportait, et qui aidât à expliquer le rang élevé des notaires dans la hiérarchie de cour [15]. Ce fut sans doute pour cette raison qu'on les représenta comme primitivement chargés d'une fonction dont le nom païen de *notarius* éveillait l'idée et on ajouta que, la paix venue, leur destination avait été changée [16]. Il faut en outre constater que de l'activité trois fois séculaire des notaires romains, il est demeuré fort peu de chose, alors que leur travail aurait dû doubler les chances que nous avions de lire les Actes des martyrs romains, mais cela a pu tenir à d'autres causes qui seront indiquées plus loin. Bornons-nous à mentionner ici une épitaphe dont le seul fragment qui nous reste réunit sur un espace très rapproché les mots *notaire* et *martyr*. Ce fragment nous semble antérieur à la paix de l'Église, mais nous ne prétendons pas entreprendre une restitution trop arbitraire pour n'être pas un peu tendancieuse.

uixi T ANNIS XVIII
NOTARIO
uiuas cu / *pax tibi cu* NMAPTVPIBVC [17]

Hic (Clemens) *fecit VII regiones et dividit notariis fidelibus ecclesiæ, qui gestas martyrum sollicite et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquireret* [18].

Hic (Anteros) *gestas martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondit* [19].

(Fabianus) *fecit VII subdiaconos qui septem notariis imminerent ut gestas martyrum* [*in integro*, edit. altera] *fideliter colligerent* [20].

[1] *Passio S. Mariæ*, 4, dans Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 27. — [2] *Digeste*, l. XLV, 7; *De jure fisci*, l. XLIX, tit. XIV, in-4°, Berolini, 1877. — [3] *Peristephanon*, I, *Sanct. Henet. et Celed.*, v. 75-78, *P. L.*, t. LX, col. 288. — [4] *Passio sancti Felicis*, dans *Acta sanct.*, 1er août. — [5] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 4, note 4. — [6] *Martyrium Polycarpi*, 20, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-8°, Ratisbonæ, 1859, p. 90. — [7] *Epist.*, I, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 109. — [8] Voy. plus bas : *Les notaires et la rédaction des* Acta. — [9] W. Cureton, *Ancient syriac-documents*, in-4°, London, 1864, p. 72 sq. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 127 sq. — [10] Zoëga, *Catalogue de la bibliothèque Borgia*, in-fol., Romæ, 1810, *cod.* XXXVI, p. 56. Cf. Pitra, *Études sur la coll. des actes des saints*, in-8°, Paris, 1850, préf., p. XLVI sq. — [11] *Admonitio in Acta martyrum scillitanorum*, dans *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 79. — [12] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 123. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 147. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 148. — [15] *Ibid.*, t. I, p. 148, note 3. — [16] Voy. le *Constitutum Silvestri* et *Liber pontif.*, t. I, préf., p. C-CI; J. Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1715, t. I, p. 290. — [17] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2858. J. Wilpert, *Drei altchristliche Epitaphfragmente*, dans A. de Waal, *Archäologische Ehrengabe zu De Rossi*, in-4°, Roma, 1892, p. 389. — [18] *Liber pontif.* éd. Duchesne t. I, p. 123. — [19] *Ibid.*, p. 147. — [20] *Ibid.*, p. 148, et Introd., p. C-CI.

Le petit nombre d'*Acta* romains peut trouver son explication dans l'usage liturgique local. Tandis qu'en Afrique [1], en Gaule [2], à Milan [3], la lecture des Actes fait partie de la liturgie, à Rome, nous savons par une lettre de saint Grégoire le Grand à Eulogius, patriarche d'Alexandrie, en 598, que non seulement la lecture, mais l'existence des Passions était à peu près ignorée à la fin du VIe siècle. *Præter illa enim quæ in Eusebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur, nulla in archivo huius ecclesiæ vel in Romanæ urbis bibliothecis esse cognovi, nisi pauca quædam in unius codicis volumine collecta; nos autem pæne omnium martyrum, distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemnia agimus. Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur* [4]. Un document romain de date incertaine mais qui n'est pas antérieur à saint Grégoire, déclare que la lecture des *Acta martyrum* était interdite à Rome, dans les réunions du culte : *Secundum antiquam consuetudinem, singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur* [5].

Il s'agissait ici de tout l'office, mais cette rigueur ne se soutint pas. Lors de la constitution de l'office de matines, on donna aux *Acta* une place parmi les lectures. Il se pourrait qu'on eût une allusion à cette coutume dans une phrase du pape Hadrien (794) : *Passiones sanctorum martyrum sancti canones censuerunt ut liceat eas etiam in ecclesia legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur* [6]. « Les saints canons mentionnés ici sont ceux de l'église d'Afrique, introduits au VIe siècle par Denys le Petit dans son *codex canonum*, qui était encore employé à Rome au temps du pape Hadrien. Nous avons du reste, une preuve directe de l'introduction des *Passiones martyrum* dans les lectures de l'office de nuit, dès le VIIIe siècle, au moins. A la fin du manuscrit *Parisin. 3836*, du VIIIe siècle, en écriture minuscule, on trouve un *Ordo canonis decantandi in ecclesia sancti Petri*, où, après avoir indiqué la distribution de l'Écriture sainte entre les diverses parties de l'année liturgique, on ajoute que *tractatus* (les homélies) *prout ordo poscit, passiones* (*passionis* cod.) *martyrum et vite Patrum catholicorum leguntur*. Cet *Ordo* est d'une autre écriture que celle de la collection canonique qui remplit tout le manuscrit, mais il a été écrit, comme le reste, au VIIIe siècle [7]. »

A cette catégorie des notaires ecclésiastiques on peut rattacher sans effort, comme également problématique, le premier martyrologiste, qui ne serait autre que Julius Africanus. Celui-ci, au dire d'une pièce fort tardive, la *Passio Symphorosæ* [8], serait venu visiter l'Église de Rome et y aurait compilé un recueil spécial des Actes des martyrs de Rome et de l'Italie qui aurait passé en entier dans l'ouvrage d'Eusèbe. Cette affirmation n'a pour elle aucune preuve et a été à juste titre négligée par D. Ruinart, par les Bollandistes et par Tillemont. Si nous la mentionnons ici, c'est que depuis la découverte de l'épitaphe d'Abercius, il faut se montrer très circonspect avant de repousser un texte légendaire dans son entier. On trouvera dans la *Dissertation sur les anciennes collections hagiographiques* [9] de dom Pitra l'énumération de plusieurs textes d'une haute antiquité, mais malheureusement apocryphes, et qui, faute de mieux, témoignent du souci des temps qui suivirent pour créer aux Actes une fabuleuse autorité.

VII. DE QUELQUES ALTÉRATIONS. — Il ne paraît pas possible d'entreprendre le catalogue des erreurs dont fourmillent les Actes des martyrs, et ce catalogue fût-il achevé, ne servirait pas probablement à résoudre tous les problèmes critiques, historiques, philologiques, que soulève cette classe de textes, mais il nous offrirait une documentation intéressante et nouvelle pour l'histoire de la supercherie.

Certaines pièces ont, semble-t-il, attiré plus que d'autres l'attention des hagiographes du moyen âge. Ils n'ont rien omis de ce qui pouvait y ajouter de l'ornement. Heureusement l'inintelligence que les hommes de ce temps avaient du passé les fit tomber dans des fautes si grossières, qu'il est devenu relativement facile de les signaler. Cette ignorance reparaît la même dans presque toutes les fraudes et les naïvetés des scribes, parce qu'elle avait pour fondement une erreur philosophique universelle. La loi de l'évolution historique n'était ni connue, ni soupçonnée; dès lors, le plus lointain passé apparaissait sur le même plan que les événements présents : nulle perspective, partant nul souci d'archéologie, nulle vérité. Les proconsuls ressemblent, à s'y méprendre, aux chefs francs, vandales, lombards ou wisigoths. Les empereurs gardent à grand'peine un nom latin, mais il n'y a pas de confusion qu'on ne fasse entre eux tous. Quelques noms surnagent qui fourniront, sous leur forme estropiée, le tyran indispensable au thème du récit.

Les circonstances contribuèrent singulièrement à cet état de choses. L'acharnement déployé par l'administration impériale au temps de Dioclétien était venu à bout de détruire un grand nombre d'archives ecclésiastiques [10]. Dans certaines provinces, en Afrique, par exemple, où les Actes faisaient partie des lectures liturgiques, il fallut pourvoir, comme on l'a dit, à la réfection des archives dévastées [11]. On fit appel aux souvenirs, aux traditions orales. Il en résulta, jusque dans les pièces sincères, une bigarrure de choses antiques et de choses nouvelles dont le départ ne commence à se faire que depuis un demi-siècle. Lorsqu'on entreprit cette refonte des histoires locales, on s'occupa assez peu du nom des dignités anciennes, ainsi le titre de *consularis* remplaça celui de *proconsul* [12], quoique ce terme n'eût pris l'acception de *gouverneur* qu'on lui donnait que depuis la paix de l'Église [13]. On ne s'inquiéta guère plus des noms propres. Il y eut des noms consacrés pour le type du proconsul persécuteur, comme furent Rictiovarus et Anulinus. Ce dernier surtout devint presque le nom de

[1] Hardouin, *Concilia*, t. I, p. 886; Mansi, *Conc. ampl. coll.* (can. 36), t. III, p. 924. — [2] Mabillon, *De liturgia gallicana*, c. V, 7, in-4°, Parisiis, 1685, t. I, p. 39. — [3] *Paléographie musicale*, in-4°, Solesmes, 1897, t. V, p. 200 sq. — [4] Jaffé, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad an. MCXCVIII*, in-4°, Lipsiæ, 1885, n. 1517. — [5] Thiel, *Epistulæ rom. pontificum*, in-8°, Leipzig, 1872, t. I, p. 458. — [6] *Epist. ad Carolum Magnum*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1284. — [7] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, Introd., p. CI, note 2. — [8] Surius, 18 juill. Cf. Pitra, *infr. cit.* — [9] Pitra, *Étude sur la collection des Actes des saints*, in-8°, Paris, 1850, p. VIII sq. — [10] Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, II, *P. G.*, t. XX, col. 744 sq.; S. August., *Contr. Crescon.*, III, XXIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 512; *Gesta purgationis Felicis, Gesta apud Zenophilum*, *P. L.*, t. XI, col. 1257 sq. — [11] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 25; Van den Gheyn, *Acta martyrum*, dans le *Diction. de théologie catholique*, t. I, in-4°, Paris, 1898. — [12] *Acta S. Agathæ*, 1, dans *Acta sanct.*, 5 févr.; *Passio SS. Vitalis et Valeriæ*, 1, dans *Acta sanct.*, 18 avr.; *Acta S. Getulii*, 6, dans *Acta sanct.*, 10 juin; *Acta S. Montani, militis*, 15, dans *Acta sanct.*, 17 juin; *Epist. de SS. Gervasio et Protasio*, 19, dans *Acta sanct.*, 19 juin; *Acta S. Juliani Arimin.*, 1, dans *Acta sanct.*, 22 juin; *Acta S. Hyacinthi*, 1, dans *Acta sanct.*, 26 juill.; *Acta S. Secundiani*, 2, dans *Acta sanct.*, 9 août; *Passio S. Juliani*, 1, dans *Acta sanct.*, 28 août; *Martyrium S. Cæsarii*, dans Surius, 1 nov.; *Vita S. Olympiadis*, dans Surius, 2 décemb.; *Historia S. Luciæ*, dans Surius, 13 décemb. — [13] C'est le titre que porte le magistrat jugeant, vers 370, dans un procès criminel relaté par saint Jérôme, *Epist. ad Innocentium*. On n'a pas trouvé de gouverneurs dénommés *consulares* avant Zénophile, qui siégea en 320 dans l'affaire de Sylvain le traditeur, Augustin, *Contr. Crescon.*, III, XXIX; IV, LVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 512, 583 sq. Cf. L. Renier, *Mélanges d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1854, p. 57; E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 25, note 3.

l'emploi. On le retrouve partout et toujours, à Lucques, à Milan, à Ancône; sous Néron, sous Valérien, Gallien, Maximien, Dioclétien[1]. En réalité, Anulinus était un personnage de date assez récente pour que sa personne et son administration en Afrique, sous Dioclétien[2], eussent laissé des souvenirs chez les hommes qui reconstituèrent les archives chrétiennes.

Certaines pièces ont été calquées sur d'autres, alors en possession de la faveur. C'est le cas pour les Actes de saint Tatien Dulas[3], dont le rédacteur a suivi le récit des Actes des saints Tarachus, Probus et Andronicus[4], pièce recommandable qui a inspiré en outre l'auteur des Actes de saint Calliope[5]. Les Actes de Tarachus et de ses compagnons nous apprennent que ce fut en Cilicie, devant le gouverneur Maxime, assisté des agents du tribunal, le centurion Démétrius, le corniculaire Atha se, le *commentariensis* Pégase, que comparurent les martyrs dont il se faisait suivre pendant une tournée judiciaire; un des interrogatoires a lieu à Tarse. Le martyr Andronicus est jeté tout sanglant dans un cachot après la torture. Défense est faite de lui donner aucun secours. A l'audience suivante, les plaies étaient guéries; le juge dit alors : « Mauvais soldats, n'avais-je pas défendu qu'on l'approchât et que l'on pansât ses blessures? » Le *commentariensis* Pégase proteste que nul n'est entré dans la prison. Enfin on introduit de force dans la bouche d'un troisième martyr des *idolothyta*. Comparons les Actes de Tatien Dulas. Ils rapportent que ce fut en Cilicie, devant le gouverneur Maxime, assisté des agents du tribunal, Démétrius le centurion, Athanase le corniculaire, Pégase le *commentariensis*, que comparut le martyr dont le gouverneur se faisait suivre pendant une tournée judiciaire. A Tarse eut lieu un interrogatoire suivi de la question après laquelle le martyr est mis au cachot et défense est faite de lui donner aucun secours. Lorsqu'il reparaît à l'audience suivante, les plaies sont guéries, le juge voyant cela accuse les appariteurs d'avoir soigné le prisonnier, mais le *commentariensis* Pégase proteste que nul n'est entré dans la prison. Enfin, on emploie à l'égard de Tatien la violence afin de faire pénétrer dans sa bouche les *idolothyta*. « Je fatiguerais le lecteur, dit Edmond Le Blant, à lui montrer par le détail d'autres traits communs que je relève dans les textes hagiographiques : le dénouement merveilleux des Actes apocryphes de sainte Thècle, introduit dans l'histoire de sainte Marie, que tant d'autres particularités recommandent[6], un même paragraphe de l'interrogatoire inséré dans les *Acta S. Nestorii* et dans le *Martyrium S. Theodori tyronis*[7], une identité presque absolue entre les Actes grecs de saint Hermias et ceux des saints Victor et Corona[8]. »

La tendance ordinaire des rédacteurs de seconde main a été de développer le document. Nous n'avons pas à donner de ce fait un autre exemple que celui qui a paru typique à De Rossi et Le Blant[9]. Il s'agit de la passion de sainte Cécile d'après :

Les manuscrits antiques.	*Les manuscrits récents.*
Almachius Cæciliam sibi præsentari præcepit, quam interrogans ait : Quod tibi nomen est ?	Almachius *præfectus sanctam* Cæciliam sibi præsentari jubet. Quam interrogans ait : « Quod tibi nomen est, *puella?* »
Respondit : Cæcilia.	Respondit: « Cæcilia, *sed apud homines; quod autem illustrius est, christiana sum.* »
Almachius dixit : Cuius conditionis es ?	Almachius dixit : « Cuius conditionis es ? »
Cæcilia respondit : Ingenua, nobilis, clarissima.	Cæcilia respondit : « *Civis romana illustris ac nobilis.* »
Almachius dixit : Ego te de religione interrogo.	Almachius dixit : « Ego te de religione interrogo, *nam de nativitate scimus te nobilem.* »

Il faut mentionner aussi les altérations qui sont le fait de l'ignorance. Un traducteur trouvant l'expression *secundos* au sens de tutélaire, traduit par le mot δευτέρους, comme s'il avait devant lui un nom de nombre[10], sans s'inquiéter de l'ineptie de la phrase ainsi obtenue.

Il reste à rappeler enfin les altérations plus regrettables qui, sous prétexte de rendre honneur aux saints, leur ont composé une gloire imaginaire. Certaines liturgies anciennes, notamment certains bréviaires, n'ont malheureusement pas exercé à l'endroit de ces compositions le sévère contrôle auquel on les a soumises de nos jours[11].

On trouve dans les manuscrits gothiques de Tolède une hymne destinée à célébrer le martyre de sainte Marciana. La jeune femme est exposée aux bêtes :

Leo percurrit percitus
Adoratur veniens
Non comesturus virginem[12].

Si l'on se reporte au texte de la Passion de la sainte, on lit, au lieu de *adoraturus*, le mot *odoratus : Dimissus est leo ferocissimus qui cum magno impetu veniens erectas manus in puellæ pectus imposuit : sanctum martyris corpus odoratus, eam ultra non contigit*[13].

Dans certains cas même, il y a eu transposition des mythes païens jusque dans le domaine des légendes chrétiennes. Il en existe quelques exemples tout à fait certains; c'est ainsi que Barlaam et Joasaph[14] sont dérivés de la légende de Bouddha et pseudo-Alban du mythe

[1] *Acta S. Victoris mauri*, 2, dans *Acta sanct.*, 8 mai; *Acta SS. Peregrini, Herculanis*, 3; dans *Acta sanct.*, 16 mai; *Acta SS. Paulini, Severi*, 13, 17, dans *Acta sanct.*. 12 juill.; *Mart. SS. Nazarii et Celsi*, 7, dans *Act. sanct.*, 28 juill.; *Passio S. Firmi et Rustici*; Maffei, *Istoria diplomatica che serve d'introduzione all'arte critica in tal materia con documenti che rimangono in papiro egizio ett. Mantova*, in-4°, 1727, p. 305. — [2] S. Optat, *De schism. donatis*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. XI, col. 1018. Cf. *Acta S. Felicis, ep. et m.*, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 356; *Acta S. Crispinæ mart.*, *Ibid.*, p. 449; *Acta S. Manuarii*, 4, dans *Acta sanct.*, 10 juin; Ado, *Martyrologium*, 30 juillet. — [3] *Acta S. Tatiani Dulæ*, 7, dans *Acta sanct.*, 15 juin. — [4] *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici*, dans Ruinart, *Acta sinc.*, 1689, p. 457. — [5] *Acta S. Calliope*, dans *Acta sanct.*, 7 avril. Cf. *Acta S. Longini*, 2, dans *Acta sanct.*, 15 mars, et Le Blant, *loc. cit.*, p. 31 sq. — [6] Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 28; Grabe, *Spicilegium sanct. Patrum et hereticorum sec. I-III, gr. lat., cum notis*, in-8°, Oxonii, 1698, t. I, p. 119; E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 63; — [7] Surius, 9 nov., *Acta sanct.*, 26 fév. — [8] *Acta sanct.*, 12, 31 mai; E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 28, 30. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. XXXIV; E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 28 sq. Sur la valeur de cette pièce, voyez *Tübing. Quartalschrift*, avril 1902. — [10] Ruinart, *Acta sincera*, p. 546; *Cod. gr. 1452*, de la Biblioth. nationale, fol. 151 v°. Cf. E. Le Blant. *loc. cit.*, p. 24. — [11] A. de Roskovány, *Cœlibatus et breviarium*, in-8°, Budapesth, 1861 sq., t. V, p. 532 sq., donne un résumé des *Acta et scripta autographa in sacra congregatione particulari a Benedicto XIV deputata pro reformatione Breviarii romani a. 1741* (Biblioth. Corsini, *mss. n. 361, 362, 363*). Sur l'histoire de cette *onesta corezione del breviario* (Lettre de Benoit XIV à Peggi, 13 août 1765), voyez P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1893, p. 266-323; D. Germain Morin, *Les leçons apocryphes du bréviaire romain*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, p. 270-280; D. Suitbert Bäumer, *Geschichte des Breviers*, in-8°, Freiburg im Brisgau, 1895, appendice IV *b.* : *Die aus Apocryphen entnommenen Lectiones des römischen Breviers*. p. 623-630; *Analecta bollandiana*, 1895, t. XIX, p. 347-351. Voyez enfin sur la position tout récemment prise par la cour romaine sur ces réformes, A. Houtin, *La controverse de l'apostolicite des Églises de France*, 2e édit., in-8°, Paris, 1901, p. 33, et *Rassegna gregoriana*, Rome, janvier 1903. — [12] Lorenzana, *Breviarium gothicum, Sanctorale secundum regulam beatissimi Isidori*, p. CCLVIII, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1149. Cf. E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 30, note 4. — [13] *Acta S. Marcianæ*, 5, dans *Acta sanct.*, 9 janvier. — [14] E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, in-8°, Munchen, 1893; Van den Gheyn, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. II, à ce mot.

d'Œdipe[1]. D'autres récits ne laissent même pas la ressource de retrouver une date et un nom sous l'abondante végétation de merveilles dont ils se composent[2].

VIII. DES ANCIENNES COLLECTIONS D'ACTES DES MARTYRS. — On peut conclure à l'existence des collections embryonnaires d'après quelques faits de la plus haute antiquité. La communication entre Églises des pièces concernant le martyre de leurs membres et la prescription d'en tirer copie implique un recueil lentement formé. Cette coutume paraît avoir existé dans quelques églises d'Asie; peut-être Eusèbe aura-t-il composé sa première collection d'après un ouvrage de cette nature qu'aurait possédé la bibliothèque de Césarée. Cette coutume des lettres encycliques était très répandue en Orient; on en voit la mise en pratique dans des pièces que l'on voudrait de meilleure note : les Actes de saint André, de saint Théodore, de saint Cyr, de saint Saba, de sainte Apollonie en rendent témoignage pour les églises d'Achaïe, de Smyrne, d'Iconium, de Gothie, d'Antioche et d'Alexandrie[3].

Le prix qu'on attachait à la possession du récit authentique du combat des martyrs[4] et l'usage qui s'introduisait de les lire à jour fixe, imposaient l'adoption d'un classement qui dut inspirer les premiers essais de collection martyrologique. Eusèbe de Césarée entreprit un premier travail en ce sens dans sa Συναγωγὴ τῶν μαρτυρίων ἀρχαίων, Collection des anciens martyrs[5]. Cet écrit n'a pas été retrouvé, mais nous savons par le propre témoignage d'Eusèbe qu'il y avait inséré la lettre des martyrs de Lyon au pape Éleuthère et l'histoire entière de leur martyre. Les Actes de saint Apollonius et son discours au Sénat, les Actes de Pionius, Carpus, Papyle[6]. Quelques autres pièces paraissent également avoir tait partie de ce recueil[7] qui a été bien connu des anciens. Ce qu'ils en ont dit de plus clair se trouve dans un texte de la vie de saint Silvestre : Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν παραλέλοιπεν ἑκατέρου ταῦτα εἰπεῖν, ἅπερ ἐν ἄλλοις συντάγμασιν ἔφρασεν. Ἐνέθεικα γὰρ ἐν κα' λόγοις τὰ παθήματα σχεδὸν τῶν ἐν πάσαις ταῖς ἐπαρχίαις ἀθλησάντων μαρτύρων καὶ ἐπισκόπων καὶ ὁμολογητῶν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ γυναικῶν παρθένων ὅσα ἀνδρείῳ φρονήματι διὰ τὸν δεσπότην ἠγωνίσαντο Χριστὸν ἀνεγράψατο[8]. « Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe Pamphile a passé sous silence ce qu'il avait rapporté dans d'autres ouvrages. Il a raconté en effet en vingt et un livres les souffrances de presque tous les martyrs, les évêqueset les confesseurs de la foi qui ont combattu dans les diverses provinces; il a écrit en particulier tous les combats que, par la grâce du Christ, leur maître, des vierges ont livrés avec un courage viril, malgré leur sexe. » C'est ce que nous savons de plus certain sur le recueil d'Eusèbe, bien qu'on ait tenté récemment de suppléer à ce silence par d'ingénieux rapprochements[9].

Saint Jérôme a connu le recueil, semble-t-il, de même que l'anonyme ou les membres du groupe littéraire d'où sont sorties les *Vitæ Patrum*. Au VIe siècle, ainsi que nous l'avons déjà dit, le patriarche d'Alexandrie Euloge demanda au pape Grégoire Ier de lui en faire parvenir, de Rome, un exemplaire. Mais ce fut inutilement : *Præter illa enim quæ in ejusdem Eusebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur, nulla in archivo huius nostræ ecclesiæ, vel in Romanæ urbis bibliothecis esse cognovi, nisi pauca quædam in unius codicis volumine collecta*[10].

On s'explique assez facilement la disparition du recueil d'Eusèbe en Orient à cause de la « concurrence » que lui firent les collections similaires, mais d'un intérêt plus poignant, puisqu'elles donnaient le récit des martyrs des persécutions récentes et locales.

I. PALESTINE. — Eusèbe composa un deuxième recueil connu sous le nom de Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, *Sur les martyrs de Palestine*[11]. Cet ouvrage rapportait les exécutions dont Eusèbe avait été le témoin de 303 à 310, à Césarée; l'autre recueil était une collection de martyres antérieurs à la persécution de Dioclétien. En plusieurs endroits de son *Histoire ecclésiastique,* Eusèbe renvoie à sa *Collection sur les anciens martyrs,* qui devait contenir, entre autres pièces, les Passions de saint Polycarpe, de saint Pothin, d'Apollonius et d'autres écrits du IIe siècle[12]. La *Collection* d'Eusèbe a servi à établir un document hagiographique fort précieux, le martyrologe d'Asie Mineure qui nous est parvenu dans une traduction syriaque très abrégée, par un manuscrit daté de l'an 412[13]. Ce texte est dans un rapport évident[14] avec le *Martyrologe hiéronymien* qui appartient à l'histoire des collections par un lien moins ténu que les martyrologes tels que nous les lisons ordinairement avec leurs notices réduites à quelques mots.

A vrai dire, on ne connaît qu'un seul manuscrit martyrologique hiéronymien offrant des notices historiques étendues sur les martyrs[15]. Les indications qui accompagnent le nom du saint sont empruntées aux Actes, elles font partie de la rédaction originale. Dans son état actuel

[1] *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecæ regiæ bruxellensis,* in-8°, Bruxelles, t. II, p. 444-455; *Bibliotheca hagiogr. lat.,* p. 34. Cf. Haupt, dans les *Monatsberichte der königl. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin,* in-4°, 1860, p. 241-255. Voyez Van den Gheyn, *Acta Sanctorum,* dans le *Dict. de théolog. catholique,* t. I, p. 322. — [2] Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges,* dans la *Rev. archéol.*, 1876, t. XXXII, p. 196 sq., 372 sq. et pl. XVIII; 1877, t. XXXIII, p. 23. Cf. H. Thurston, dans *The Month,* avril 1892. — [3] Pitra, *loc. cit.,* p. XII. Cf. Binterim, *Kalendarium e codice Assindiensi eruit ac ad illustrandam historiam SS. Ursulæ et sociarum singulari comment. et præf. instruxit,* in-8°, Coloniæ ad Rhenum, 1824. — [4] S. Cypriani, *Epist.*, XXXVII, *P. L.,* t. IV, col. 336. — [5] Cureton, *History of the martyrs of Palestine,* in-8°, London, 1861; Eusèbe, *Hist. eccl.,* suppl. au l. VIII, *P. G.,* t. XX, col. 1457; B. Violet, *Die palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Cæsarea*, dans les *Texte und Untersuchungen,* in-8°, Leipzig, 1895, t. XIV, p. 4; Viteau, *De Eusebi Cæsariensis duplici opusculo,* Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων in-8°, Paris, 1893; *La fin perdue des martyrs de Palestine,* dans le *Compte rendu du troisième congrès international des savants catholiques à Bruxelles,* 1895; E. Preuschen, dans A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 809-811, *Analecta Bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 113-139. — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, procem. et c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 405 sq. et 440, l. IV, c. XV, *P. G.,* t. XX, col. 340 sq. — [7] R. Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés,* in-4°, Paris, 1729, t. IV, p. 342; *Acta sanct.,* jun. t. I, p. 420. — [8] *Vita S. Silvestri,* dans Combefis, *Illustrium Christimartyrum triumpha,* in-fol., Paris, 1660, p. 258. — [9] Preuschen, *loc. cit.* — [10] S. Grégoire, *Epist.*, VIII, 29, *P. L.*, t. LXXVII, col. 930-931. — [11] Mancini Auguste, *Sul De martyribus Palæstinæ di Eusebio di Cesarea,* dans *Studi italiani di filologia classica,* 1897, t. V, p. 357-368. — [12] Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. IV, c. XV; l. V, préface, 2, *P. G.,* t. XX, col. 440, 405, 433; Combefis, *loc. cit.,* p. 258. — [13] *Cod. add. 12150.* Wright, dans le *Journal of sacred literature*, 1865-1866, t. VIII, p. 45 sq., publié de nouveau par De Rossi et Duchesne dans leur préface au *Martyrologium hieronymianum* (*Acta sanct.,* novembr. t. II, 1894). Voyez aussi L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien,* in-8°, Rome, 1885, p. 9 sq. Les deux éditeurs ont publié parallèlement le syriaque et le latin et restitué par conjecture le grec. — [14] V. De Buck, *Acta sanct.*, octobr. t. XII, p. 185. Voyez aussi du même auteur : *Recherches sur les calendriers ecclésiastiques,* dans De Backer, *Bibl. des écrivains de la Cie de Jésus*, in-4°, Paris, 1891, t. III, col. 383-386; H.-E. Stevenson, *Studi in Italia*, a. 1879, p. 439, 458; De Rossi, dans le *Bullettino di arch. crist.*, 1878, p. 102; Duchesne, *Les sources* etc., p. 10 sq.; A. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung,* 1887, t. XIII, p. 350; P. Batiffol, *La littérature grecque,* in-12, Paris, 1897, p. 229 sq.; Egli, *Martyrien und Martyrologien ältester Zeit.*, gr. in-8°, Zurich, 1887; *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie,* t. XXXIV, p. 273-93; De Rossi et L. Duchesne, *Martyr. hierony., loc. cit.* — [15] *Cod. Vaticanus 238* (olim *Laureshamensis*, VIII-IX s.); Stevenson, dans le *Bull. di archeol. crist.*, 1882, p. 109; De Rossi et Duchesne, *loc. cit.*, p. X-XI; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Eccl. lit.* préface, p. LXXXI, où l'on rapproche le texte des notices du *cod. lauresham.* de la rédaction du martyrologe romain actuel.

le fragment que l'on possède comprend quinze jours; l'on y relève quatre notices historiques. Ces brèves notices servaient sans doute de lecture ascétique dans les monastères. Elles expliquent le conseil donné par Cassiodore aux religieux, « de lire les Passions des martyrs qui ont germé par toute la terre, et particulièrement dans la lettre de saint Jérôme à Chromace et à Héliodore, » qui ne peut être que le recueil même auquel elle sert d'introduction. Ainsi la lecture visée par Cassiodore serait celle des notices empruntées aux Actes des martyrs et insérées dans ce recueil[1]. Peut-être aussi existait-il un livre liturgique spécial, une sorte de martyrologe lectionnaire, au moins dans certaines églises. Adon, archevêque de Vienne (au milieu du IXe siècle), rassembla partout où il put les atteindre les Actes des martyrs dont il tirait un court résumé pour l'insérer dans la compilation martyrologique qui porte son nom. Cette pratique semble nous mettre sur la trace d'un livre liturgique composé suivant la même ordonnance que le martyrologe et comprenant le texte intégral des Actes dont le martyrologe ne donnait qu'un abrégé. Cette conjecture s'appuie sur un feuillet détaché d'un manuscrit du XIe siècle portant au recto le calendrier d'une église, et au verso la notice qui suit : « Que celui qui s'appliquera à lire les Vies ou les Passions des saints dont nous avons tracé les noms à la page précédente, sache que ce n'est pas sans raison qu'on les répète ici. Ici, en effet, ils occupent la place qui leur est due d'après leur rang dans le calendrier au jour de leur *natale*. Ailleurs, au contraire, ils sont le plus souvent entremêlés, suivant qu'ils sont pris dans des exemplaires différents, rassemblés de tous côtés[2]. » Cette indication paraît avoir son commentaire naturel dans une formule, souvent répétée, du martyrologe hiéronymien; par exemple : Fête de saint Plat, *dont on conserve les Actes*[3]. Cette dernière phrase paraît être un renvoi à une collection distincte, tout comme dans le *Lectionnaire gallican,* parmi les lectures du deuxième jour des Rogations, à none, on lit : *Liber Judith — usque in finem — postea Evangelium,* et le troisième jour, à none : *Liber Hester — usque in finem — postea Evangelium,* ce qui renvoyait à des recueils spéciaux[4].

II. ARMÉNIE — La nation presque entière était devenue chrétienne au IVe siècle, peu après la conversion de son roi Tiridate. A cet événement se rapporte l'épisode des martyres rhipsimiennes[5] dont Agathangelos a écrit l'histoire[6] et pour lesquelles on a multiplié les témoignages d'honneur dans la liturgie arménienne[7]. Il s'en faut cependant que tout soit bien assuré dans cette histoire. Le plus favorable qu'on en puisse dire c'est que Grégoire l'Illuminateur en a connu quelque chose et après lui Moïse de Khorène qui y a trouvé le sujet d'une homélie[8]. Peut-être cette légende n'est-elle qu'un dédoublement du récit du martyre de Valéria, veuve de Galère[9].

En Arménie, la liturgie et l'hagiologie remontent probablement au temps de saint Grégoire l'Illuminateur, consacré patriarche en 302[10]. Sous l'influence de ce grand homme et de plusieurs esprits distingués qui continuèrent son œuvre, la liturgie arménienne fut réglementée; elle eut des homélies et des offices pour la fête des saints dont le culte préoccupait spécialement l'attention du patriarche Giaout, collaborateur de Mezrop. Ce fut vers ce temps (ve siècle) qu'Elisha Vartabied, surnommé le Xénophon arménien, écrivit l'histoire de la persécution de Vartane. Au VIIIe siècle, Kabich, abbé du monastère d'Adon, traduisit du syriaque les Vies des martyrs; sa compilation est connue sous le nom d'*Asmawurk.*

Nous allons indiquer ici, d'après la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* par Victor Langlois[11], divers passages des historiens ou des chroniques qui appartiennent au sujet de cette dissertation.

T. I. Agathange, *Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur.* C. IV : Par quels supplices Tiridate s'efforce de vaincre la constance de Grégoire, p. 129-133; c. V, VII : L'épisode des saintes rhipsimiennes, p. 136-149.

Faustus de Byzance, *Bibliothèque historique en quatre livres.* L. III, c. XII : De quelle manière [le patriarche Iousig] fut tué par le roi Diran, p. 222-223; c. XIV : Comment [le grand archevêque Daniel] réprimanda le roi Diran qui, pour se venger, le fit mourir, p. 224-227; l. IV, c. XVI : Massacre de soixante-dix serviteurs de Dieu, par ordre de Sapor, p. 255; c. XVII. Sapor, roi des Perses, persécute les chrétiens, p. 256; c. LVI; Martyre du prêtre Zouith, en Perse, p. 275-276; l. V, c. XXIV : Comment le saint et grand pontife Nersès fut tué par le roi Bab, p. 290-291.

T. II. Vie de saint Nersès, p. 21-44.

Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie.* L. III, c. XIV : Martyre de saint Iousig et de Daniel, p. 139; c. XXXVIII : Bab donne un breuvage empoisonné à saint Nersès qui termine ainsi sa vie, p. 153;

Élisée Vartabed, *Histoire de Vartan et de la guerre des Arméniens. Passim,* et principalement du c. VIII jusqu'à la fin p. 183-251.

Lazare de Pharbe, *Histoire d'Arménie.* C. XXXV : Martyre des Vartaniens, p. 298; c. XXXVI : Noms de martyrs avec leur nombre, p. 298; c. XXXVII : Martyre de Hémaïag, frère de Vartan, p. 299; c. XLIII : Noms des prisonniers, p. 306; c. XLIV : Martyre du prêtre Samuël et du diacre Abraham, p. 307; c. XLV : Martyre de Thatig, évêque de Passère, p. 307 : c. XLVI-XLIX. Martyre des Léontiens, p. 307-317.

III. MÉSOPOTAMIE OCCIDENTALE. — La persécution qui eut lieu dans l'Osrhoène sous l'un des Abgars, n'a laissé qu'un souvenir assez vague. Il ne semble même pas possible de s'aventurer, à la suite de quelques récits publiés par Langlois ou par Cureton, jusqu'à désigner des noms. Ceci toutefois n'infirme pas le fait d'une persécution. La réduction de l'Osrhoène en province romaine étendit à ce pays les édits des empereurs en vertu desquels plusieurs chrétiens furent mis à mort à Édesse à différentes époques.

1° *Actes de Scharbil et Babaï.* — Les synchronismes reportent ces actes à l'année 416 de l'ère des Séleucides (105 de J.-C.).

2° *Actes de Barsamya.* — Mêmes synchronismes.

Ces deux pièces sont en corrélation évidente par leur clausule avec celle de la *doctrine d'Addaï.* On y lit une date qui appelle une rectification. Ce n'est pas à l'année

[1] *De institutione divinarum litterarum,* c. XXXII; voyez De Rossi, Duchesne, *loc. cit.,* p. XI. Quelques vestiges en ont subsisté dans divers manuscrits : *cod. Vatic. Reg. 435; cod. Parisinus.* Nouv. acquisitions lat., *n. 1604; cod. Vatic. Reg., 567; cod. Bern. 289;* voy. De Rossi et Duchesne, *loc. cit.,* dans la notice de ces différents manuscrits. — [2] De Rossi et Duchesne, *loc. cit.,* p. XXII. — [3] *Cod. Wissemb.,* aujourd'hui à Wolfenbüttel : *XI kal. aug., Nat. sci. platonis. cuius gesta habentur.* — [4] Mabillon, *De liturgia gallicana libri tres,* in-4°, Lutetiæ, 1685, ou bien *cod. Paris. n. 9437,* de la Bibl. Nat., fol. 178 v° et fol. 184 v°. — [5] Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* in-8°, Louvain, 1886 : *La légende de sainte Rhipsima et de ses compagnes martyres,* p. 192, sq. — [6] *Agathangeli historia,* 1835, 1 vol. et edit. arm., 1862, c. XIII-XXXV, p. 109-207. Cf. Langlois, *Coll. des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* in-4°, Paris, 1867-1869; Tommaseo, *Storia di Agatangelo,* in-8°, Venezia, 1843, préf., p. XII-XXVI; c. XV-XXII, p. 66 sq. — [7] J-B. Aucher, *Vie de tous les saints du calendrier arménien, avec des notes* (en arménien), in-8°, Venise, 1810-1814, t. III, p. 5-55. — [8] *Œuvres complètes* (en arménien), Venise, 1843, p. 297-325. — [9] Langlois, *Coll. des hist. anc. et mod. de l'Arménie,* t. I, p. 137, note. — [10] *Quadro della storia letteraria di Armenia,* da mons. Placido Sukias Somal, arcivesc. di Siunia ed abb. gener. dei Arm. Mechit di S. Laz., in-8°, Venezia, 1829. — [11] 2 in-4°, Paris, 1867-1869.

105, mais à l'année 249-251 qu'on doit rapporter ces Actes. La mention de Trajan n'est qu'à demi fautive puisque ce nom était porté par Dèce [1]. Ces Actes ont été composés avec peu de soin, une allusion à la théologie du concile de Nicée fait reporter leur rédaction vers le ve siècle.

3° *Actes de Gouria et Schamouna.* — L'an 600 de l'ère des Séleucides (289 de J.-C.). Rédigés en syriaque [2] et perdus ils ont été retrouvés dans une version arménienne [3] qui semble littérale et plus complète que la version grecque du Métaphraste et la version latine d'après le Métaphraste [4]. Le texte syriaque a été retrouvé, en 1898, dans un ms. de Jérusalem. Il donne la date 618 des Séleucides (307 de J.-C.) et offre quelques variantes sur les noms [5].

4° *Actes de Habib.* — L'an 620 des Séleucides (309 de J.-C.). Ces Actes paraissent authentiques, ils contiennent plusieurs indications curieuses au point de vue de l'antiquité chrétienne et de la liturgie funéraire [6].

Les actes de Scharbil, Barsamya et Habib ont été publiés avec une traduction anglaise, par Cureton [7] et par Bedjan [8]. Ces auteurs ont donné en outre les homélies de Jacques de Saroug sur Gouria et Schamouna et sur Habib, celle de Jacques sur Scharbil a été publiée par Moesinger [9].

Les Actes des martyrs d'Édesse apportent quelques documents, mais trop rares, au gré des personnes qui étudient l'histoire provinciale sous les empereurs romains. On y voit l'administration impériale fonctionnant en Mésopotamie et introduisant de force dans la langue des mots grecs et latins en grand nombre, mots dont quelques-uns passèrent dans la langue courante. Il faut se garder de tirer de là un argument en faveur d'une rédaction grecque primitive; c'est en syriaque et à Édesse que les Actes ont été rédigés [10].

5° *Actes de Hipparchus et Philotheus.* — L'an 308, sous Maximin Galère [11], à Samosate. Ces Actes ont été rédigés probablement par des témoins oculaires [12]. Ils ont été publiés par Assemani [13].

IV. PERSE. — Les persécutions en Perse furent provoquées par la rivalité religieuse des Mages et par la défiance de Sapor II et des rois de Perse à l'égard des chrétiens dont les sympathies pour Constantin et l'empire romain, ennemi séculaire de la Perse, étaient notoires. L'édit contre l'Église fut promulgué la neuvième année du règne de Sapor (309-379); néanmoins la persécution n'eut jamais qu'un caractère local.

1° *Actes de Adourparwa et Mihrnarsé, et de leur sœur Mahdoukt.* — L'an 9 de Sapor II (318 de J.-C.), dans la montagne de Berain, près de Beit-Slok (*Kerlouk*), la capitale du Beit-Garmai. Rédigés au VIIe siècle. C'est une pièce fort altérée [14].

2° *Actes de Zebina, Lazare, Marout, Narsai, Elia, Mahri, Habib, Saba, Schembaiteh, Yonan et Berikjésu.* — L'an 18 de Sapor (327 de J.-C.), dans l'Arzanène, frontière des deux empires perse et romain. Ces Actes paraissent être l'ouvrage d'un témoin oculaire, ils pourraient avoir quelque rapport avec les Actes de Gouria et Schamouna, et les actes de Habib d'Édesse [15].

3° *Actes de Sapor, d'Isaac, de Mané, d'Abraham et de Simon.* — L'an 30 de Sapor (339 de J.-C.), dans le Beit-Garmai. C'est une pièce toute pleine d'anachronismes et de confusion, encore que l'on puisse entrevoir quelques traits de l'original qu'on a oublié de dénaturer partout. On ne pourrait rien en tirer qui fût acceptable qu'après un travail bien minutieux sur la valeur de toutes les assertions de cette pièce [16].

4° *Martyre de l'évêque Mana et des nonnes Tëkla, Danak, Taton, Mama, Mezakia et Anna* mentionné dans l'*Histoire de la ville de Beit-Slok* [17].

5° *Martyre de Siméon bar Sabbâé et de ses compagnons.* — L'an 32 de Sapor (341 de J.-C.) au mois de nisan, à Rarka de Lédan, en Susiane. *13 de nisan :* Gouschtazad; *14 de nisan :* Siméon bar Sabbâé, patriarche; Gadyab et Sabina, évêques de Beit-Lapa; Yohannan, d'Hormizd-Ardaschir, Bolida, évêque de Forath; Yohannan, évêque de Karka de Maisan, ainsi que quatre-vingt-dix-sept prêtres et diacres; *15 de nisan :* Possi, *17 de nisan :* la fille de Possi. C'était ce jour-là, la fête de Pâques; or, le dimanche de la seconde semaine de Pâques (*Quasimodo*) parut un édit de Sapor qui procura un court répit. C'est pendant cet intervalle qu'il faut placer le martyre d'un grand nombre de chrétiens ignorés, transportés en Susiane et inconnus dans cette province. Parmi eux on cite cependant Amria et Mekima, évêques de Beit-Lapat, le prêtre Hormizd, de Schouster, l'eunuque Azad. Ces martyrs étaient célébrés pendant les trois derniers jours de la semaine de Pâques: vendredi, samedi et dimanche de *Quasimodo* [18]. Nous connaissons ces faits par l'histoire qu'écrivit Maroutha, évêque de Maipherkat, qui vivait à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve siècle, et par deux documents dont les légères différences ne sauraient entamer le solide témoignage [19].

6° *Martyre de Tarbo, de sa sœur et de leur compagne :* au mois de mai de la même année.

7° *Actes de Milès, évêque de Suse :* le 13 novembre 341 [20].

8° *Actes de Schahdost, patriarche de Séleucie :* arrêté avec cent vingt-huit membres de la communauté chrétienne. Décapité, avec la plupart de ses compagnons, le 20 février 342 [21].

9° *Actes de Barbaschemin, patriarche de Séleucie.* martyrisé avec dix-sept prêtres, diacres ou moines, le 9 janvier 346 [22].

10° *Actes des martyrs de la Susiane et du Fars*, pendant les années 342 et 344.

11° *Actes de Narsès, évêque de Schargerd*, dans le Beit-Garmai *et de Joseph*, le 10 novembre de l'année 344.

12° *Actes de Jean, évêque d'Arbèle, et du prêtre Jacques*, le 1er novembre 344 [23].

13° *Actes d'Abraham, évêque d'Arbèle*, le 5 février 345.

14° *Actes de cent onze prêtres, diacres, moines et neuf nonnes*, à Séleucie, le 3 avril 345.

[1] R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1900, p. 121 sq.; *Les Actes de Scharbil et les Actes de Barsamja*, dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1889, p. 4 sq. — [2] Voy. *Actes de Habib* : la clausule citée par R. Duval, *La litt. syr.*, p. 127 sq. — [3] Galoust Mkertchian, dans le journal *Ararat*, août 1896. Cf. Conybeare, dans *The Guardian*, 10 févr. 1897. — [4] R. Duval, *loc. cit.*, p. 126 ; voy. *P. G.*, t. CXVI, p. 145; Surius, *De probatis sanctorum vitis*, 15 nov., p. 339. — [5] Rahmani, *Acta sanct. confessorum, Guriæ et Shamonæ exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297 nunc adjecta latina versione primus edit illustratque Ignatius Ephræm II Rahmani, patriarcha antiochenus Syrorum*, in-8°, Romæ, 1899. — [6] R. Duval, *loc. cit.*, p. 127 sq. — [7] W. Cureton, *Ancient syriac documents*, in-4°, London, 1864, p. 73. — [8] Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 1890. — [9] Mœsinger, *Monumenta syriaca*, in-8°, Œniponti, s. d., p. 52-63. — [10] R. Duval, *loc. cit.*, p. 1[illegible]. —

[11] Schulthess, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. LI, p. 379, note 2. — [12] R. Duval, *loc. cit.*, p. 129. — [13] Assemani, *Acta sanct. mart.*, t. II, p. 123-147. — [14] P. Bedjan, *Acta mart. et sanctorum*, 1892, t. II, p. 1. Cf. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persicher Martyrer*, in-8°, Leipzig, 1880; R. Duval, *La littérature syriaque*, 1900, p. 130. — [15] Assemani, *Acta sanct. mart.*, in-fol., Rome, 1748, t. I; P. Bedjan, *loc. cit.*, t. II; R. Duval, *loc. cit.*, p. 130 sq. — [16] Assemani, *loc. cit*, t. I; P. Bedjan, *loc. cit.*, t. II; R. Duval, *loc. cit.*, p. 131. — [17] Mœsinger, *Monum. syriaca*, t. II, p. 66; Assemani, *Acta sanct. mart.*, t. I, p. 100; P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 288; R. Duval, *loc. cit*, p. 132. — [18] Assemani, *Acta sanct. mart.*, t. I; P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II. — [19] P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 241, 248. — [20] R. Duval, *loc. cit.*, [illegible]6, not. 1. — [21] Assemani, Bedjan, *loc. cit.* — [22] Assemani, Bedjan, *loc. cit.* — [23] P. Bedjan, *loc. cit.*, t. IV, p. 12[illegible].

15° *Actes de Hananya, laïc,* le 12 décembre 346[1].

16° *Actes du prêtre Jacques et de Maryam, sa sœur,* le 17 mars 347.

17° *Actes de la nonne Tékla et de ses quatre compagnes,* le 6 juin 347.

18° *Actes de Barhadbeschaba, diacre d'Arbèle,* le 20 juillet 355.

19° *Actes d'Aitallaha et de Hafsai,* le 16 décembre 355[2].

20° *Actes de Kardag*[3], l'an 358. C'est une pièce assez célèbre et qui contient des faits curieux sur la géographie de l'Abiadène où se trouvait le château de Malki, résidence de Kardag. On y relève plusieurs traits qui éclairent l'état politique et social de la Perse sous la dynastie Sassanide. Le reste des Actes vaut peu de chose et ne peut guère remonter au delà du VIe siècle.

21° *Actes des martyrs Gèles*, en 351, sur les bords de l'Euphrate[4].

22° *Actes des martyrs de Beit-Zabdé,* l'an 362 de J.-C.[5].

23° *Actes de Saba Pirgouschnasp*, l'an 53 de Sapor (362 de J.-C.)[6].

24° *Martyre de Bassus,* dont les Actes sont perdus mais sur lequel on possède une homélie métrique qui laisse ressaisir quelques traits historiques[7], l'an 362 de J.-C.

25° *Actes de Behnam et de sa sœur Sara*, l'an 352 de J.-C. (663 de l'ère des Séleucides)[8].

26° *Quarante martyrs dans la province de Kaschkar,* l'an 376 de J.-C.

27° *Actes de Badma,* l'an 376 de J.-C.

28° *Actes d'Akebschema, de Joseph et d'Aitallaha.* Une pièce asez suspecte contient le récit du martyre de Goubarlaha et de Kazo, fils et fille de Sapor[9].

Pendant les siècles suivants les persécutions continuent par intermittence. Assemani et Bedjan ont publié les principaux récits dans leurs recueils. Quelques épisodes furent plus remarqués dans cette longue série de meurtres. En l'année 446, sous Yezdegerd II commencèrent dans la ville de Beit-Slok des massacres que nulle statistique ne nous permet d'apprécier. C'est qu'en effet l'*Histoire de la ville de Beit-Slok* qui nous rapporte ces faits a prodigué des chiffres tellement considérables que rien ne nous autorise à l'en croire. Le récit de cette persécution date, au plus tôt du VIe siècle[10]. Sous Yezdegerd II, en 447 de J.-C., fut martyrisé saint Pethion[11] sur lequel il existe plusieurs rédactions. On peut citer encore, parmi plusieurs autres, les Actes de Jacques l'Intercis[12], l'an 421 de J.-C.; du patriarche Baboê[13], l'an 481; de Grégoire (Pirangouschnasp), la dixième année de Chosroès I[14]; de Yezdepanah, peu de temps après[15]. En 615 de J.-C., les Actes de George (Mihramgouschnasp)[16]. En 620, le martyre de Jésusabran dont les actes furent écrits en 950[17]; en même temps que Jésusabran, moururent douze autres chrétiens notables dont les actes, dit Jésuyab, furent écrits par un autre.

M. Rubens Duval croit entrevoir l'existence d'un recueil martyrologique en Perse antérieurement à la compilation de Maroutha de Maipherkat[18].

Dom Pitra a publié une liste[19], dressée par Cureton, des Actes syriaques contenus dans les manuscrits du *British museum.* Il y a lieu de compléter cette liste par le *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British museum acquired since the year 1838,* par W. Wright, gr. in-4°, London, 1872, part. III, p. 1070-1146. « *Collected lives.* »

Actes des martyrs. Voir les n. DCCCCXXXIV (*cod. add. 17204*), DCCCCXXXV (*add. 14654*), DCCCCXXXVI (*add. 14644*), DCCCCXXXVIII (*add. 17205*), DCCCCXLIV (*add. 12142*, fol. 74-107), DCCCCXLVIII (*add. 14651*), DCCCCXLIX (*add. 14650*), DCCCCL (*add. 14649*, fol. 1-179), DCCCCLII (*add. 14645*), DCCCCLIII (*add. 12172*, fol. 12-24), DCCCCLVI (*add. 14734*, fol. 177-223), DCCCCLVIII (*add. 14735*, fol. 159-171), DCCCCLX (*add. 12174*), DCCCCLXI (*add. 14733*), DCCCCLXIII (*add. 14732*, fol. 1-227), DCCCCLXIX (*add. 14735*, fol. 51-71), p. 1148.

V. ÉTHIOPIE. — Les documents concernant les antiquités de l'église d'Ethiopie ont été longtemps négligés. Il suffira ici d'appeler l'attention sur les annales hagiologiques de ce pays qui semblent devoir être des plus riches. Job Ludolf a édité, dans son *Commentarius ad historiam æthiopicam*, in-fol., Francofurti, 1691, un calendrier contenant un très grand nombre de noms : *Fasti sacri ecclesiæ æthiopicæ, quæ annum cum Coptitis Ægypti in autumno orditur*[20]. Ludolf a accompagné cette pièce de quelques notes très brèves.

Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British museum acquired since the year 1847, par W. Wright (1877).

Synaxaires. — Orient. 667, 670, 660, 661, 656, 657, 659, 666, 673, 676, Add. 24186; Orient. 674, 671, 675, 658, 672, 662, 663, Add. 24187; Orient. 665, 668, 669.

Actes des saints et des martyrs. Cod. orient. 689 (XVe siècle). — [1] Homélie de saint Jean Chrysostome sur saint Jean-Baptiste, fol. 1 *a.* — [2] Mamas, fol. 7 *b.* — [3] Saint Étienne, fol. 16 *a.* — [4] Eustathius, sa femme et ses deux enfants, fol. 24 *b.* — [5] Thecla, fol. 31 *a.* — [6] Cyriaque, évêque de Jérusalem, fol. 34 *b.* — [7] Pantaléon, fol. 37 *b.* — [8] Cyprien et Justine, fol. 45 *a.* — [9] Sergius et Bacchus, fol. 47 *b.* — [10] Pélagie, fol. 54 *a.* — [11] Fīlyās (Φιλέας), évêque de Thmuis, fol. 56 *a.* — [12] Romanus, fol. 58 *a.* — [13] Jean Dailamī, fol. 62 *a.* — [14] Xénobius et sa mère Xenobie, fol. 70 *b.* — [15] Menas, fol. 73 *b.* — [16] Ṭāṭūs (Τατις), fol. 79 *a.* — [17] Eleuthère, sous Adrien, fol. 82 *a.* — [18] Théophile, fol. 85 *a.* — [19] Côme et Damien, fol. 87 *b.* — [20] Azkĕr of Najrān, fol. 94 *b.* — [21] Mercure, fol. 96 *b.* — [22] Hīrūt et les autres martyrs du Najrān, fol. 106 *a.* — [23] Jacques le Persan (l'intercis), fol. 123 *b.* — [24] Pierre d'Alexandrie, fol. 129 *a.* — [25] Barbe et Julienne, fol. 135 *a.* — [26] 'Abbā Samuel, fol. 138 *b.* — [27] Eugénie et son père Philippe, fol. 150 *a.* — [28] 'Arsīmā et ses vingt-sept compagnons sous **ዳሩማዮስ** (*Darumāyōs*), roi d'Arménie, fol. 155 *a.* — [29] Thalassius et 'Al'alā (*sic*) sous Sapor, fol. 185 *a.* — [30] 'Ankīṭōs ('Ανίκητος), fol. 186 *b.* — [31] Bĕhnām et Sārā, fol. 198 *b.* Miracles, fol. 204 *a.* — [32] Découverte des reliques de saint Étienne, par le prêtre Lucien, fol. 208 *b.* — [33] Théodore, fol. 211 *b.* — [34] Les sept dormants d'Éphèse, fol. 229 *a.* — [35] 'Emrāyĕs, fol. 235 *a.*

[1] *Ibid.*, p. 131. — [2] *Ibid.*, p. 193. — [3] P. Abbeloos, 1890; Feige, 1890; P. Bedjan, t. II, p. 442. — [4] P. Bedjan, *loc. cit.*, t. IV, p. 166. — [5] Assemani, *Acta sanct. mart.*, t. I, p. 134; Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 316; R. Duval, *loc. cit*, p. 139 sq. — [6] P. Bedjan, *loc. cit.*, t. IV, p. 222. Cf. G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*, p. 22. — [7] Chabot, *La légende de Mar-Bassus*, in-8°, Paris, 1893; R. Duval, dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1893, p. 537. — [8] P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 397. — [9] P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. IV, 218. Voy. Hoffmann, *loc. cit.*, p. 33; R. Duval, *La litt. syriaque*, p. 142. — [10] Mœsinger, *Monumenta syriaca*, t. II, p. 68; P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 518. — [11] Corluy, dans les *Analecta bollandiana*, 1888, t. VII, p. 5; P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 559-634. — [12] Assemani, *Acta sanct. mart.*, t. I, p. 242; Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 539. — [13] P. Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. II, p. 631. — [14] P. Bedjan, *Histoire de Mar-Iabalaha, de trois autres patriarches*, in-8°, Paris, 1895, p. 347-394. — [15] P. Bedjan, *Acta mart.*, p. 394-415. — [16] P. Bedjan, *Hist. de Mar-Iabalaha, de trois autres patriarches...*, p. 416. — [17] Chabot, *Archives des missions scientifiques*, in-8°, Paris, 1897, t. VII, p. 486. — [18] Rubens Duval, *La litt. syriaque*, p. 130 sq. — [19] *Observations sur les collections des Actes des saints*, in-8°, Paris, 1850, Discours préliminaire, p. XXX-XXXIII. — [20] P. 389-437. Voy Van den Gheyn, *loc. cit.*

Cod. Orient. 690 (xvᵉ siècle, suite du précédent). — [1] Les dernières paroles du martyre de Philémon, fol. 1 *a*. — [2] Théodote, fol. 1 *a*. — [3] Un miracle des sept dormants d'Éphèse, fol. 9 *b*. — [4] Les XL martyrs de Sébaste, fol. 7 *a*. — [5] Théocrite le lecteur, fol. 12 *a*. — [6] George, fol. 21 *a*. — [7] Discours de Cyriaque, évêque de Bĕhnĕsā, sur Victor, fol. 32 *a*. Voir *cod. Orient. 686*, n. 57. — [8] Euphémie, fol. 85 *a*. — [9] Les soldats Pierre et አስካርዮን (*'Askaryōn*), fol. 91 *a*.

Cod. Orient. 691 (xvᵉ siècle). — [5] Actes et miracles de saint Georges, fol. 51 *a*. — [10] Menas, fol. 170 *a*. — [11] Saint Philippe, fol. 179 *a*. — [12] Côme et Damien, fol. 179 *a*. — [14] Mercure, fol. 199 *b*. — [15] Jacques le Persan. — [18] Martyre d'Eustathe, fol. 224 *a* (la fin manque). — [19] Martyre d'Eusthate, de sa femme et de ses deux enfants, sous Marcien, fol. 228 *a*.

Cod. Orient. 692 (xvᵉ siècle). — [8] Cyr et Julitte, fol. 84 *a*. — [10] Martyre de አባ ፡ አካውሕ ፡ (*'Abbā Akāmh*) sous Dioclétien, fol. 116 *a*. — [11] Thècle, fol. 128 *a*.

Cod. Orient. 686 (xviiiᵉ siècle). — Même recueil que le cod. *689*, sauf les additions suivantes : Fāsīladas, fol. 11 *a*. — (Les n. 25 et 26 du *689* manquent.) — (De même le n. 34.) — [33] Cyr et Julitte, fol. 128 *a*. — [35] Sébastien, fol. 142 *b*. — [36] 'Ornī, fol. 146 *a*. — [37] Thecla, fol. 149 *b*. — [38] Eusèbe de Césarée, fol. 150 *b*. — [39] Philémon et le lecteur Apollonius, fol. 153 *a*. — [41] Théotecne et Alexandra, fol. 159 *a*. — [46] Jean, fils de Sérapion, fol. 186 *b*. — [48] Jean de Sĕnhūt, fol. 215 *a*. — [50] 'Abaskīrōn, fol. 221 *b*. — [51] Claudius, fol. 227 *b*. — [53] 'Abbā Nōb, fol. 237 *a*. — [54] Le moine አበከረዙን (*'Abakarazūn*), avec 362 compagnons, fol. 245 *a*. — [55] Juste, son fils Aboli et sa femme Theocleia, fol. 258 *b*. — [56] Sophie et ses trois filles, Pistis, Elpis et Agapè, fol. 266 *b*. — [57] Les Macchabées, fol. 269 *b*. — [58] Saint Christophe et deux femmes, fol. 273 *a*. — [59] Basilicus, fol. 275 *b* — [61] Adrien, sa femme Anatolie ou Natalie et vingt-trois autres, fol. 281 *a*. — [62] Irénée de Sirmium, fol. 285 *b*.

Cod. Orient. 687, 688 (xviiiᵉ siècle). — Contiennent les mêmes pièces et dans le même ordre que les n. 689, 686.

La section *Lives of saints* du catalogue de Wright, p. 179-199, contient la description de 39 manuscrits, parmi lesquels se trouvent disséminées quelques pièces parmi lesquelles on note : *cod. 699*, la légende de « Baralām et Yĕwāšĕf » ; *cod. 706*, Actes de Fāsīladas ou Basilides, traduits du copte, les Actes de 'Abbā Nōb. ; *cod. 707* et *cod. 708*, Actes de Fāsīladas ; *cod. 712*, martyre de saint Georges, et dans les *cod. 716*, fol. 20 *a*, *713* fol. 13 *a*, *715*, fol. 12 *b*, *714*, fol. 13 *a*. — *Cod. Orient. 720* contient les Actes de Cyr et Julitte.

A ces Actes il faut ajouter ceux qu'ont fait connaître les publications récentes de R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, in-8º, Paris, 1893 ; Budge, *The Contendings of the Apostles... The ethiopic texts now first edited, with an english translation*, in-4º, 1899 ; Budge, *The lives of Mabā Sĕyôn and Gabra Krĕstôs. The ethiopic texts edited with an english translation*, in-4º, 1899 ; Guidi, *Gli atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti arabi ed etiopici*, in-8º, Firenze, 1868, p. 68 ; *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso*, Roma, 1885, 105 p. ; Carlo Conti Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia, contenuti nei testi giʿiz ed amhariña finora pubblicati*, in-8º, 1894 ; fr. Maria Esteves Pereira, *Vida do Abba Samuel do Mosteiro do Kalamon Versão ethiopica*, in-8º, 1894 ; Esteves Pereira, *Vida do Abba Daniel... Versão ethiopica*, in-8º, 1897.

VI. ARABIE. — *Les martyrs du Nedjrān.* Le texte le plus récent et le meilleur est donné par Guidi : *La lettera di Simeone vescovo di Beith-Arsham sopra i martiri Omeriti*, dans les mémoires de la *Reale Accademia dei Lincei*, 1881 [1].

VII. ÉGYPTE. — On n'a connu pendant longtemps que les extraits donnés par Zoëga dans son admirable catalogue de la bibliothèque Borgia [2]. « On y trouve presque à chaque page, dit dom Pitra, soit en longues analyses, soit en fragments largement détachés, soit en texte intégral, les Actes de saint Pierre d'Alexandrie, par son successeur, saint Alexandre ; de saint Pisentius, par Moyse, son successeur dans l'épiscopat de Keft ; de saint Macaire, évêque de Tkoü, par le patriarche d'Alexandrie Dioscore ; de saint Isaac d'Alexandrie et de saint Macrobe de Pscyate, par Mena, successeur de ce dernier. D'autres Actes, de saint Isaac, par Christophe, son parent et son compagnon de martyre ; ceux d'un soldat martyr, saint Eusignius d'Antioche, qui eut près de lui le diacre Eustochius et lui fit promettre d'écrire sa Passion [3]. Nous avons surtout remarqué une série d'Actes des saints Anub [4], Didyme [5], Epimius, par un noble égyptien, Jules de Chbehs (d'Aqfahs), qui, au fort de la persécution de Dioclétien, consolait et visitait les martyrs, recueillait les morts et les enveloppait de riches linceuls, les embaumait d'aromates de ses propres mains, et les déposait dans sa villa ou son hypogée de Tarejbi, puis écrivait tout ce qu'il avait vu, et le confirmait de son autorité officielle de greffier [6]. »

Champollion le jeune a donné en 1811 des *Observations sur le catalogue des manuscrits coptes du musée Borgia à Velletri, ouvrage posthume de George Zoëga* [7]. Cette brochure fut publiée lorsque le bruit courut que l'ouvrage de Zoëga « ne passerait pas en France » ; et en effet, dom Pitra, en 1850, n'en connaissait que deux exemplaires [8]. Champollion paraît avoir fait assez peu de cas de ce qui a trait au sujet de notre dissertation. « Les livres *liturgiques*, dit-il, forment une seconde classe. Zoëga en indique seulement le sujet, sans en donner le texte ni la traduction, ce qui n'est à regretter sous aucun rapport. La troisième classe renferme des *martyrologes*. La version memphitique de quelques-uns d'entre eux est connue, mais d'autres n'existent point dans ce dialecte. Zoëga n'en a point donné les textes, parce que les plus importants on été publiés par le père Georgi dans son ouvrage *De miraculis sancti Coluthi*. Dans la courte analyse que le savant danois a donnée de quelques-uns de ces manuscrits, on ne trouve presque point de faits dignes de remarque ; seulement dans le martyre de 3 950 chrétiens [9], il est fait

[1] La grande importance de ce document a provoqué une littérature dont voici quelques titres parmi ceux dont la consultation est indispensable : J. S. Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 364 ; A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4º, Romæ, 1800, t. III, p. 235. Le texte de Guidi a été réimprimé par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8º, Paris, 1891, t. I, p. 372-397 ; Fr. M. Esteves Pereira, *Historia dos martyres de Nagran, versão ethiopica*, in-8º, Lisboa, 1899, d'après le *cod. orient. 689* du *British museum* et le *cod. 59* de la Bibl. Nationale ; *Acta sanct.*, octobr., t. X, p. 661-762 ; J. Halévy, *Les sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran*, dans la *Revue des Études juives*, t. XVIII, p. 16-42, 161-178 ; L. Duchesne, dans la même revue, t. XX, p. 220 sq. ; J. Halévy, dans la même revue, t. XXI, p. 73 ; Deramey, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVIII, p. 14-42. Cf. *Analecta bollandiana*, 1891, t. IX, p. 58 sq. ; 1874, t. XII, p. 169 ; 1899, t. XVII, p. 431 ; les dissertations de Blau, de Prætorius et de Mordtmann, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, t. XXIII, p. 560 ; t. XXIV, p. 624 ; t. XXV, p. 260 ; t. XXXI, p. 66. — [2] *Catalogus codd. copticorum mss. qui in museo Borgiano, Velitris adservantur, auctore G. Zoëga, dano, opus posthumum*, in-fol., Romæ, 1810. — [3] *Catalog.*, p. 241. — [4] *Catalog.*, p. 32. — [5] *Catalog.*, p. 138. — [6] Pitra, *loc. cit.*, p. XXVIII. — [7] Paris, Sajou, 1811, in-8º, 36 p. extrait du *Magasin encyclopédique*, octobre 1811. — [8] Pitra, *loc., cit.*, p. XXXVII, note 2. — [9] *Catalog.*, p 240, 241.

mention de quelques dieux payens peu connus des modernes; ce sont *Scamander* et *Faustus* [1]. »

Voici la série des passages concernant les *Acta martyrum* donnés par Zoëga :

Codices memphitici.

N. LXI. Martyrium sancti Lucæ evangelistæ sancti, p. 114.

N. LXXVI. Martyrologium sancti episcopi et martyris Christi, abbatis Polycarpi, discipuli Apostolorum, p. 133.

N. XVIII. Martyrium S. Ignatii dicti Theophori i.e. qui fert deum, qui fuit episcopus Antiochiæ, p. 19.

N. XXXI. Acta S. Anatolii Persæ initio et fine mutila, p. 52.

N. XXIV. Martyrium S. martyris domini nostri J.-C. sancti apa Anub de Naèsi in nomo Vimescjoti, qui certamen suum sanctum consummavit die XXIV mensis Epèp [2] (long fragment dans Zoëga), p. 30.

N. XXI. Martyrium sancti et martyris domini nostri Jesu Christi S. Aptiæ, generose consummatum [3] (fragment), p. 26.

N. LXXIV. Martyrium sancti martyris domini nostri Jesu Christi, sancti Apatiæ, generose consummatum (voir le précédent), p. 132.

N. XXXVII. Martyrium S. apa Arii presbyteri de Scjetnufi et generosi martyris domini nostri Jesu Christi, consummatum die IX mensis Mesòrè (fragment), p. 61.

N. LXXXI. Acta martyris Didymi de Tarscjebi, initio et fine mutila (long fragment), p. 135.

N. LXXV. Vita et mores Dorothei diaconi, filii præsidis provinciæ Isauriæ, qui martyr factus est sine gladio, p. 133.

N. XX. Martyrium athlophori generosi et martyris Christi S. Abbatis Epime de Pankòleus, præfecturæ Pemgje qui consummavit certamen suum sanctum die VIII mensis Epèp [4] (long fragment), p. 22.

N. LIX. Martyrium athlophori generosi et martyris Domini nostri Jesu Christi Eusebii filii Basilidis magistri militum, consummatum die XXIII mensis Mechir, p. 113.

N. XIX. Martyrium sancti abbatis Isaac de Tiphre in nomo Panau, quod consummavit die VI mensis Pascjons [5] (fragment), p. 19.

N. XLIII. Contient les actes de Isaac de Tiphre, le commencement manque, p. 65.

N. LX. Martyrium sancti martyris Christi apa Lakaronis et omnium eorum qui passi sunt cum eo, qui consummavit certamen suum et athlesin suam honoratam die XIV mensis Paoèpi, p. 113.

N. LXXVII. Encomium quod scripsit abba Mèna sanctissimus episcopus urbis Christi-amantis Pscjati in sanctissimum et ter beatum patrem nostrum abba Macrobium episcopum et martyrem ejusdem urbis Pscjati, die honorificæ commemorationis ejus, qui est dies II mensis Phamenòth (fragment), p. 133.

N. XV. Martyrium S. Petri archiepiscopi Alexandrini, qui consummavit certamen suum sanctum die XXIX mensis Athòr (fragment), p. 12.

N. XXXIII. Martyrium athlophororum martyrum Christi Piròu et Athòm fratris ejus de Tasempoti, in præfectura Busiri, qui consummati sunt generose die VIII Epèp (fragment), p. 53.

N. XXXII. Acta S. Abbatis Pisura ⲁⲃⲃⲁ ⲡⲓⲥⲟⲩⲣⲁ episcopi, et trium episcoporum sociorum ejus, qui capite plexi sunt die IX mensis Thòut, p. 52.

N. XXII. Martyrium S. Theodori tribuni militum, p. 28.

N. LXII. Martyrium sancti Cyriaci archiepiscopi Hierosolymæ qui invenit Crucem sanctam Domini nostri Jesu Christi; et Annæ matris ejus (fragment), p. 114.

N. XLVII. Martyrium sancti Johannis martyris novi de Phannigjòit in regione Puscjin, quod consummavit die IV mensis Pascjons, feria V, hora VI, coram rege Elchemel filio Regis Elatel, Persarabe, in throno Piban super ripis fluvii Aegypti (fragment), p. 87.

N. LII. Depositio ossium sanctorum martyrum quorum festum hodie celebramus, scilicet XLIX seniorum cum Magistriano et filio ejus sancto, facta in hoc sanctuario patris nostri sancti pneumatophori abbatis Macarii de Scjiet die V mensis mechir, coram abbate Johanne, præposito sancto, oriundo de Gjebromenesine (fragment), p. 95.

Codices Sahidici.

N. CXXXVIII. Martyrium beati abbatis Petri archiepiscopi Alexandriæ, die XXIX mensis Hathòr p. 237.

N. CXL. De martyribus Psote et Callinico episcopis, p. 237.

N. CXLI. Fragmenta duo actorum S. Coluthi olim edita [6], p. 237.

N. CXLII. Fragmentum actorum S. Panesnèy ⲡⲁⲛⲉⲥⲛⲏⲩ [7], p. 238.

N. CXLIII. Acta SS. Theclæ et Paèsii fratris ejus, Pusiritæ ⲡⲁⲏⲥⲉ ⲡⲣⲙⲡⲟⲩⲥⲓⲣⲉ qui ab Armenio duce diis sacrificare jussi restitere, p. 238.

N. CXLV. Fragmenta synaxarii, quorum quinque folia priora spectantia ad acta S. Jacobi Intercisi, qui passus est sub Varane rege Persarum, p. 239, et ad acta S. Theononæ martyris sub Culciano præfecto Aegypti [8], p. 239. Eadem acta S. Theononæ continuantur novem foliis subsequentibus, fine autem carent, p. 239. Ultimum fragmentum pertinet ad acta SS. Claudii et Victoris, quorum prior dicitur filius fratris regis (Diocletiani) alter filius magni ducis (Romani), p. 239.

N. CXLVI. De S. Claudio Antiocheno, qui præfectum oppidi, oppressorem Christianorum de fastigio ædificii dejectum trucidavit (fragment), p. 239.

N. CXLVII. Acta S. Leontii Arabis, qui dux militum fuit sub Diocletiano et supplicio affectus est in urbe Tripoli, p. 240.

N. CXLVIII. De S. Theodoro Antiocheno martyre et sociis ejus Leontio Arabe et Panicyro Persa, p. 240.

N. CL. Acta SS. Isidori, Pentileonis fratris ejus, Martini tribuni militum, Marthæ uxoris ejus, aliorumque martyrum sub Diocletiano, p. 240.

N. CLI. Acta S. Victoris qui archimandrita fuit in palatio imperatoris, p. 240.

N. CLII. De S. Georgio martyre, qui pugnavit cum dracone, memorantur præterea Athanasius Magus ad fidem conversus et capite plexus die XXVII mensis Tobè et martyres ter mille nongenti quinquaginta novem cæsi die XV mensis Mscjir, p. 240.

N. CLIII. De SS. Cosma et Damiano, Anthimo, Leontio, et Euprepio martyribus, p. 241.

[1] Champollion, *Observations*, p. 27 sq. — [2] A. Georgi a donné de longs fragments de ces actes dans son ouvrage sur les Actes des saints Coluthus et Panesniv, de la p. 35 à la p. 160. *De miraculis S. Coluthi et reliquiis actorum S. Panesniv martyrum, Thebaica fragmenta duo, alterum auctius, alterum nunc primum editum. Præit dissertatio Eminentissimi Stephani card. Borgiæ de cultu S. Coluthi M. Accedunt fragmenta varia notis inserta*, in-4°, Romæ, 1793. La publication visée dans ce titre était la suivante : *Fragmentum copticum ex Actis S. Coluthi martyris, erutum e membranis vetustissimis sæculi V ac latine redditum, quod nunc primum in lucem profert ex museo suo Stephanus Borgia*, in-4°, Romæ, 1781. — [3] Voyez Georgi, p. 69-129, 162-173. — [4] Voyez Georgi, p. 34-150. — [5] Voyez Georgi, p. 33, 36, 88, 100, 144, 146. — [6] Voy. Georgi, *loc. cit.* — [7] *Item.* — [8] Voy. Georgi, p. 212 sq., 252 sq.

N. CLIV. De S. Eusignio milite, qui annos natus CX, et militia functus sub Constantio filioque ejus Magno, a Juliano diis sacrificare jussus restitit, et omni tormentorum genere excruciatus est Cæsareæ in Cappadocia, imperatore bellum parante contre Persas, p. 241.

N. CLV. De SS. Dorotheo et Theopista, p. 241.

N. CLVI. De VII Dormientibus. Nobiles pueri, Archelides, Diomedes, Eugenius, Probatius, Sabbadius, Stephanus, Cyriacus, tempore persecutionis sub Decio in speluncam sese abdunt ibique obdormiunt; postea imperante Theodosio, cum ecclesiæ Ephesi præesset Marinus episcopus, expergefiunt, elapsis annis CLXXXII, p. 241.

M. Hyvernat a publié un volume sur les Actes des martyrs de l'Égypte. Il y a rencontré un personnage qui a tenté de rendre à l'Égypte le service qu'Eusèbe de Césarée et Maroutha de Maipherkat avaient rendu à la Palestine et à la Syrie, c'est Jules d'Aqfahs, dont l'œuvre a péri, à l'exception de quatre *martyres* et de quelques résumés conservés dans le *Synaxaire copte*[1]. Le premier volume de M. Hyvernat a seul paru[2]. Voici les titres des Passions qu'il contient :

Martyre que le victorieux et noble témoin de Notre-Seigneur Jésus-Christ saint Eusèbe, capitaine, fils de Basilide, consomma le jour vingt-troisième du mois de Méchir, dans la paix de Dieu. Amen, p. 1-39.

Martyre de saint Macaire d'Antioche, fils de Basilide, p. 40-77.

Martyrologe du noble et victorieux témoin de Notre-Seigneur Jésus-Christ, saint Apater, et d'Iraï, sa sœur, enfants de Basilide, capitaine du royaume des Romains. Ils ont achevé la lutte de leur martyre le jour vingt-huitième du mois de Thout, dans la paix de Dieu. Amen, p. 78-113.

Martyre de saint Pisoura, évêque, et de ses compagnons, p. 114-134.

Martyre que les victorieux témoins du Christ, saint Piròou et saint Athom, son frère, de Tasempoti dans le nome de Bousiris, ont noblement consommé le huitième jour du mois d'Épip. Dans la paix de Dieu 99 (fois), p. 135-173.

Martyrologe du saint confesseur du Christ, Jean, prêtre, et de Siméon, son compagnon. Le jour où ils ont consommé leur saint martyre est le onzième du mois d'Épip. Dans la paix de Dieu. Amen, p. 174-201.

Martyre que le saint Apa Ari, prêtre de Chetnoufi, et noble témoin de Notre-Seigneur Jésus-Christ, consomma le jour neuvième du mois de Mésori. Dans la paix de Dieu! Amen, p. 202-224.

Panégyrique prononcé par Abba Ménas, le très saint évêque de la ville aimante du Christ, de Pchati, en l'honneur de notre père très saint et trois fois bienheureux, Abba Macrobe, évêque et martyr, de cette même ville de Pchati, au jour de sa glorieuse commémoration, qui est le deuxième du mois de Phaménoth. Dans la paix de Dieu! Amen, p. 225-246.

Panégyrique prononcé par Abba Alexandre, archevêque d'Alexandrie, sur saint Pierre, vierge et archevêque de cette même ville, qui a été martyr pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le panégyrique fut prononcé dans l'oratoire du saint, au couchant de la ville, alors qu'on le fêtait au jour de sa glorieuse commémoraison, qui est le jour vingt-neuvième d'Athor. Dans la paix de Dieu. Amen, p. 247-283.

Martyre du saint Apa Didyme, p. 284-303.

Martyre du saint Apa Sarapamon, p. 304-331.

M. Amelineau a publié en 1890 : *Les Actes des martyrs de l'Église copte. Étude critique.* Ce travail est divisé en dix chapitres. Malheureusement, l'auteur ne s'y est pas borné à une traduction pure et simple; la part qui revient à la littérature primitive est difficile à distinguer. Cet ouvrage se termine par une *Étude critique sur le martyre de saint Georges d'après le texte copte*, précédée d'une préface (p. 241-245). Il est regrettable d'avoir à signaler dans cet ouvrage des jugements (p. 8) et des notes (p. 71, n. 2; 74, n. 2; 107, n. 2; 109, n. 1; 111, n. 2; 115, n. 2, 3; 132, n. 1; 142, n. 2, 4; 144, n. 1; etc., etc.) qui n'ont aucun rapport avec la science.

Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre le classement d'une littérature que nous ne connaissons qu'en partie et qui doit recevoir longtemps encore des accroissements importants. Parmi les Actes les plus intéressants, on doit citer *The martyrdom of Isaac of Tiphre*, publié par Ern. Bugde (1886); *The martyrdom and miracles of saint Georges of Cappadocia* (1888) du même savant; une publication de von Lemm, *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprien von Antiochen* (1899). Dans les *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne*, au IVe et au Ve siècle, publiés par M. Amelineau, se rencontrent quelques pièces dignes d'attention; entre autres, le martyre de Macaire, évêque de Tkoû. M. Fr. Rossi a publié la plupart des Actes des martyrs contenus dans les papyrus coptes du musée égyptien de Turin (*Memorie della reale accademia delle scienze*, série II, t. XXXV-XXXVIII).

VIII. OCCIDENT. — Il n'y a pas lieu de faire entrer en ligne de compte les poèmes martyrologiques contenus dans le *Peristephanon* de Prudence. Bien que cet ouvrage soit fort grave à cause de son antiquité et du caractère de son auteur, la nature même du genre littéraire auquel il appartient, interdit, sinon l'exactitude, tout au moins la précision, sans laquelle il n'y a pas d'histoire. Néanmoins, il importe de dire que le poète paraît s'être inspiré et avoir travaillé sur de fort bons mémoires, dont on retrouve parfois des traits littéralement reproduits[3]. Toute cette question des Actes des martyrs en Occident est profondément obscure.

1° *Afrique.* — C'est ici que l'on trouve les Actes les plus purs et en plus grand nombre. Cela tient peut-être à ce que l'usage s'était établi dans cette église de donner lecture des *Actes* au même titre qu'on faisait celle des livres canoniques ou que l'on croyait tels. Ainsi, les Actes y jouissaient d'une dignité fort relevée, et les copies avaient dû se multiplier afin de se trouver dans le *secretarium* de chaque église. Un concile de Carthage en 397[4] montre l'importance qu'avait la lecture des passions de martyrs; cependant, leur nombre ne semble pas avoir été excessif : « Si nous avons peine à trouver les actes des autres martyrs, dit saint Augustin, à propos de saint Étienne, celui-ci a sa passion au livre canonique[5]. »

2° *Espagne.* — Les livres de la liturgie mozarabe sont le témoin le moins souvent interrogé et le plus catégorique sur les anciennes Passions. Il serait relativement facile d'y trouver les bases du calendrier de l'Église d'Espagne; malheureusement, l'état des documents dont nous disposons pour cette liturgie est trop pitoyable pour entreprendre d'après eux, une étude que nous aborderons lorsqu'une édition scientifique des monu-

[1] Cf. E. Amelineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, c. VII, in-8°, Paris, 1890. — [2] *Les Actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Borgia.* Texte copte et traduction française avec introduction et commentaires par Henri Hyvernat, in-4°, Paris, 1886. — [3] Allard, *Prudence historien*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1er avril et 1er juillet 1884; *Hagiographie au IVe siècle : Martyre de saint Hippolyte, de saint Laurent, de sainte Agnès, de saint Cassien, d'après les poèmes de Prudence, ibid.*, 1er avril 1885. — [4] Labbe, *Conc.*, t. II, 1072-1177. — [5] S. Augustin, *Serm.*, CCCXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426.

ments aura rendu ce travail possible. Parmi les écrivains, nous trouvons saint Braulion de Saragosse, qui, au prologue de la vie de saint Émilien, dit que de son temps, on lisait, non seulement les Actes des martyrs, mais encore les Vies des confesseurs.

3° *Gaule.* — Ici les témoignages sont nombreux; outre les livres liturgiques qui fournissent quelques indications [1], nous savons, par les conciles, que la lecture des Actes des martyrs était une coutume générale. Saint Aurélien [2], saint Ferréol [3], saint Césaire d'Arles [4] en parlent fréquemment et avec détails. Saint Césaire dit que ces lectures étaient assez prolongées pour fatiguer les auditeurs astreints à les entendre debout [5]. Saint Avit de Vienne mentionne également ces lectures [6]. Hilduin dit qu'aux messes des apôtres et des martyrs, les Passions sont chantées [7]. Cerannius de Paris entreprit une collection qui rappelait à ses contemporains le recueil d'Eusèbe [8].

4° *Angleterre.* — Saint Augustin, ou l'un de ses successeurs, introduisit les légendes des saints en Angleterre. C'est une question assez obscure que celle des livres liturgiques romains appartenant à cette période du catholicisme anglais [9], mais on peut tenir, sans entrer dans le détail, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, que la coutume dans ce pays et en Allemagne fut conforme à ce que nous voyons partout ailleurs.

IX. ROME. — *Les Passions authentiques.* — C'est une grave question que celle des Actes des martyrs romains, tant à cause de l'état dans lequel les pièces nous sont parvenues qu'à cause de l'indécision de la critique à leur égard. Il ne paraît pas qu'on puisse juger ces récits d'après une méthode de travail uniforme, parce que les altérations qu'ils ont subies sont le fait d'époques et de tendances fort diverses. Ces histoires se sont élaborées pendant cinq siècles au milieu de conditions, d'intérêts locaux qu'il conviendrait au préalable d'étudier dans le plus grand détail.

La sévérité témoignée par l'Église de Rome à l'égard des *Passions* et l'interdiction portée contre leur lecture au cours des offices liturgiques sont de graves indices qui corroborent un fait évident, à savoir : l'extrême rareté des pièces authentiques. On peut conjecturer que la destruction ordonnée par Dioclétien eut à Rome un effet plus radical que partout ailleurs. Si l'on excepte le martyre de saint Justin, aucune pièce certaine ne nous a été conservée, car on ne peut donner toute créance, jusqu'à une information plus complète, aux Actes du mime Genès, et le récit qui ouvre la deuxième apologie de Justin n'est pas à proprement parler un document martyrologique.

Sans comparaison avec ces trois récits, il faut rappeler des pièces sur la valeur desquelles une critique maîtresse de tous ses moyens n'a pas encore donné son jugement définitif.

Les *Gesta martyrum* romains ont été récemment l'objet d'une étude ingénieuse qui, on peut l'espérer, donnera le branle à d'autres travaux et permettra de porter la lumière dans une question si obscure, mais dont toutes les conclusions ne sont pas également solides [10]. Il paraît assez vraisemblable que les pièces composant ce groupe de Passions ne sont pas isolées; elles dépendraient toutes d'une source psychologique dont la tendance est manifeste. C'est ce que met en relief l'attache topographique de chaque Passion; on y retrouve plus ou moins nettement l'écho des préoccupations ou des intérêts du sanctuaire que la composition avait pour but d'illustrer. Ce qu'il y a d'ancien dans ces récits est dénaturé et presque entièrement recouvert par les additions postérieures dont on saisit assez facilement le mobile intéressé. Il y a donc dans ces documents deux sources bien différentes d'intérêt : l'une, presque imperceptible, c'est l'histoire; l'autre, démesurément étendue, c'est le folk-lore. Nous n'avons à nous occuper que de l'histoire.

Voici la répartition topographique des légendes faite par M. Dufourcq et cette répartition est probablement ce qu'il y a de plus solide et de vraiment définitif dans son mémoire.

TRADITIONS LOCALES URBAINES

1° *Transtevérines.* — SS. Pierre et Paul, Calliste, Cécile, Chrysogone.

2° *Ville haute.* — SS. Vibbiane, Eusèbe, Potentienne, Praxède, Suzanne, Cyriaque.

3° *Centrales (capitolines, palatines).* — SS. Césaire, Anastasie, *Nona Fora Cæsarum.*

4° *Céliennes.* — SS. Jean et Paul, quatre couronnés, Clément, Pierre et Marcellin.

5° *Aventines.* — SS. Sérapie, Sabine, Boniface, Prisca, Processus et Martinien.

TRADITIONS CÉMÉTÉRIALES

1° *Appiennes.* — SS. Étienne, Corneille, Alexandre, Urbain, martyrs grecs, Sixte, Calocère et Parthenius, Sébastien.

2° *Latines.* — SS. Jean, Nérée, Eugénie, Étienne, Gordien.

3° *Lavicanes.* — S. Sébastien.

4° *Tiburtines.* — SS. Symphorose, Laurent, Hippolyte, Genès.

5° *Nomentanes.* — SS. Nérée, Alexandre, Marcel, Restitutus, Prime et Félicien, Agnès.

6° *Salariennes.* — SS. Maris, Laurent, Abundius, Alexandre, Vibbiane, Basilla, Félicité, Chrysanthe et Darie, Gétulius, Nérée, Éleuthère, Crescentius, Léopard.

7° *Flaminiennes.* — SS. Abundius, Maris.

8° *Cornéliennes.* — SS. Maris, Rufine, Second

9° *Auréliennes.* — SS. Processus et Martinien, Eusèbe, Pontien, Basilide, Pancrace, Pierre et Marcellin.

10° *Portiennes.* — SS. Abdon et Sennen, Cyrinus, Pigmenius, Simplicius, Béatrice.

11° *Stiennes.* — SS. Félix et Adauctus, Bonosa, Gallican, Censurinus, Aurea, Paul, Timothé, Martine, Lucilla, Flora.

12° *Ardéatines.* — SS. Nérée et Achillée, Césaire, Montanus, Félix.

IX. ÉDITIONS DES ACTES DES MARTYRS. — On ne peut songer à entreprendre ici un classement des sources concernant notre sujet; ce travail a été fait par les Bollandistes avec leur soin et leur science ordinaires. *Bibliotheca hagiographica græca, seu elenchus Vitarum sanctorum græce typis impressarum. Ediderunt hagiographi Bollandiani*, in-8°, Bruxellis, 1894, x-143 p. — *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis. Ediderunt socii Bollandiani*, in-8°, Bruxellis, 1898. — *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum sæculo XVI qui asservantur in biblio-*

[1] Mabillon, *De liturgia gallicana*, part. I *passim*. — [2] *S. Aureliani, de ordine psallendi*, dans Brockie, *Cod. regularum monastic. et canonic. Observ. crit. hist. illustrat.*, 6 in-fol., Aug. Vindel., 1759, t. I, p. 147. — [3] *Ibid.*, p. XVIII, 155, *Reg.*, c. XVIII. — [4] *Ibid.*, p. 144, *Reg.*, c. LXIX. — [5] *Serm.*, XCIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1924. — [6] D. Ruinart, *Acta mart. sinc.*, præf., 5; *Acta mart. Agaunensium*, in-fol., Veronæ, 1731, p. 241. — [7] Hilduin, *Epist. ad Ludov. pium*, dans *Acta sanct.*, 9 octobre. — [8] Voy. *Acta sanct.*, 17 janvier, p. 74. — [9] M. Rule, *The Missal of St. Augustine's abbey Canterbury, with excerpts from the antiphonary and lectionary of the same monastery*, in-8°, Cambridge, 1896. Cf. Warren, dans *The Academy*, 17 oct. 1896, p. 286; M. Rule, dans *The Academy*, 24 oct. 1896, p. 310; P. Lejay, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 282-287; L. Duchesne, *Origines du culte*, in-8°, Paris, 1898, p. 148-150. — [10] A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900.

theca nationali parisiensi, 4 vol. in-8°, VIII-606, XV-646, 739 et 101 p. — *Catalogus codicum hagiographicorum græcorum bibliothecæ nationalis parisiensis. Ediderunt hagiographi Bollandiani et Henricus Omont*, in-8°, VIII-372 p.

Voyez encore les catalogues des manuscrits hagiographiques publiés par les *Analecta bollandiana :* Namur (1882), p. 485-530, 609-632; (1883), p. 130-161, 279-354; Bruxelles (1883-1884-1885-1886-1887-1888), pagination spéciale; Gand (1884), p. 166-216; (1885), p. 157-206; Liège (1886), p. 313-384; La Haye (1887), p. 161-208; Chartres (1889), p. 86-208; Mons (1890), p. 263-278; Bruges (1891), p. 453-466; Milan (Ambr.) (1892), p. 205-368; Le Mans (1893), p. 43-73; Cabinet de M. Wins (1893), p. 409-440; Cabinet de M. Gielemans (1895), p. 5-88; Vienne (1895), p. 231-283; Rome (Chigi) (1897), p. 297-310; Rome (Vaticane) (1899); Rome (Barberini) [mss. grecs] (1900), p. 80-118. « Monasterium Deiparæ in Chalce insula » (1901).

Nous nous bornons à donner le catalogue des pièces concernant les Actes des martyrs publiés depuis 1882 dans la collection des *Analecta bollandiana :*

1882. S. Christophori acta græca antiqua, p. 120-148; SS. Cyrici et Julittæ acta græca sincera, p. 192-207; S. Vincentii Cæsaraugustani acta, p. 259-278; S. Codrati acta integra, p. 447-469; S. Stephani pp. I acta sec. vers. armeniacam, p. 470-484; [SS. Cosmæ et Damiani, ex codice græco, p. 586-596.]

1883. S. Agathonici et sociorum ejus acta, p. 99-115; S. Theogenis passio, p. 206-210; S. Cyriaci et sociorum passio, p. 247-258; S. Theodori Ducis acta græca, p. 359-367; Ex actis SS. Speusippi, Eleusippi et Meleusippi, p. 378-380.

1884. [Historia SS. Ursulæ et sociarum ejus, p. 5-19;] S. Eustathii et soc. ejus acta græca, p. 65-112; S. Menæ Ægyptii acta p. 258-270; S. Ephysii passio, p. 362-377.

1885. S. Olivæ virg. Panormitanæ acta, p. 5-9; S. Maris, aramaice et latine, p. 43-138; [Vita S. Sabiniani, Trecis in Gallia p. 139-156.]

1886. Mar Abdûl Masich, aramaice et latine, p. 5-52; [Vita S. Melori martyris, p. 165-176;] S. Mononis passio p. 191-208; S. Ausonii passio, p. 295-312.

1888. Mar Pethion, syriace et latine, 5-44.

1889. Passio martyrum Scillitanorum, p. 5-9.

1890. Mar Kardaghi, syriace et latine, p. 5-106; SS. Maximæ et Donatillæ, S. Typasii et S. Fabii Passiones tres, p. 107-134; Actus S. Philippi apostoli, p. 204-249; S. Desiderii Viennensis passio, p. 250-262.

1891. Julii veterani, p. 50-52; Pancratii passio, p. 53-56; S. Christophori passio, p. 393-405.

1892. [Un nouveau ms. des Actes des saintes Félicité et Perpétue p. 369-374.]

1893. SS. Anthusæ, Athanasii, Charisimi et Nesphiti, p. 5-42; Greg. Tur. passio Septem dormientium, p. 371-388.

1894. Andreæ apostoli acta, p. 308-352; Martyrium Andreæ, p. 353-372; Passio S. Andreæ, p. 373-378.

1895. SS. Sergii et Bacchi passio antiquior, p. 373-395.

1896. S. Juliani Anazarbi acta (fragmentum), p. 73-76; S. Codrati acta (supplementum), p. 160.

1897. S. Dasii acta, p. 5-16; [De passione Scillitanorum, p. 64-65]; Eusebii de martyribus Palæstinæ, p. 113-140; [S. Anastase, martyr de Salone, p. 488-500.]

1898. SS. Valentis, Zotæ, Germani, Miniatis, p. 97 sq.

1899. [Note sur les Actes d'Apollonios p. 50-80]; SS. Davidis, Symeonis et Georgii acta, p. 209 et 368.

1900. S. Dometii mart. acta græca, p. 285-321.

1901. S. Thomæ apostoli; SS. Dasii, Gaii et Zotici.

A ces actes, nous ajouterons la liste de ceux qui ont été publiés dans la *Bibliotheca Casinensis seu Codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series, per paginas singillatim enucleata notis, characterum speciminibus ad unguem exemplatis aucta, cura et studio monachorum Ordinis S. Benedicti abbatiæ Montis Casini*, in-fol., ex typographia Casinensi, 1873 sq.

T. II, 1875. *Florilegium. Codex LII :* Passio Beatæ Marinæ Virginis et Martyris, p. 3; Passio S. Georgii martyris, p. 7. — *Cod. XCIX :* Passio S. Joannis Apostoli et Evangelistæ, p. 66; Vita S. Januarii episcopi et martyris, p. 223.

T. III, 1877. *Cod. CXI :* Passio S. Restitutæ virg. et mart., p. 12. — *Cod. CXVII :* Passio S. Æmiliani mart., p. 49; Passio S. Constantii mart., p. 54; Passio SS. XL Martyrum, p. 58; Passio S. Catharinæ virginis, p. 74. — Passio S. Theodori mart., p. 78; Passio S. Illuminatæ virg. et mart., p. 81. — *Cod. CXXIII :* Passio S. Urbani et Soc. eius, p. 84; Prologus in Acta SS., p. 101; Versus de S. Urbano papa, p. 102; Vita S. Anastasii Persæ, p. 102; Vita S. Urbani pp. et Soc., p. 110; Passio S. Euphemiæ, p. 114. — *Cod. CXXXIX :* Passio S. Dimitrii mart., p. 140; Passio S. Maximi mart., p. 147; Passio S. Cæsarii, levitæ et martyris, p. 150; Passio SS. Valentini et Hylarii, p. 158; Passio SS. IV Coronatorum, p. 160; Passio S. Anastasiæ et Soc. mart., p. 179; Passio S. Catharinæ, virg. et mart., p. 184; Passio S. Petri Ep. Alexandrini, p. 187; Passio S. Bibianæ, virg. et mart.; Passio S. Eustratii et soc. mart., p. 193. — *Cod. CXLI :* Passio S. Ignatii ep. Antiocheni et mart., p. 236. — *Cod. CXLII :* Passio SS. Apostolorum Petri et Pauli, p. 238; Prologus in Passionem SS. Apostolorum Petri et Pauli, p. 240; Passio SS. mart. Processi et Martiniani, p. 240; Passio S. Procopii mart., p. 242; Passio S. Pantaleonis mart., p. 246; Passio SS. VII Dormientium, p. 252; Passio S. Adriani mart., p. 259; Passio SS. Luciæ et Geminiani, p. 270; Passio S. Theclæ virg. et mart., p. 271; Passio SS. Pistis, Elpis et Agapis, et Sophiæ matris earum, p. 276. — *Cod. CXLIV :* Prologus passionis S. Blasii ep. et mart., p. 334. — *Cod. CXLV :* Passio S. Julianes virginis, p. 335; Passio S. Georgii mart., p. 341; Passio S. Vitalis, p. 348; Passio S. Pancratii mart., p. 349; Epistola Pastoris presbyteri de vita et obitu S. Potentianæ virg., p. 350; Passio S. Eustasii, uxoris et sociorum eius, p. 351; Passio S. Barnabæ apost., p. 354. — *Cod. CXLVI :* Vita S. Albinæ virg. et mart., p. 368. — *Cod. CXLVII :* Passio S. Prisci episc. Capuani, p. 373. — *Cod. CXLVIII :* Passio S. Cornelii papæ, p. 377. — *Cod. CXLIX :* Ex vita S. Mercurii martyris, p. 388.

Parmi les derniers documents, plusieurs avaient été publiés antérieurement.

X. LES *ACTA MARTYRUM* AUTHENTIQUES. LA TOPOGRAPHIE ET LA LITURGIE. — Les Actes des martyrs antérieurs à la paix de l'Église ont été soumis à de telles vicissitudes, que bien peu d'entre eux nous sont parvenus. Parmi les Actes qui ont été admis dans le recueil de dom Ruinart, il n'en resterait qu'un très petit nombre, si ce savant homme reprenait son recueil aujourd'hui et en passait le contenu au crible de la critique. Quelques très rares pièces viendraient s'ajouter à ce qu'il avait découvert. Parmi celles qui paraissent mériter quelque confiance, il s'en faut que toutes l'obtiennent au même degré. C'est principalement sur les Actes antérieurs à la paix de l'Église que la critique est malaisée. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette recherche. On a tenté, à diverses reprises, de dresser la liste des Actes des martyrs qui paraissaient offrir les plus solides garanties d'authenticité. Voici les séries établies par MM. Erwin Preuschen, Gustave Krüger, le R. P. Van den Gheyn, S. J. et M. Rubens Duval.

E. Preuschen, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, de Harnack, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 807-834.	G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Iahrhunderten*, in-8°, 1895, p. 237-245.	J. Van den Gheyn, *Acta martyrum*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, in-4°, Paris, 1900, t. I, col. 321-334.	R. Duval, *La littérature syriaque, Anciennes littératures chrétiennes*, in-12, Paris, 1899, t. II, p. 127-129.
Martyrium Ignatii			
Passio Polycarpi	Passio Polycarpi	Passio Polycarpi	
Passio Carpi, Papyli et Agathonicæ	Passio Carpi, Papyli et Agathonicæ	Passio Carpi, Papyli et Agathonicæ	
Acta S. Justini philosophi	Acta S. Justini philosophi	Acta S. Justini	
Epistola eccles. Viennensis et Lugdunensis	Epistola eccles. Viennensis et Lugdunensis	Epistola eccles. Viennensis et Lugdunensis	
Acta martyrum Scillitanorum.	Acta proconsularia martyrum Scilitanorum	Acta proconsularia martyrum Scillitanorum	
	Martyrium des heiligen Apollonius, des Asketen	Martyre d'Appolonios, le sénateur	
Passio S. Perpetuæ et Felicitatis cum socc	Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis	Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis	
Passio Pionii	Passio Pionii	Passio Pionii	
Acta disputationis S. Achatii ep. et mart	Acta disputationis S. Achatii episc. et mart	Acta disputationis S. Achatii.	
Acta S. Maximi mart	Acta S. Maximi mart	Acta S. Maximi	
Acta S. Luciani et Marciani	Acta S. Luciani et Marciani.	Acta SS. Luciani et Marciani.	
Acta S. Cypriani	Acta S. Cypriani	Acta S. Cypriani	
Acta SS. Martyrum Fructuosi ep., Augurii et Eulogii	Acta SS. Fructuosi, Eulogii et Augurii martyrum	Acta SS. Fructuosi, Eulogii et Augurii	
Passio SS. Jacobi, Mariani et socc.	Passio SS. Jacobi, Mariani, etc.	Passio SS. Jacobi, Mariani et soc.	
Passio SS. Montani, Lucii et socc.	Passio SS. Montani, Lucii et alior. mart. africanor.	Passio SS. Montani, Lucii et soc.	
Martyrium S. Nicephori	Martyrium S. Nicephori	Martyrium S. Nicephori	
		Acta Maximiliani	
		Acta Marcelli	
		Acta Cassiani	
			Martyrium Guriæ et Shamonæ.
Acta SS. MM. Claudii Asterii et aliorum	Acta SS. MM. Claudii, Asterii et aliorum	Acta SS. Claudii, Asterii et soc.	
Passio Genesii mimi	Passio Genesii mimi	Passio Genesii mimi	
Passio Rogatiani et Donatiani.	Passio Rogatiani et Donatiani.	Passio Rogatiani et Donatiani.	
Acta Maximiliani	Acta Maximiliani		
Acta Marcelli	Acta Marcelli		
Passio Cassiani	Passio Cassiani		
Passio Procopii	Passio Procopii	Passio Procopii	
Acta Felicis ep. [Carthag. (?)].	Acta S. Felicis	Acta S. Felicis Tubzacensis.	
Passio S. Savini	Passio S. Savini	Passio S. Savini	
		Passio S. Dasii	
Acta Saturnini, Dativi et socc.	Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum	Acta SS. Saturnini, Dativi et soc.	
Acta S. Agapes, Chioniæ, etc.	Acta SS. Agapes, Chioniæ, Irenes, etc.	Acta SS. Agapes, Chioniæ, Irenes	
Acta Didymi et Theodoræ	Acta SS. Didymi et Theodoræ.	Acta SS. Didymi et Theodoræ.	
Passio S. Irenæi Sirmiensis.	Passio S. Irenæi, episc. Sirm.	Passio S. Irenæi ep. Sirm.	
Passio Pollionis et socc.	Passio S. Pollionis et aliorum martyrum	Passio S. Pollionis et soc.	
Acta Eupli diaconi et mart.	Acta Eupli diac. et mart.	Acta S. Eupli	
Passio Philippi ep. Heracleensis	Passio S. Philippi episc.	Passio S. Philippi, ep. Heracl.	
Acta Tarachi. Probi et socc.	Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici	Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici	
Acta Crispinæ	Acta S. Crispinæ mart.	Acta S. Crispinæ	
		Acta SS. Phileæ et Philoromi.	
Acta Sereni	Passio S. Sereni mart.	Passio S. Sereni	
			Acta Hipparchi et Philothe..
Acta Phileæ et Philoromi	Acta SS. Phileæ et Philoromi.		
			Martyrium Habibi diaconi.
Passio Quirini	Passio S. Quirini episc. et mart.	Passio S. Quirini	
		Passio SS. Sergii et Bacchi	
Acta Petri Balsami	Passio S. Petri Balsami	Passio S. Petri Balsami	

Parmi les pièces enregistrées, plusieurs, telles que les Passions de Genès le comédien, de Nicéphore, de Serge et Bacchus, fourniraient matière à controverse. Nous laissons à d'autres le soin d'instruire la cause et de porter des conclusions. Quant aux pièces dont la fausseté est reconnue par tous, il y a lieu néanmoins d'en faire usage, bien qu'avec d'extrêmes ménagements. Dans un mémoire célèbre, E. Le Blant tenta d'établir une confrontation soutenue des enseignements fournis par le droit civil et criminel et des points solidement établis par le témoignage des anciens avec le texte des meilleurs Actes. On pourrait tenter une recherche analogue au point de vue des liturgies de l'antiquité, mais un pareil travail serait très étendu; nous nous bornerons à signaler ici quelques traits.

D. Ruinart, *Acta sincera* (éd. 1713).	Muratori, *Liturg. romana vetus,* Venetiis, 1748.		
Acta SS. Tryphoni et Respicii, p. 164 : Suscipe animas nostras et colloca eas in sinu patriarcharum.	*Sacram. gelas.*, t. I, p. 751 : Commendamus tibi, Domine, animam, precamur... Patriarcharum tuorum sinibus insinuare non renuas.	*Sacram. gregor.*, t. II, p. 218... ut spiritum et animam famuli tui... misericorditer suscipias... in sinu Abrahæ patriarchæ collocatus.	*Sacram. gallic.*, t. II, p. 950... ut animam famuli tui... in Abrahæ sinum eam digneris excipere.
Acta S. Julii, veterani, p. 550 : Domine Jesu Christe tu cum sanctis tuis meum collocare dignare spiritum.	*Sacram. gelas.*, t. I, p. 751... tu imaginem tuam cum sanctis et electis tuis, æternis sedibus præcipias sociari.	*Sacram. gregor.*, t. II, p. 220-1 : Propitiare, Domine, supplicationibus nostris pro anima et spiritu famuli tui... ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris.	*Missale gothic.*, t. II, p. 600... ita et in adventu eius (J.-C.) gaudere cum sanctis omnibus mereamur.

En Orient, nous rencontrons des emprunts indéniables, bien qu'il soit difficile de dire avec certitude lequel des deux documents s'est inspiré de l'autre. Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est d'attribuer ces acclamations et ces prières des martyrs à des formulaires courants dont nous ne possédons que des codifications entreprises à une époque assez postérieure. Parmi les acclamations notons celle-ci :

Ruinart, *Acta mart. sinc.*, Paris, 1689.	Renaudot, *Liturg. orient. collectio*, 1847, t. I.
Acta Theodoti, c. XXI, XXX. Domine Jesu Christe, spes desperatorum [1].	*Liturg. divi Marci*, p. 133 : Ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων.
Acta Didymi et Theodoræ, c. I. Christus autem adveniens liberavit me.	*Ibid.*, p. 142 : Θεὲ φωτός... ὁ χαρισάμενος ἡμῶν ἐκ δουλείας ἐλευθερίαν.

Une formule conservée dans l'office des défunts présente un rapprochement décisif :

D. Ruinart, *Acta sincera*, 1689.	Liturgie romaine.
Act. S. Eupli, p. 441. Et tunc respiciens ad populum dixit : Dilectissimi fratres, audite, orate Deum, et timete illum in toto corde vestro, quoniam memor est timentibus se antequam exeant de hoc sæculo : et posteaquam exierint, *tunc occurrent eis Angeli, et deducent eos ad civitatem illius sanctam Jerusalem.*	Subvenite sancti Dei, *occurrite angeli Domini.* In paradisum deducant te angeli : in tuo adventu suscipiant te martyres, *et perducant te in civitatem sanctam Jerusalem.* (*Ex officio defunctorum, Exsequiarum ordo* [2].)

Une formule des *laterculi* les plus antiques du martyrologe hieronymien se retrouve, presque semblable, dans les Actes des martyrs africains Jacques et Marien et dans plusieurs inscriptions de l'Afrique romaine.

QUORUM NEC TIBI DICENDA ET DEO NOTA SUNT NOMINA (*Passio SS. Jacobi et Mariani*). CVARVM NOMINA SCIT IS QVI FECIT (Léon Renier, *Recueil des inscr. romaines de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 2145). [c]V[iu]S NOMEN DEVS SCIT (Héron de Villefosse, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, in-12, Paris, 1883, t. XI, p. 189) [cui]VS NOMEN DEVS SCIT (Io. Schmidt, dans *Ephemeris epigraphica*, in-8°, Roma, 1892, t. VII, p. 11, n. 28 [3]).

Ces faits nous renseignent plus exactement que bien des histoires sur ce qu'on pourrait appeler les substructions de la littérature chrétienne des premiers siècles. La *Passion* de sainte Perpétue provoque un autre rapprochement ; on y lit ceci : *Vibia Perpetua,* HONESTE NATA, *liberaliter instituta,* MATRONALITER NUPTA (§ II).

On lit également dans une inscription d'Afrique :

PESCENNIA QVODVVLDE[*us*]
HM·F·BONIS NATALIBVS
NATA·MATRONALITER
NVPTA·

Lig. 2. H M·F = H[*onestæ*] M[*emoriæ*] F[*emina*]. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 870.

Les Actes de martyrs n'ont pas d'ailleurs le privilège de ces analogies avec l'épigraphie. Un marbre des catacombes publié par Marangoni offre une formule que nous trouvons dans Tertullien, *Apologet.*, XXIX :

ΜΗΔΕΝΑ ΛΥΠΗϹΑϹ ΜΗΔΕΝΑ ΠΡΟϹΚΡΟΥϹΑϹ
Neminem lædentes, neminem contristantes

A Autun, c'est une phrase de saint Cyprien :

PER SAECVIVM SINISAI
CVIICOLTIACIONI
TRANSIVIIIS XI KAI
MART IN PACK PPECESSI

Lisez : *Per sæculum sine sæculi contagione transivit, XI kal. mart. in pace precessit*, et saint Cyprien écrit : *per sæculum sine sæculi contagione transitis* (*De habit. virg.*, XXII). Si fragmentaires qu'elles soient, ces indications ne sont pas indignes d'être rapportées.

En ce qui concerne la liturgie, il semble qu'il soit plus exact de parler, pour la période anténicéenne, de *non-différenciation essentielle,* plutôt que de cette unité absolue dont on a prétendu faire un argument, bien plus qu'on n'a réussi à en fournir les preuves historiques. Nous sommes très inégalement renseignés sur les origines liturgiques dans les différentes provinces de l'empire, mais certainement, parmi les régions les moins favorisées, il faudra nommer les provinces de Dalmatie, de Pannonie, de Dacie, de Mésie, de Thrace, de Scythie et de Rétie. La littérature patristique ne nous fournit pour ces contrées que les quelques écrits de Victorin, évêque de Pettau (Poetovio) en Pannonie, et les noms de plusieurs personnages mentionnés par l'historien Eusèbe ; ce sont Ælius Publius Julius, évêque de Debeltum, dans la Thrace, et Aurelius Cyrenius, évêque dans la même province.

Les Actes des martyrs nous font entrevoir plusieurs communautés florissantes et une hiérarchie ecclésiastique assez complète : évêques, prêtres, diacres, anciens, lecteurs, interprètes, exorcistes. Peut-être même peut-on ramener jusque vers cette époque une épitaphe dont le libellé semble appartenir à la plus ancienne époque du christianisme dans ces contrées :

DEPOSITIO FVCRATI
CHORE EPISCOPI DXK
NOVEMBRES [4].

Les actes de Pollion nous montrent, fonctionnant encore, une institution qui semble n'être autre que celle

[1] Sur ces actes, voyez Pio Franchi de Cavalieri, *I martiri di S. Teodoto di Ancira et di S. Ariadne,* dans *Studi e testi ; Pubblicazioni della bibliotheca vaticana,* fasc. 6, Roma, 1901. — [2] Voyez l'article ACCLAMATIONS, col. 257. — [3] Cf. E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII*e *siècle,* in-4°, Paris, 1856-1865, n. 563 ; pour la Mysie, cf. *Revue archéologique,* 1877, t. XXXIII, p. 54. — [4] Découverte à Spalato (septembre 1874) et communiquée par Michel Glavinic, directeur du musée, à Th. Mommsen qui l'édita dans *Ephem. epigraph.*, 1875, t. II, p. 345, *additamenta vol. III Corp. inscr. lat.*, n. 552, et le commenta ainsi : « Χωρεπισκόπου *primus fortasse hic titulus innotescit.* »

des πρεσβύτεροι : « Je dois, dit le martyr, marcher sur les traces des évêques, des prêtres et de tous les pères (*omnium Patrum*), dans la doctrine desquels j'ai été instruit[1]. » Ces Pères sont peut-être les *patres conscripti*, les γέροντες, formant un collège dont l'enseignement était donné, comme celui des prêtres, sous la garantie de l'évêque. Cette Église de Cibalis en Pannonie paraît assez bien fonctionner vers ce temps. Le corps des lecteurs avait reçu une organisation que nous retrouvons deux siècles plus tard dans les Gaules, à Lyon, où nous connaissons, en l'an 551, un PRIMICIRIVS SCOLAE LECTORVM[2]. Il est possible qu'ils ne fissent que les seules lectures tirées du Nouveau Testament; la réponse du primicier au magistrat semble l'insinuer : *Quæ mandata (legis)? — Christi Regis pia et sancta mandata.* Le détail donné ensuite des maximes morales composant ces *mandata* s'applique très exactement aux épîtres de saint Paul et presque exclusivement à elles; une réponse analogue faite par les martyrs de Scilli, en Afrique, plus d'un siècle auparavant, porterait à penser que les fidèles de certaines Églises ne connaissaient guère les livres de l'Ancien Testament, sinon par extraits, comme dans les *Testimonia* de saint Cyprien, les manuels de préparation au martyre et des compositions similaires[3]. Ces lectures avaient donné naissance, dans les contrées où la langue grecque et la langue latine n'avaient pas encore pénétré dans le peuple, à une fonction nouvelle, celle d'interprète officiel des livres saints. Le martyr Procope remplissait dans une église de Scythie le triple office d'exorciste, de lecteur et d'interprète : *unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis et tertium adversus dæmones manus impositionê consummans*[4].

La pièce la plus précieuse et la plus étendue parmi celles de ces régions est le martyre de Philippe, évêque d'Héraclée de Thrace, en l'an 304. Aux approches de la persécution, l'évêque s'efforçait, à l'exemple de saint Cyprien de Carthage[5] et de saint Apollinaire d'Égypte[6], de soutenir les courages par ses prédications. Il exhortait ainsi les fidèles, le jour de l'Épiphanie, lorsque se présenta un officier de police chargé de mettre les scellés sur la porte de l'église. L'évêque depuis quelque temps ne quittait plus l'église; quand il fut expulsé, il appuya son dos contre la porte et recommença à prêcher; c'est dans cette attitude qu'on le trouvait les jours d'assemblée, il était assisté de son prêtre Sévère et de son diacre Hermès. L'inventaire des meubles saisis ne nous est pas parvenu; cependant, nous voyons que l'église possédait des vases de métal précieux, des livres en assez grand nombre pour alimenter un bûcher considérable, enfin une décoration extérieure en tuiles peintes ou bien ouvragées et incrustées[7]. Au cours de l'interrogatoire, le diacre déclare qu'il obéit en tout à son évêque : *Doctori meo in omnibus obsecundo*[8]. La dernière prière de l'évêque Irénée de Sirmium contient une phrase analogue à celle que nous rencontrerons parmi les inscriptions de Rome et que nous pouvons entendre comme d'une réfutation de la doctrine des millénaristes : ... PATEANT CŒLI TUI *Domine Jesu*] *ut suscipiant angeli spiritum servi tui*[9].

.... CE·LI·TI·BI·PA·TEN[*t*][10].

Nous entendons une autre formule de prière dans les dernières paroles de saint Fructueux : *In mente me habere necesse est Ecclesiam*[11], et on lit dans le cimetière de Calliste : SANTE SVSTE IN MENTE HABEAS IN HORATIONES[12].

Nous avons parlé longuement ailleurs des sources de l'oraison de saint Polycarpe[13]; nous ne ferons remarquer dans ce morceau qu'un détail. C'est l'ordre donné de transcrire le récit du martyre du vieil évêque et de transmettre les copies aux communautés les plus lointaines. Nous touchons ici à l'origine des passionnaires liturgiques et on saisit en même temps la raison historique de la place qu'ils obtinrent dans la liturgie. Les épîtres circulaires étaient alors fort goûtées. Ces petits traités circulaient déjà dans la *Diaspora*, mais, de très bonne heure, chez les chrétiens, ils prirent une extension et une importance doctrinale considérables. A mesure que s'étendait la conquête chrétienne, il fallut pourvoir à l'instruction des communautés que ne pouvaient visiter les apôtres et les principaux des Églises. On y parvint en donnant aux épîtres une autorité officielle; dès lors, la lecture de cette correspondance tint lieu de la propre parole des apôtres; et l'importance des matières qui s'y trouvaient traitées fit naturellement placer cette lecture au jour de la principale réunion de la communauté chrétienne. Quand la doctrine se trouva tout entière fixée, l'habitude de ces correspondances était prise, on la conserva; mais désormais, on se communiqua non plus des écrits doctrinaux, mais des récits historiques ou des admonitions fraternelles concernant la vie de l'Église à laquelle on était rattaché par divers liens. Ces correspondances nous ont valu plusieurs pièces qui comptent parmi les plus parfaites de l'ancienne littérature chrétienne, par exemple, la lettre adressée par l'Église de Smyrne à l'Église de Philomelium, celle des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie.

Les Actes des martyrs nous fournissent des indications topographiques souvent décisives pour l'identification des localités anciennes. Cela tient à ce que ces pièces ont été rédigées par des employés très familiarisés avec la topographie des lieux environnant ceux où ils habitaient, aussi leurs indications doivent être prises en sérieuse considération. Nous en trouvons la preuve dans un document authentique ayant rapport à la persécution de Valérien, en 259; les Actes du martyre de Marien, de Jacques et d'un grand nombre d'autres chrétiens, en Numidie[14].

Nous donnons ici le passage des Actes sur lequel est fondée cette recherche[15].

« Frères, vous connaissez Marien et Jacques; vous savez, outre la communauté de vie et de foi, les liens de famille qui nous unissaient. Toujours animés de la même pensée, nous voyagions en Numidie, lorsque nous arrivâmes en un lieu appelé *Muguæ*, qui touche au faubourg de la colonie de Cirta. Cette ville était alors livrée plus que toute autre aux horreurs de la persécution. Le président de la province faisait rechercher et saisir tous les chrétiens, non seulement ceux qui, échappés aux persécutions précédentes, avaient conservé la liberté sans qu'il en coutât rien à la foi, mais encore ceux qui, chassés de leur pays, languissaient depuis longtemps dans l'exil.

« Parmi ces derniers, on amena à son tribunal deux

[1] *Monum. Eccl. lit.*, n. 3805. — [2] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 65, et pl. V, n. 23. — [3] *Monum. Eccl. lit.*, n. 3937, 3944, 3949, 3955. La variante *et omnem divinitus inspiratam Scripturam* n'a aucune valeur, c'est un décalque tendancieux de II Tim., III, 16. — [4] *Monum. Eccl. lit.*, n. 3809. — [5] Pontius, *Vita et passio S. Cypriani*, 14. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCCXII, *De sanctis*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426. — [6] Rufinus, *De vitis Patrum*, c. XIX, *P. L.*, t. XXI, col. 441. — [7] *Ipsum etiam dominici tectum devoluto omni tegularum fraudabatur ornatu. Passio S. Philippi*, V. — [8] *Ibid.*, n. VII. — [9] *Monum. Eccl. lit.*, n. 3823. — [10] *Ibid.*, n. 3435. — [11] *Ibid.*, n. 4048. — [12] *Ibid.*, n. 3491. — [13] *Monum. Eccl. lit.*, *De liturgiis antenicenis inter se conlatis*, t. I, p. XXXIV. — [14] *Rapprochement d'une inscription trouvée à Constantine et d'un passage des Actes des martyrs fournissant une nouvelle preuve de l'identité de Constantine et de Cirta*, par E. Carette, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, IIe série, *Antiquités de la France*, in-4°, Paris, 1843, t. I, p. 206 sq. Sur cette identification, cf. G. Wilmanns, dans l'*Hermès*, t. I, p. 47 sq., et dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII p. 618 sq. — [15] D. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, in-fol., Veronæ, 1731, p. 193.

évêques, Agapius et Secundinus; ils ne dédaignèrent pas les soins hospitaliers que nous leur rendîmes jusqu'au jour de leur martyre, et laissèrent en partant Marien et Jacques exaltés par leur exemple. Deux jours après, la *villa* que nous habitions, signalée comme une retraite connue pour être ouverte aux chrétiens, fut envahie par une multitude furieuse qui me saisit tout d'abord et me traîna de Muguae à Cirta. Le tour de nos frères arriva bientôt, car ils s'écriaient : « Nous aussi nous sommes « chrétiens. » On les interrogea, ils persistèrent et furent jetés en prison. Bientôt ils eurent à souffrir mille tortures. Ce ne fut point assez du soldat stationnaire; cet exécuteur des œuvres de cruauté fut encore assisté dans son office par les magistrats de *Centuriones* [1] et de Cirta... Leur courage (à Marien et à Jacques) triompha. Reconduits dans la prison, ils joignirent leurs prières à celles des autres chrétiens, pour rendre grâces à Dieu.

« Quelques jours s'étaient écoulés lorsqu'on les fit sortir pour comparaître au prétoire; le juge de Cirta les renvoyait au président avec le procès-verbal de leur confession. Après avoir renouvelé devant lui leurs efforts pour hâter l'issue de cette longue et laborieuse épreuve, ils rentrèrent encore dans cette prison de Lambèse qui les revoyait pour la troisième fois...

« Enfin, Marien, Jacques et tous les clercs furent conduits sur le bord du fleuve, au lieu qui devait les voir mourir. La vallée était resserrée entre deux collines dont la grande hauteur, dominant chaque rive, se prêtait commodément au spectacle [2]. »

Le commencement des Actes a pour théâtre Cirta, mais il est fait mention de la prison de Lambèse et il semblerait vraisemblable que les chrétiens aient été conduits dans cette dernière ville, si les détails donnés sur la topographie du lieu de l'exécution ne permettaient une identification certaine.

Nous devons tenir pour assuré, d'après les termes mêmes de notre document, 1° que le premier écrou a eu lieu dans la ville où siégeait le gouverneur de la province, 2° que cette ville était alors Cirta, capitale de la province et siège du gouvernement, 3° que ce fut à Cirta que le gouverneur fit comparaître et exécuter Agapius et Secundinus, 4° que l'auteur du récit qui n'a pas quitté Cirta a embrassé Marien et Jacques dans leurs derniers moments. Cependant le texte dit qu'au sortir du prétoire les martyrs furent reconduits dans la prison de Lambèse qui deux fois déjà les avait vus et éprouvés. *Jam bis eis notus, bis usitatus, iterum Lambesitanus carcer accepit.* Outre que la distance qui sépare Constantine de Lambèse interdit toute tentative d'explication par allées et venues entre ces deux villes, nous savons que Jacques avait eu seul à souffrir dans les persécutions précédentes, au cours desquelles il aurait pu être enfermé à Lambèse. Il reste que pour Marien il ne peut être question que d'une prison sise à Cirta laquelle s'était ouverte deux fois déjà devant lui, après l'arrestation à Muguae et après la première application à la torture [3].

Enfin, la ville où Marien et Jacques furent mis à mort est située sur le bord d'un fleuve. Outre que ce nom ne peut convenir au torrent de l'Ouad-Serka, qui prend sa source à quelques kilomètres de Lambèse dans les gorges de l'Aurase, nous ne pouvons négliger les indications très précises fournies par les Actes sur cette vallée « resserrée entre deux collines dont la grande hauteur, dominant chaque rive, se prêtait commodément au spectacle [4] ». Ces deux hauteurs entre lesquelles coule un fleuve se retrouvent à peu de distance de Cirta. Entre le Mansoura et le Coudit-âti coule le Rummel qui disparaît un peu plus loin dans un gouffre. Aucune position en amont de celle-ci ne se prête à la description des Actes.

Sur le Mansoura fut relevée l'inscription suivante :

+ IIII·NON SEPT·PASSIONE MARTVR
ORVM HORTENSIVM MARIANI ET
IACOBI DATI IAPIN RVSTICI CRISPI
TATI METTVNI BICTORIS SILBANI EGIP
TII SCI DI MEMORAMINI IN CONSPECTV DNI
CVARVM NOMINA SCIT IS QVI FECIT IND XV

« C'est donc à Cirta même, sur les bords de l'*Ampsaga*, et nullement à Lambèse, qu'eut lieu le martyre de Marien et de Jacques. Mais pourquoi cette épithète de *Lambesitanus* appliquée à une prison de Cirta ? C'est que les noms sont une affaire de caprice et de hasard. Lambèse était une ville de Numidie assez importante pour que son nom eût été donné à des édifices publics. Il y avait sans doute une prison (dite) de Lambèse à Cirta; il y avait peut-être une prison (dite) de Cirta à Lambèse, comme nous voyons une prison de Clichy et un pont de Constantine à Paris, comme il y avait en Afrique une ville qui s'appelait *Cellæ Picentinæ* [5]. »

Ce n'est que sous les plus expresses réserves que nous donnons ces observations sur la passion des Actes de saint Jacques et de saint Marien. Mgr Toulotte [6] avait adopté les conclusions de Carette en faveur de Cirta, mais M. Gsell a revendiqué pour Lambèse l'honneur d'avoir vu le martyre des saints. Selon lui la topographie des environs de Lambèse s'accommode bien avec la description faite par les Actes. « C'était un endroit où une rivière coulait encaissée entre deux collines, offrant aux regards de chaque côté des berges élevées. On retrouve à quelques centaines de mètres au sud de Lambèse, dans les ravins appelés Chabet Tazouin et Chabet Tanoucht, les sites qui répondent exactement à cette description [7]. » Le besoin où se trouve ce savant d'expliquer l'inscription de Cirta par « une erreur du clergé byzantin de Constantine » nous satisfait assez peu et jusqu'à nouvel ordre nous pensons que Cirta peut être regardé comme le lieu du martyre. Les Actes dont nous parlons ont donné lieu à une autre identification démontrée erronée aujourd'hui. En 1851, Léon Rénier signala l'existence, au sud du *Prætorium* de Lambèse, d'un petit édifice à deux étages terminé par une abside en pierres de taille et qu'il désigna comme « le *carcer lambesitanus* dont il est ques-

[1] Voyez la note de Ruinart sur cette ville de *Centuriones*, p. 196, note 9. — [2] *Perducti sunt ad coronæ locum, qui riparum collibus hinc et inde sublimis media fluminis convalle subsederat : sed et spectaculo erat celsa utrinque altitudo aggeris. Alveus ipse medio sinu...* — [3] Le texte suivant : *Et jam transmissi ad præsidem, negotiosum ac difficile iter cum voluptate properaverunt,* marque le renvoi des martyrs par le magistrat municipal de Cirta au gouverneur, seul juge des causes criminelles. Fleury a traduit par ces mots : « Ils allèrent le trouver en diligence par un chemin long et difficile. » Mais *iter* ne signifie autre chose ici que la dernière étape du « pénible et laborieux voyage » de la vie, que Jacques et Marien allaient fournir sur l'ordre du gouverneur. — [4] Carette, *loc. cit.*, p. 214: Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1845 ; Archéologie,* par Ad.-H.-Al. Delamare, chef d'escadron d'artillerie, in-fol., Paris, 2 vol. 1850, pl. 193; Général Creuly, dans *Société archéologique de la province de Constantine; Annuaire,* in-8°, Paris et Constantine, 1853, t. I, p. 79, n. LXXXV, pl. 17; L. Renier, *Recueil des inscriptions romaines de l'Algérie,* in-fol., Paris, 1855 sq., n. 2145; G. Wilmanns, *Corpus inscript. latinarum,* t. VIII, n. 7924. Cf. De Rossi, dans Pitra, *Spicilegium solesmense*, in-4°, Paris, 1858, t. IV, p. 518. Sur le commentaire de cette inscription par M. Hase annexé au mémoire de Carette, *loc. cit.*, voyez C. Cahier, *Souvenirs de l'ancienne église d'Afrique,* in-12, Paris, s. d., p. 301-308. — [5] Carette, *loc. cit.*, p. 212. Sur ces martyrs, cf. Pio Franchi de Cavalieri, *La Passio di SS. Mariani e Jacobi,* dans les *Studie testi,* Roma, 1900, fasc. 3. — [6] Toulotte, *Géographie de l'Afrique ancienne, Numidie*, in-8°, Rennes, 1894, p. 30. — [7] S. Gsell, *Observations sur l'inscription des Martyrs de Constantine*, dans le *Recueil de la Société arch. de la prov. de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 214-215. Voir le plan de Lambèse publié dans le t. XXIII du même *Recueil*, et comparez dans Delamare, *Explor. archéologique de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1850, pl. 135, la vue des gorges du Rummel prise du rocher des martyrs.

tion dans les Actes du martyre de saint Jacques et de saint Marien[1]. » Cet édifice a été déblayé en 1885 et M. Cagnat y reconnut une des constructions faisant partie des *scholæ* de sous-officiers de *legio IIIa Augusta*[2], les fouilles de 1897 et 1898 ont vérifié l'exactitude de cette rectification[3].

Les Actes authentiques sont très inégalement répartis entre les différentes régions du monde romain. Ce fait tient à des causes multiples, les unes concernent les conditions dans lesquelles s'exerçait l'administration dans les provinces romaines, les autres s'expliquent par la nature du lien qui rattachait alors les communautés chrétiennes, et qui était moins étroit qu'il n'est devenu depuis. Par exemple, dans la grave question des *traditeurs,* il y eut un état d'esprit et une conduite contraires dans la province d'Afrique et dans celle d'Asie[4].

Les Actes syriaques des martyrs de la Perse sous le règne de Sapor II, au IVe siècle, contiennent un très grand nombre de détails dont quelques-uns sont du plus rare intérêt pour la géographie ancienne du pays, à l'époque des Sassanides[5]; d'autres donnent un récit ancien des démêlés survenus entre le patriarche Papas et son clergé[6]; les Actes des martyrs Gèles nous apprennent que cette peuplade répandue sur la côte sud-ouest de la mer Caspienne fournissait un corps de mercenaires dans les armées perses et qu'ils étaient chrétiens depuis le IVe siècle[7]. Dans les Actes d'Hipparque et Philothée, martyrs en Mésopotamie, on trouve une intéressante description de la ville de Samosate au commencement du IVe siècle[8]. Un trait mérite d'être signalé. On sait que les persécutions de Sapor eurent presque toujours pour prétexte la sympathie des chrétiens de la Perse pour les empereurs romains convertis; or, l'édit de persécution paraît avoir été inspiré par la formule en vigueur à Rome, telle que M. Gaston Boissier l'a reconstituée[9] : *Publicatum est edictum crudele, et educta est immitis romphea, gladioque impertita est potestas ad perdendum quemcumque dicentem : Christianus ego sum.* A ce propos, nous pourrons fournir à la démonstration de ce savant une nouvelle preuve dans la Passion de saint Savin où le peuple crie : *Christiani tollantur et voluptas constat. Dictum est duodecies : Per caput Augusti, Christiani non sint*[10].

Les Actes des martyrs d'Afrique comptent parmi les pièces les plus achevées. Nous n'en relèverons ici qu'un seul détail qui a trait à la vision de Saturus, compagnon de martyre de sainte Perpétue. Un rapprochement s'établit naturellement entre la vision dont fut favorisé ce chrétien et les récits similaires de l'Apocalypse. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la réduction du patron liturgique laissé par l'apôtre saint Jean. Le matériel et le personnel se ressentent probablement de la modestie imposée à une petite église, comme celle de Thuburbe. Les vingt-quatre vieillards sont réduits au nombre de quatre, la synaxe paraît appartenir au type qu'on a nommé « aliturgique », c'est-à-dire la réunion qui n'était pas suivie de sacrifice, enfin elle ne se poursuit pas sans fin, jour et nuit, et le baiser de paix ne vient qu'après le Trisagion, ce qui marque encore un peu plus l'écart existant dès cette époque entre l'usage oriental et le type liturgique romano-africain.

En Gaule, la lettre adressée par les Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie a donné lieu à d'ingénieuses conjectures. Les réminiscences bibliques contenues dans cette pièce paraissent trahir un écrivain plus familier avec l'ancienne version en usage dans les trois îlots chrétiens de la Gaule du IIe siècle, Lyon, Vienne et Autun, qu'avec l'original grec[11].

XI. Les Actes des martyrs et l'histoire littéraire. — Les Actes nous fournissent des documents tout à fait curieux au point de vue de l'histoire littéraire. Quelle que fût la culture intellectuelle des martyrs, ils étaient au courant des écrits contemporains. Les Actes des martyrs d'Afrique nous donnent sur ce point plusieurs faits certains.

Les visions de sainte Perpétue offrent des points de contact évidents avec les images mises en circulation par un livre alors célèbre, le *Pasteur* d'Hermas. Le rapprochement a été établi longuement ailleurs, nous n'en rapportons ici que quelques traits[12].

PASSIO PERPETUÆ.	HERMÆ PASTOR.
Jam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an... (c. IV).	Quia me dignum æstimavit ut ostenderet mihi mirabilia sua (*Visio*, IV, 1).
Bene venisti.	Bene effugisti (*Visio*, IV, 2).
In habitu pastoris.	Habitu pastorali (*Mand. proœm.*).
Tunc intellexi translatum eum esse de pœna (c. VIII).	Tunc illis continget transferri de pœnis (*Visio*, III, 7).
Et facta sum masculus (c. X).	Et videbar iunior factus esse (*Similitudo*, IX, 11).
Efferens... ramum viridem in quo erant mala aurea.	Alii afferebant virgas suas virides (*Similitudo*, VIII, § 2, n. 1).
Cœpimus ferri a quattuor angelis in orientem, quorum manus nos non tangebat (c. XI).	Venerunt quattuor juvenes et tulerunt cathedram ad orientem... duo quidam viri... sustulerunt illam humeris et abierunt, ubi et cathedra erat ad orientem (*Visio*, I, 4).
Niveos habentem capillos et vultu juvenili cujus pedes non vidimus (c. XII).	Faciem quidem juvenilem habebat... capillos aniles (*Visio*, III, 10) horum faciem non vidi (*Ibid.*).
Osculati sumus illum... et dixerunt nobis seniores : Ite et ludite.	Osculari me cœpit... et ipsæ cœperunt me ut fratrem osculari, et ducere circa turrim et ludere mecum (*Similitudo*, IX, 11).
Si quas habetis inter vos dissentiones, dimittite vobis invicem (c. XIII).	Pacem habete alius cum alio... et suscipite vos invicem... ne forte hæ dissentiones vestræ fraudent vitam vestram... Commonete ergo vos invicem (*Visio*, III, 9).

Nous ne cherchons pas ici à analyser ces visions, cette question sera traitée ailleurs. Voir le mot Visions. Un autre fait mérite d'être rapporté afin d'apprendre à ceux que ces recherches intéressent ce qu'on en peut attendre. Les martyrs de Carthage, Luce, Montan et leurs compagnons adressèrent à leurs frères une lettre dont la fin est manifestement inspirée par une réminiscence de quelque poème dans le goût de Commodien, leur contemporain[13].

[1] L. Rénier, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1851, p. 481, note 1. — [2] R. Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, in-8°, Paris, 1892, p. 538, fig. — [3] M. Besnier, *Les* scholæ *de sous-officiers dans le camp romain de Lambese*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1899, t. XIX, p. 225; voyez un plan de l'édifice en question, p. 230, fig. 3 et pl. VI. *Lambæsis*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1898, p. 212 sq. — [4] Cf. P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 254 sq. — [5] *Actes de Kardag; Actes de Saba-Pirgouschnasp.* Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 127 sq. — [6] *Actes de Milès.* Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 127 sq. — [7] Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. IV, p. 166 sq. — [8] Assémani, *Acta sanct. mart.*, t. II, p. 123-147. — [9] Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Romæ, 1719, t. I, p. 187 Cf. G. Boissier, dans la *Revue archéologique*, 1876, t. XXXI, p. 119 sq. — [10] Baluze, *Miscellanea*, éd. Mansi, t. I, p. 12. Cf. Acclamations, col. 240. — [11] Armitage Robinson, *Note on retranslation from a latin version of the N. T.*, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2, *Additional notes*, n. 2, p. 97-100. — [12] Robinson, *The passion of S. Perpetua, newly edited from the ms. with an introduction and notes*, dans *Texts and studies*, 1891, t. I, fasc. 2. Voir les chap. : *The influence of the Shepherd of Hermas upon the Visions of martyrs* et *The influence of the Apocalypse of Peter on the vision of Saturus.* — [13] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. II. pars 1, prooem. p. XXXII.

Acta martyrum, Amstelodami, 1723, p. 233-234.	Restitution des hexamètres.
Si nos invitant iustis promissa præmia, si terret iniustis pœna prædicta, si cum Christo esse et regnare cupimus, quæ ad Christum et ad regnum ducant, illa faciamus.	Si nos invitant promissa præ-[mia iustis, Si terret injustis pœna prædicta [(gehennæ), Si cum Christo esse et (semper) [regnare cupimus, Quæ ad Christum et regnum [ducant, illa faciamus.

XII. Les Actes des martyrs et l'épigraphie. — Les Actes des martyrs ont avec l'épigraphie un lien particulièrement étroit.

Les Actes ont conservé un grand nombre de traits et d'expressions qui sont en parfaite concordance avec les épitaphes chrétiennes. Une marque de la plus haute antiquité pour les inscriptions non datées, c'est la présence du vieux système romain des *tria nomina*, la mention du père du défunt, de ceux qui lui ont consacré une tombe, l'indication de sa patrie, de sa condition sociale, de sa profession, enfin la date de la mort et le calcul minutieux du temps de sa vie entière. Tout ceci appartient au formulaire de l'épigraphie funéraire païenne dont le type se maintient invariable pendant des siècles; au contraire, chez les fidèles d'Occident, on observe que chacune de ces mentions tombe pièce à pièce et fait place finalement à un formulaire différent. Un changement si général et si complet s'explique par le triomphe d'une doctrine condamnant ces mentions en apparence inoffensives. Or cette doctrine, nous en voyons les principes énoncés dans certains Actes.

Si on se reporte au *schema* de l'interrogatoire que nous avons donné plus haut, on remarquera que les interrogations qui sont faites correspondent aux mentions des épitaphes païennes. L'inculpé doit déclarer son nom, celui de son père, sa patrie, sa profession, sa condition sociale. Or, aux interrogations qui leur sont faites, nous entendrons répondre les chrétiens d'une manière toute nouvelle. « As-tu des parents? dit-on à Pierre Balsame. — Je n'en ai pas. — Tu mens, reprend le juge; on m'a dit que ton père et ta mère existent. — L'Évangile m'ordonne de renier tout, à l'heure de la confession[1]. » Saint Irénée de Sirmium est imbu de la même doctrine; sa femme, ses petits enfants, ses parents l'avaient entouré, supplié devant tous; on l'interrogea : « Tu es marié? — Non. — As-tu des parents? — Non. — Et quels sont ceux qui pleuraient à la dernière audience? » Irénée répondit : « Le Seigneur a dit : Celui-là n'est pas digne de moi qui me préfère son père, sa mère, son épouse, ses frères ou ses enfants[2]. » Saint Lucien[3], saint Hiérax[4], saint Victor d'Agen[5] répondent de même. La patrie est également omise, la condition, et le reste. A Lyon, en l'an 177, on interrogeait un diacre nommé Sanctus; à toutes les questions, celui-ci opposa une seule réponse : « Je suis chrétien[6], » et à propos de la même parole dite et répétée par saint Lucien, saint Chrysostome s'écrie : « Celui qui prononce cette parole a fait connaître sa patrie, sa famille, sa condition, tout enfin à la fois. Le chrétien n'appartient pas à une ville de la terre, mais à la Jérusalem céleste. La libre cité de la Jérusalem d'en haut est notre mère. Le chrétien n'a point de profession, il est du monde immatériel. Pour nous, dit l'Apôtre, nous vivons déjà dans le ciel. Le chrétien a pour concitoyens et pour parents les saints. Il est écrit : Nous sommes les concitoyens des saints et les serviteurs de Dieu. Une seule parole disait donc exactement qui était le martyr, quels étaient son pays, sa profession, sa famille[7]. »

Tous ces traits se retrouvent dans les épitaphes et dans les interrogatoires du recueil de dom Ruinart[8]. Un autre point de contact remarquable, c'est la mention de la date de la mort. Nous avons montré que le récit officiel des souffrances endurées par les fidèles servait à l'office liturgique, principalement lors de l'anniversaire du martyr. Cet anniversaire, dont nous voyons l'usage établi dès le milieu du IIe siècle[9], constituait une innovation sur les coutumes païennes. La mort n'apportait aux gentils qu'un avenir trop incertain — si ce n'était pas, suivant un grand nombre, le néant — pour qu'on ne répugnât à en rappeler le souvenir. Les chrétiens, au contraire, y voyaient une nouvelle naissance : *dies natalis*, et célébraient ce jour comme celui de la délivrance. On en faisait mention expresse sur les épitaphes et on avait l'usage de transcrire en tête des actes ou à la conclusion, la date exacte de la mort.

Signalons un dernier point. On sait quelle répugnance le christianisme professait pour le métier des armes. Le traité *De corona militis* répondait exactement à l'état d'esprit d'un grand nombre de chrétiens que la lecture publique et solennelle des Actes des saints avait dû fortifier puissamment. On proposait en exemple l'héroïsme de Tarachus[10] quittant l'armée afin de garder sa foi, de Maximilien[11] se refusant au service obligatoire, et martyrs tous deux. Or, les inscriptions portant la mention de titres militaires, avant la paix de l'Église, sont extrêmement rares.

En ce qui concerne les mots ou les phrases qui peuvent être rapprochés des expressions identiques relevées dans les inscriptions, leur nombre est très grand. Bornons-nous à en citer quelques-unes.

... *in ludo gladiatorio*[12]...
... LVDVM ETIAM GLADIATORIVM[13].
... *lapide coralite*[14]...
... SIMVLACRA DVO..... COROLITICA[15].
... *stipendia meruerunt*[16]...
... STIPENDIA AVT PLVRA MERVERVNT[17].
... *sociata Martyribus*[18]...
... MART[*y*]RIBVS SOCIATAE[19].
... χριστιανὸς ἐκ χριστιανῶν γονέων[20]...
... ΓΕΝΕ[ι]ΧΡΙCΤΙΑΝΟC[21].
... *visionibus sæpe admonita*[22]...
... VISIONIB[*us*] FREQVENTER ADMONIT[*us*][23].
... *ut tibi bene sit*[24]...
... BENE SIT TIBI[25].
... *jam in morte estis constituti*[26]...
... HVNC MORTI CONSTITVTVM ESSE[27]
... *vir totius sanctitatis*[28]...
... TOTIVS CASTITATIS et d'autres[29].

[1] Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 502. — [2] *Ibid.*, p. 402, 403. — [3] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XLVI, n. 3, *P. G.*, t. I, col. 524 sq. — [4] *Acta S. Justini*, 3, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 59. — [5] *Acta S. Victoris Aginnensis*, dans *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 167. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 416. — [7] S. Jean Chrysostome, *Homil. in S. Lucianum*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 524 sq. — [8] Cf. Ruinart, *loc. cit.*, 1713, p. 59, 157, 389, 397, 478. — [9] *Martyrium Polycarpi*, dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I. — [10] Ruinart, *Acta sincera*, 1689, p. 457 sq. — [11] Ruinart, *Acta sincera*, p. 309. — [12] *Acta S. Marcianæ*, dans *Acta sanct.*, 9 janv. — [13] Gruter, *Corp. inscr.*, p. CCCCLXXXIX, n. 12. — [14] *Passio S. Savini*, 5, dans Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 12. — [15] Orelli, *Inscript. latinar. selectar. ampliss. collectio*, in-8°, Turici, 1828, n. 1758. — [16] *Acta martyrii SS. Timothei et Mauræ*, 8, dans *Acta sanct.*, 3 mai. — [17] Léon Renier, *Recueil de diplômes militaires*, in-4°, Paris, 1876, p. 56, 96, 100, 128, etc. — [18] De Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*, p. LXV. — [19] Le Blant, *Inscript. chretiennes de la Gaule*, n. 354, cf. n. 293 et 492. — [20] *Acta S. Ursicini*, 4, dans *Acta sanct.*, 14 aout. — [21] Bayet, *De titulis Atticæ christianis*, in-8°, Lutetiæ, 1878, n. 75. — [22] *Acta sanct.*, jun., t. III, p. 821. — [23] E. Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule*, n. 678 *b*. — [24] *Acta S. Canionis*, 15, dans *Acta sanct.*, 25 mai. — [25] Cardinali, *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, in-4°, Roma, 1823, p. 150. — [26] *Vita SS. Faustini et Jovitæ*, 7, dans *Acta sanct.*, 15 févr. — [27] Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 171. — [28] *Passio SS. Rufi et Carponii*, 1, dans *Acta sanct.*, 27 août. — [29] Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Lucca, 1763, cl. VIII, n. 19.

... καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ σου[1]...
... ΚϹ ΠΑΝΤΟϹ ΤΟϹ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΑΥΤΟΥ[2].
... ΥΠϾΡ ΠΑΝΤΟϹ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΜΟΥ[3].
... ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΟΛΟΥ[4].
... *per l[u]minare cryptæ jactantes*[5]...
... AD LVMINARE[6].
... *coronati sunt sancti*[7]...
... CORONATI SVNT BEATI CONFESSORES[8].
.... *moniti sunt per visum*[9].
... VISV MONITVS[10].

Ces observations pourraient être multipliées; mais elles suffiront, telles quelles, à montrer, d'une part, l'étendue du sujet, et d'autre part, à indiquer les conclusions générales qu'une étude plus approfondie permettra de tirer, mais qui sont en dehors de nos recherches. Elles appartiennent à l'historien. Le rôle de l'archéologue est beaucoup plus modeste, il n'en est peut-être que plus attrayant et ses observations plus durables.

XIII. Les Actes des martyrs et les monuments figurés. — *I. Sarcophages.* — Plusieurs sarcophages se sont inspirés des apocryphes pour la représentation du martyre de saint Paul.

Un sarcophage du musée de Marseille y consacre deux scènes (fig. 67). La première représente l'apôtre avec le soldat qui va le décapiter au lieu dit *Aquæ Salviæ:* cette



67. — La *custodia militaris.*
Fragment d'un sarcophage chrétien du musée de Marseille.
D'après une photographie.

note topographique est indiquée, suivant l'usage adopté pour représenter les fleuves et les sources, par une tige de roseau[11]. La seconde scène montre l'apôtre aux mains d'un homme dont le costume n'offre aucune note caractéristique et qui lui a passé une corde au cou. Ceci commente exactement ce que nous apprennent les *Actes des Apôtres* sur la captivité de saint Paul à Rome, où il fut constitué à l'état de *custodia militaris*, c'est-à-dire remis à la garde d'un frumentaire prétorien et logé à ses frais dans l'enceinte ou dans le voisinage des *castra prætoriana*[12]. Cette demi-liberté faisait place à une mesure très différente dès que l'apôtre sortait; il devait alors être attaché à son gardien[13] : c'est cette circonstance que rappelle le bas-relief. La scène est occupée par une troisième personne, une femme debout, dont l'identification n'est pas certaine. Le P. Garrucci y voit sainte Thècle. De Rossi, dom Guéranger et E. Le Blant préfèrent y voir une Romaine nommée Plautilla à laquelle le pseudo-Linus donne un rôle dans la scène du martyre de saint Paul[14].

« Quand Paul arriva aux portes de la ville, une dame noble nommée Plautilla, généreusement attachée aux apôtres et remplie de zèle pour la religion, approcha de lui. Elle pleurait. Paul lui dit : Va, Plautilla, fille du salut éternel, prête-moi le voile qui te couvre la tête et écarte-toi un peu à cause de la foule. Attends ici jusqu'à mon retour, je te rendrai alors ce voile que je réclame de ta charité. Il servira à me bander les yeux, après quoi je te le remettrai afin qu'il te soit le gage de mon amour pour le nom du Christ à l'instant où je vais à lui. Plautilla présenta le voile[15]. »

Rappelons que le martyre de saint Paul se voit encore sur un sarcophage de Saint-Maximin[16], sur celui de Junius Bassus[17], sur un autre sarcophage conservé au musée de Latran[18].

II. Bas-reliefs en marbre. — En 1875, ont été retrouvées dans la basilique semi-souterraine du cimetière de Domitille[19] deux colonnes, ayant fait partie du *ciborium;* sur chacune desquelles était sculptée la décapitation d'un martyr. C'est un travail du IVe siècle. L'une des colonnes est entière et porte, au-dessus du bas-relief, le nom d'ACILLEVS; de l'autre, il ne reste qu'un fragment, qui permet néanmoins d'y trouver une réplique servile du sujet précédent; le nom de NEREVS devait y être écrit. Les colonnes sont de marbre blanc, au diamètre de 0m25. Le martyr est vêtu d'une tunique, il a les bras liés sur le dos et attachés à une croix que surmonte une couronne triomphale (fig. 68). Un soldat portant la tunique ceinte et la chlamyde tient le martyr de la main droite et lève son glaive sur la tête de la victime. L'instrument dont il fait usage n'est ni la hache des licteurs, ni l'épée des légionnaires, mais une sorte de coutelas court et large qui offre quelque analogie avec la dague plus propre pour égorger que pour décapiter. Il faut remarquer ici cette combinaison curieuse de la croix et de la *jugulatio :* le condamné à la décapitation nous est montré attaché à un poteau en forme de croix[20] et il se pourrait que la croix fût ici synonyme du supplice en général, non l'indication d'un genre de supplice particulier. On lit en effet dans le *Carmen damasianum* des diacres Agapit et Felicissime, compagnons de martyre de saint Sixte : HI CRVCIS INVICTAE COMITES PARITERQVE MINISTRI, « les compagnons de sa croix in-

[1] *Martyrium S. Vari*, 6, dans *Acta sanct.*, 8 oct. — [2] F. Lenormant, *Recherches archéologiques à Éleusis*, in-8°, Paris, 1862, p. 379. — [3] Bertoli, *Le antichità d'Aquileja*, in-fol., Venezia, 1739, p. 343. — [4] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 547. — [5] *Acta SS. Marcellini et Petri*, 10, dans *Acta sanct.*, 2 juin. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-4°, Roma, 1877, t. III, p. 109. Cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 275. — [7] *Acta SS. Marcelli. Mammæ*, 1, dans *Acta sanct.*, 27 août. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 30. — [9] *Acta S. Devotæ*, 9, dans *Acta sanct.*, 27 janv. — [10] Gruter, *loc. cit.*, p. LXX, n. 7; p. CXXX, n. 11. — [11] G. Zoëga, *Bassirilievi di Roma*, in-4°, Roma, 1808, t. II, pl. LV; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1872, pl. II, n. 1 R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. CCCXXIV, n. 2. — [12] Act., XXVIII, 16; *Digest.*, l. XLVIII, tit. VIII, l. 1, 12, 14; Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, VI; Sénèque, *Epist.*, V, *De tranquillitate animi*, 10. — [13] Philipp., I, 13, 14, 17; Coloss., IV, 3, 18; Ephes., III, 1; VI, 20; Act., XXVIII, 20. — [14] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 46, pl. XI, n. 3. — [15] *Bibliotheca Patrum maxima*, in-fol., Lugduni, 1677, t. II, p. 90 sq. Cf. R. Lipsius, dans Smith-Cheetham, *Dictionary of christian antiquity*, au mot *Acts of the apostles (apocryphal)*, t. I, p. 29. — [16] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 150, et pl. LIV, n. 1. — [17] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 45; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 196, fig. 182. — [18] Venturi, *loc. cit.*, p. 205, fig. 191. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 10 et note 3. — [19] Sur cette basilique, cf. De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1873, p. 160; 1874, p. 1-35, 68-75 et pl. III, IV, V. — [20] Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 156, note 9; P. Allard, *Hist. des persécutions*, in-8°, Paris, 1887, t. III, p. 322.

vincible en même temps que ses diacres [1]; » or, ni saint Sixte, ni ses diacres n'ont été crucifiés [2]. Il y avait donc là une métaphore, qui a pu être employée égale-



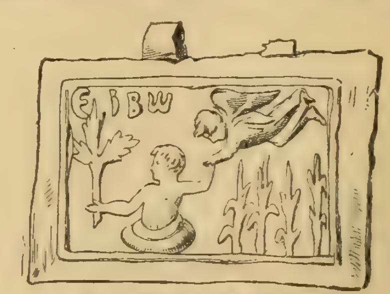
68. — Décollation de saint Achillée.
D'après une colonne de marbre reproduite
dans le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, pl. IV.

ment pour les saints Nérée et Achillée, mais ni leurs Actes [3], ni l'éloge que le pape Damase leur consacra [4] ne permettent de l'assurer.

L'inscription ACILLEVS n'indique pas une époque très tardive. Les papyrus de l'abbé Jean, contemporains de saint Grégoire, concernant les reliques du trésor de Monza, portent ce nom : *scs Acilleus* [5]; au contraire, une inscription qui doit dater du début du Ve siècle se lit : ACILLEY IN PACE [6]; il est vrai que Buonarotti en donne une lecture différente : ACHILLEV [7], mais la note autographe de Boldetti à Buonarotti retrouvée par De Rossi porte : ACILLEY et restitue l'inscription au cimetière de Cyriaque [8]. Enfin, il existe un verre païen portant la mention : ACILLIS [9], qui appartient à la langue populaire.

III. BAS-RELIEF EN ARGENT. — Le *Liber pontificalis* rapporte que sous le règne de Constantin le pape saint Sylvestre fit placer dans la basilique semi-souterraine de Saint-Laurent, sur la voie Tiburtine, un bas-relief en argent sur lequel était représentée la passion du saint nous ne savons rien de plus sur cet ouvrage [10]; il se pourrait cependant que la médaille de plomb que nous décrirons (fig. 79) fût une copie de ce bas-relief.

IV. BRONZE RELEVÉ EN BOSSE. — Une légère lamelle de bronze ayant servi de reliquaire offre sur l'une de ses faces le Christ changeant l'eau en vin à Cana, l'autre face représente un martyr enterré vivant jusqu'à mi-



69. — Martyre de saint Vital.
D'après une cassette en bronze reproduite
dans le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, pl. II.

corps, soit dans un puits, soit dans une fosse, à qui un ange apporte du ciel le réconfort. Un buisson de plantes aquatiques placé à côté du martyr indique que la scène se passe dans un marais ou proche d'une nappe d'eau. Le martyr tient de la main droite un objet qu'on ne saurait confondre avec la palme, mais qui est un arbrisseau entier (fig. 69).

L'angle supérieur gauche porte une inscription; malheureusement, ce petit bijou ayant été abîmé, on ne peut lire autre chose que ЄIBѠ et il ne semble pas qu'on puisse rapprocher ce nom d'aucun de ceux du martyrologe hiéronymien. Peut-être le genre de martyre et la proximité d'un ange et de plantes aquatiques inviteraient-ils à voir ici un épisode connu du martyre des quarante chrétiens de Sébaste [11]. On sait qu'ils furent conduits sur un étang gelé, dépouillés de leurs vêtements pendant une nuit d'hiver, et que l'un des gardes vit les anges descendre du ciel et s'approcher des martyrs pour les fortifier. Sans doute, le reliquaire ne représente qu'un martyr au lieu de quarante, mais l'exiguïté du champ donné à l'artiste, et peut-être aussi son inhabilité l'ont engagé à résumer ainsi le texte qu'il interprétait. Le reliquaire trouvé à Rome peut sans doute provenir de l'Orient; néanmoins, le culte des martyrs de Sébaste était si bien établi en Occident dès le Ve siècle [12], époque de la fabrication du reliquaire qui nous occupe, que rien ne s'oppose à ce que ce sujet ait été traité par un artiste de nos régions.

Cependant, une double objection s'oppose à cette identification; d'abord les martyrs de Sébaste ne furent pas ensevelis jusqu'à la ceinture, ensuite le symbole tenu dans la main droite ne saurait être ramené à la palme ordinairement employée. De Rossi propose donc de voir dans le personnage représenté saint Vital de Ravenne. Ce martyr, dont la célébrité fut considérable.

[1] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 377, n. 4; De Rossi, *Inscript. christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 66, et *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 94. — [2] L. Duchesne, *Liber pontificalis*, Xystus II, t. I, p. 155; P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. III, p. 348-323. Nous trouvons dans la description du martyre de sainte Euphémie, par saint Astère d'Amasée, au IVe siècle, un texte qui nous semble formel : *Porro oranti illi apparet super caput ejus signum illud, quod christiani adorare ac appingere solleme habent, putoque appetentis passionis symbolum*. Ruinart, *Acta sincera*, p. 544. — [3] *Acta sanct.*, maii t. III, p. 11. — [4] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1874, p. 20. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1864, t. I, p. 180, col. 2. — [6] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 488. — [7] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 164. — [8] Florence, biblioth. Marucelliana, *cod. A, 195*. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 9, note 2. — [9] Olivieri, *Di alcune altre antichità cristiane del museo Olivieri*, in-4°, Pesaro, 1781, p. VI; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858 (2e edit.), p. 189-191. — [10] *Liber pontificalis*, éd. L. Duchesne, Silvester, t. I, p. 181; cf. p. 197, note 84. — [11] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 583 sq.; H. Delehaye, *The forty martyrs of Sebaste*, dans *American catholic quarterly review*, 1899, t. XXIV, n. 93, p. 161-171. — [12] Tillemont, *Mem. hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 220.

nous est connu par des Actes de peu de valeur[1] qui nous apprennent que Vital fut conduit au supplice hors de la ville, au lieu appelé *ad Palmam;* et là, ajoute le texte : *facta fovea quousque inveniretur aqua, supinus depositus terra ac lapidibus oppressus est*[2]. Les environs de Ravenne sont marécageux et on s'explique ainsi le peu de profondeur requise pour la fosse afin d'atteindre l'eau, de même que la présence des plantes aquatiques figurées sur notre reliquaire[3].

V. BAS-RELIEF EN GRES. — Nous décrirons avec détail ce monument dans une autre dissertation (voy. AD METALLA,



70. — Condamnés aux mines.
D'après un bas-relief reproduit dans la *Revue archéologique*, 1882, t. I, p. 193.

col. 474), nous ne ferons que le signaler à cette place parmi les monuments relatifs aux Actes des martyrs (fig. 70).

VI. IVOIRE. — La collection du British Museum possède une pyxide ovale dont la décoration représente le jugement, le martyre et le sanctuaire de saint Menas d'Alexandrie. Deux scènes nous intéressent plus particulièrement : la comparution et le supplice. Dans la première, l'empereur est assis, il parle, tient son sceptre et gesticule, il est couronné, vêtu de la tunique et du pallium, et pose les pieds sur le *scabellum*. Auprès de lui est une table derrière laquelle se tient un personnage présentant l'*acerra* que l'empereur ordonne d'offrir aux dieux. La scène paraît se passer dans le *prætorium* autant que permet d'en juger une courtine qui remplit le cadre de la porte (fig. 71).

La deuxième scène nous montre le supplice du martyr en présence de l'empereur (fig. 72), et ce trait est pleinement d'accord avec la notice du Ménologe, au 10 décembre. On a confondu parfois Ménas l'Égyptien avec Ménas un Phrygien de Cotique, mais Assemani[4] et Morcelli[5] ont très bien fait observer que Ménas l'Égyptien n'avait pas été transporté à Constantinople.

VII. VERRE GRAVÉ. — 1° Un autre souvenir nous est resté de la condamnation aux mines. C'est un verre, trouvé par Boldetti dans un cimetière de la voie Appienne ou de la voie Ardéatine, représentant un homme imberbe, la



71. — Comparution de saint Ménas.
Ivoire du British Museum. D'après une photographie.

chevelure rasée, le front marqué d'une croix et portant la corde au cou[6]. L'original est malheureusement perdu et nous en sommes réduits au dessin du très inexact Boldetti. Cependant, tel que nous devons l'étudier, ce



72. — Martyre de saint Ménas.
Ivoire du British Museum. D'après une photographie.

petit monument paraît pleinement d'accord avec les textes (fig. 73).

Saint Cyprien nous apprend que la persécution de Valérien (257) envoya dans les mines de Sigus plusieurs évêques ses collègues, des prêtres, des diacres, des fidèles[7]. Avant de les descendre dans le puits de mine on battit de verges les condamnés[8], on les marqua au front[9], on leur riva aux pieds des entraves[10], lesquelles probablement, comme dans les chiourmes les plus sévères, étaient jointes par une courte chaîne qui entourait les reins du condamné[11] et rendait l'évasion im-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 229, note 4. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 8-10, pl. II, 1; A. Nesbitt, dans Smith-Cheetham, *Dict. of christ. antiquity*, au mot *Reliquary*, t. II, p. 1784. — [3] A. Nesbitt, *On a box of carved ivory of the sixth century, by A. N., together with a letter on the same subject by padre Raffaele Garrucci*, dans *Archæologia*, t. XLIV, 1873, p. 321 sq.; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. CCCCXLVI, fig. 3; Græven, dans *Bonner Jahrbücher*, fasc. 105, 1900, p. 158, pl. XIX, fig. 2; J. O. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 274; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, in-8°, Freiburg, 1895, p. 92, et *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1895, p. 178. Comparez le travail avec celui du *cathedra* de Maximien à Ravenne, 556; Strzygowski, dans *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 40, et Græven, *loc. cit.;* O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 54, n. 297, pl. IX. — [4] Assemani, *Kalendarium Ecclesiæ universalis*, in-4°, Romæ, 1755, t. V, p. 461.— [5] Morcelli, *Kalendarium Constantinopolitanum*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 222. — [6] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 60. — [7] *Epist.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 427. — [8] *Ibid.*, *P. L.*, t. IV, col. 428. — [9] Pontius, *Vita Cypriani*, 7, *P. L.*, t. III, col. 1547. — [10] *Epist.* LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 428. — [11] Plaute, *Captivi*, act. III, v. 75-77.

possible ; il se peut même que la chaîne remontât non jusqu'aux reins, mais jusqu'au cou du condamné. Les condamnés *ad metalla* étant, par le fait, frappés de mort civile et par conséquent d'esclavage, encouraient des sévices extraordinaires, par exemple la rasure des cheveux de la moitié de la tête[1]. Théodoret nous a conservé de saint Pierre d'Alexandrie, successeur de



73. — Condamné aux mines.
D'après le verre gravé trouvé par Boldelli et reproduit dans le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1868, pl. III.

saint Athanase (373), une lettre dans laquelle il rapporte que plusieurs catholiques furent relégués de son temps aux *metalla* de Phænos, d'autres dans ceux de la Proconnèse (îles de Marmara). Ils furent bientôt suivis par un diacre de Rome qui avait apporté à Pierre les lettres du pape Damase, et auquel on fit souffrir de nombreuses cruautés ; au moment où on l'embarquait pour Phænos, le diacre se marqua lui-même le front du signe de la croix[2].

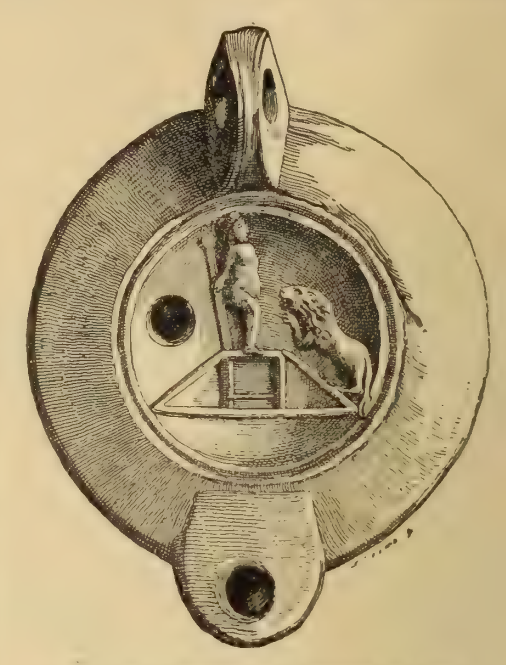
2° Un verre publié par Arevalo représente saint Lau-



74. — Martyre de saint Laurent.
D'après un verre publié dans Prudence, *Opera*, édit. Arevalo, p. 936.

rent sur le gril, le ventre tourné du côté du feu, et le nom LAVRECIV écrit en haut[3] (fig. 74).

VIII. TERRE CUITE. — Une lampe en argile de la fin du IIe siècle représente sur un *suggestum* un homme nu lié a un poteau et un lion qui s'élance sur lui[4]. Le travail ne permet pas de décider si le condamné est lié ou cloué au poteau. Le bas-relief représentant le martyre de saint Achillée montre le saint lié à un poteau pour recevoir le coup de la mort. Cet usage d'attacher la victime à un poteau était donc pratiqué pour divers supplices : l'exposition aux bêtes et l'étranglement, mais encore pour le supplice du feu, comme nous le voyons dans les Actes de saint Polycarpe et de saint Pionius. Placé sur le bûcher, saint Polycarpe refusa d'être cloué au poteau qui en occupait le milieu : « Laissez-moi, dit-il. Celui qui me fait la grâce d'avoir à souffrir le feu me donnera la force de rester immobile sur le bûcher sans



75. — Lampe représentant un condamné aux bêtes.
D'après le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, pl. III.

le secours de vos clous. » On se contenta de le lier. Debout contre le poteau, les mains attachées sur le dos, il semblait, disent les chrétiens de Smyrne, un bélier offert en holocauste[5]. Le texte emploie le mot προσηλοῦν, clouer, et parle de la garantie qu'offrent les clous, τῆς... ἐκ τῶν ἥλων ἀσφαλείας. On lit de même dans la *Passio S. Pionii : Impositus itaque pyræ...ut clavis trabalibus figeretur membra sua ipse composuit. Quem populus cum vidisset in fixum*[6]... Malgré cette double indication il semble difficile de croire qu'il s'agisse ici de clous perçants, comme pour le crucifiement, ce qui constituerait une aggravation de supplice trop grande pour être ainsi mentionnée en passant[7].

Quoi qu'il en soit, nous avons dans cette lampe le commentaire d'une expression courante à Carthage pour désigner les chrétiens ; on les nommait, dit Tertullien : *semaxii* et *sarmentarii*[8]. Le second terme s'applique sans hésitation au supplice du feu, quant au premier il trouvait à s'appliquer à beaucoup de supplices, entre autres à ceux que nous avons indiqués plus haut ; ce-

[1] *Epist.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 429. — [2] *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1177. — [3] Prudence, éd. Arevalo, t. II, p. 936, *P. L.*, t. LX, col. 335. Cf. Franciscus a Puteo, *Memorie della vita, del martirio, de' miracoli, del culto di San Lorenzo*, in-4°, Roma, 1766. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 21 et pl. III, n. 1 ; P. Allard, *Polyeucte :* note sur les *Preces des martyrs,* Tours, 1889, p. 161 ; P. Bruzza, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1889, 2e fasc. ; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 288. — [5] *Martyrium Polycarpi*, 13, 14, dans F.-X. Funk, *Opera patr. apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 296. — [6] *Passio S. Pionii*, 21, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 136 sq. — [7] P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. I, p. 309, note 2. — [8] Tertullien, *Apolog.*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 599.

pendant il reste quelque obscurité sur le mot lui-même, *semaxii*. Le P. Cahier suppose qu'il veut dire (à cause du grand nombre d'exécutions) qu'un seul chrétien ne valait pas la peine d'employer un poteau, mais qu'il fallait la paire pour mériter cette dépense [1].

Le *suggestum* sur lequel est placé le condamné est également d'accord avec ce que les textes des Actes nous apprennent. On lit dans la *Passio sanctæ Perpetuæ* que le martyr Saturninus *super pulpitum ab urso erat vexatus* [2], et plus loin : *Saturus... ad ursum substrictus... in ponte* [3], expressions qui s'appliquent exactement à l'estrade figurée sur notre lampe.

Une autre poterie, d'un travail moins délicat, reproduit le même sujet avec une importante addition que les Actes nous expliqueront (fig. 76). On voit ici un personnage nu à côté du condamné, c'est un *venator*, l'épée



76. — Condamné aux bêtes.
D'après une poterie reproduite dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 245.

à la main, dont la fonction consistait à ramener les bêtes féroces sur le malheureux qui leur était abandonné. Le *venator* ou *bestiarius* n'avait pour armes défensives que des bandages sur les jambes et sur les bras, comme on en peut voir la trace sur les jambes du *venator* de notre terre cuite; pour armes offensives, une petite lance ou une épée. Deux textes nous apprennent que ce métier faisait courir de grands dangers : la *Passio sanctæ Perpetuæ* montre un *venator* blessé mortellement par le sanglier qu'il voulait contraindre à attaquer le martyr Satyrus attaché sur le *suggestum* [4], et un passage d'Eusèbe raconte comment les bêtes, se détournant des victimes garrottées, se jetèrent sur le *venator* chargé de les exciter [5]. A la différence des pièces que nous venons de commenter, les représentations de Daniel dans l'art chrétien primitif représentent le personnage sans liens entre deux lions; cependant, une peinture du Ier siècle de la catacombe de Domitille représentant Daniel est plus affranchie du canon symbolique et s'inspire des réalités de l'amphithéâtre, car le personnage est placé sur une sorte de tertre ou d'estrade affectée aux exécutions de condamnés *ad bestias* [6].

IX. CAMÉE. — 1° Un camée antique publié par le P. Lupi [7] représente saint Laurent étendu sur un gril :



77. — Martyre de saint Laurent.
D'après un camée antique publié par Lupi, *Dissertazioni, lettere*, etc. p. 192.

deux bourreaux attisent le feu au-dessous, tandis qu'un troisième apporte du bois pour l'alimenter (fig. 77).

2° Un jaspe rouge représente une martyre agenouillée tandis que le bourreau lève une épée nue et s'apprête à lui couper la tête [8] (fig. 78). L'exergue porte quatre lettres que nous interprétons : AИ[*ima*] F[*or*]T[*is*]. Cette acclamation ne se rencontre, il est vrai, nulle part



78. — Décollation.
D'après un camée reproduit par W. King, *Antique gems*. p. 352.

ailleurs à notre connaissance, mais on trouve par contre : *anima simplex, anima dulcis, anima innox* [9]. Babington interprète les sigles AИFT par ces mots : *Annum novum felicem tibi*, et fait de cette intaille un présent de nouvel an (?) : « a graceful new year's gift [10], » il attribue cet ouvrage à l'époque de Constantin, mais King dans son dernier ouvrage [11] l'abaissait jusqu'au règne de Théodose.

X. MÉDAILLE EN PLOMB. — Les Actes des martyrs contiennent fréquemment la mention d'un supplice dont il nous reste une interprétation dans une médaille de

[1] P. Cahier, *Souvenirs de l'ancienne Église d'Afrique*, in-12, Paris, s. d., p. 278, note 1. — [2] *Passio S. Perpetuæ*, 19, édit. Arm. Robinson, in-8°, Cambridge, 1891, p. 89 sq. — [3] *Ibid.*, 19, p. 90. — [4] *Ibid.*, 19, p. 90. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 756. — [6] P. Allard, *Rome souterraine*, gr. in-8°, Paris, 1877, p. 109, fig. 10. — [7] A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, p. 192-197. Cf. Franciscus a Puteo, *Memorie della vita, del martirio, de' miracoli, del culto di San Lorenzo*, in-4°, Roma, 1766. — [8] C. W. King, *Antique gems; their origins, uses, and value as interpreters of ancient history, and as illustrative of ancient art*, in-8°, London, 1860, p. 352 sq.; P. Allard, *Les procès des martyrs*, dans *Polyeucte*, édit. Mame, in-4°, Tours, 1889, p. 158. — [9] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 4340. — [10] R. Churchill Babington, dans Smith-Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, au mot *Gems*, XVI, t. I, p. 719. — [11] C. W. King, *Antiq. gems and rings*, in-8°, London, 1872, t. II, p. 33.

dévotion du v[e] siècle [1] (fig. 79). La médaille est détériorée par l'oxyde, elle représente saint Laurent étendu sur le ventre sur un gril surmontant un brasier ardent. Un bourreau, portant cette tunique légère dont parle la relation du martyre de sainte Euphémie [2], saisit les pieds et son geste montre qu'il va mettre la victime sur le dos, ainsi que le lui propose le martyr dans un texte célèbre de Prudence [3]; un autre personnage se trouve à la tête



79. — Médaille en plomb représentant le martyre de saint Laurent. D'après le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, pl. III.

du patient et ne joue aucun rôle. Devant le martyr siège un magistrat portant le sceptre et couronné de lauriers, que cette dernière distinction veut désigner comme étant l'empereur. Certaines difficultés que soulève le texte dans lequel nous est parvenu le récit du martyre de saint Laurent seront étudiées ailleurs. Voir LAURENT (SAINT). Rappelons que le supplice dont nous donnons la représentation est celui qui fut infligé au diacre Attale [4], à Maturus, à Sanctus, τὸ τήγανον, probablement la même chose que σίδηρα καθέδρα : à Pierre de Nicomédie, à des saints d'Antioche [5], à Amachius et ses compagnons [6], à saint Vincent [7], à saint Conon, à saint Cyrille et à sainte Julitte [8].

VI. FRESQUE. — Plusieurs Actes des martyrs nous apprennent que des chrétiens ont subi devant le tribunal l'amputation de tel ou tel membre. Un texte qui contient des parties irréprochables, la *Passio S. Savini* [9], nous rapporte que l'évêque d'Assise, Savin, eut les deux mains coupées [10]. D'autres fidèles furent ainsi mutilés [11]. Ce supplice n'était pas sans exemple dans l'antiquité, car Suétone rapporte qu'un jour, au tribunal, une personne s'avisa de crier qu'il fallait couper les mains à un faussaire et aussitôt l'empereur Claude fit appeler le bourreau avec sa *mechæra* et sa *mensa lanionia* [12].

1° Une fresque de Pompéi, dans laquelle on croit voir avec beaucoup de vraisemblance le Jugement de Salomon, nous montre le bourreau coupant ainsi les membres sur sa *mensa*, sorte de billot massif porté sur trois pieds et exactement semblable à ceux dont on se sert encore dans les boucheries [13] (fig. 80).

2° Une peinture du cimetière de Calliste, découverte par De Rossi et ornant le sous-arc ou soffite d'un *arcosolium* [14], représente à l'extrémité de gauche un sujet bien conservé. La scène comporte quatre personnages et elle est complète. Le premier, un homme vêtu de la tunique ou du pallium, la tête laurée, debout sur un *suggestum* pareil à la tribune aux harangues, rend un jugement; ce ne peut être que l'empereur, puisque lui seul avait le droit de siéger la tête couronnée de laurier. Debout à ses pieds un personnage drapé dans la toge, la chevelure épaisse, et barbu. A côté de celui-ci, un homme jeune et imberbe, vu presque de face, la chevelure abondante et frisée; il porte la tunique ornée de laticlaves de pourpre. Un quatrième personnage, vu de profil, couronné de lauriers, se retire avec une attitude de dépit. Cette scène représente vraisemblablement un martyr comparaissant devant l'empereur [15]; il est vrai que cette interprétation a été récemment contestée; néanmoins, si la présence des deuxième et quatrième personnages demeure inexpliquée, elle peut se plier au caractère de la scène d'interrogatoire. La fresque est du milieu du III[e] siècle; on a cru y reconnaître — dans celle que nous reproduisons et dans une autre très abîmée qui lui fait face et qui en serait la réplique — le martyre des saints Partenius et Calocerus [16], mais cette identification paraît bien un peu hâtive. Le P. Garrucci avait de son côté retrouvé la physionomie de Néron dans l'empereur-juge (fig. 81).

3° Une fresque antique [17], appartenant à la fin du IV[e] siè-

[1] Vettori, *Dissertatio philologica qua nonnulla monimenta sacræ vetustatis ex museo Victorio deprompta illustrantur*, Romæ, 1751; A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 197 sq.; V. Pozzi, *Memorie di S. Lorenzo*, Roma, 1756, p. 1, 33-36; Arevalo, dans ses notes à l'édition de Prudence, *P. L.*, t. LX, col. 331; Zannoni, *Epitaffo di S. Primitivo martire*, in-4°, Faenza, 1810, p. 46; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, p. 44; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 33 sq.; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 292; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 220. — [2] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 544. — [3] *Peri Steph.*, hymn. II, v. 400, *P. L.*, t. LX, col. 321. Cf. Pio Franchi di Cavalieri, *S. Lorenzo e il supplicio della graticola*, dans *Romische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 159-176, et *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 453. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 425. — [5] *Ibid.*, l. VIII, c. VI, XII, *P. G.*, t. XX, col. 752, 769. — [6] Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 417. — [7] Prudence, *Hymn.*, V, vs. 206, *P. L.*, t. LX, col. 390. — [8] Adon, *Martyrol.*, 4 kal. jun.; 16 kal. jul. Voyez *Passio S. Mammarii*, dans Mabillon, *Vetera analecta*, in-fol., Paris, 1723, p. 179, col. 2. — [9] Quoique très vivement attaqués par Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, c. LII, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 57, ces Actes ont été défendus avec succès par Di Costanzo, *Scrittori e monumenti riguardanti S. Rufino, vescovo e martire di Assisi*, p. 214 sq.; Zirardini, *Theodosii jun. et Valentiniani III Novellæ leges*, p. 515 sq. Cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 187; G. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 637 sq.; De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1871, p. 89 sq.; 1883, p. 156; Mason, *The persecution of Diocletian*, in-8°, Cambridge, 1876, p. 212, 215. — [10] *Passio S. Savini*, 8, p. 13, dans Baluze, *Miscellanea*, in-fol., Lucca, 1761, t. I, p. 12. — [11] *Passio S. Arcadii*, 3, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 592; *Vita S. Potiti*, 31, dans *Acta sanct.*, 13 janvier, et *Acta SS. Marii, Marthæ et filiorum*, 18, dans *Acta sanct.*, 19 janvier. — [12] *Claud.*, XV. — [13] E. Le Blant, dans la *Revue archéologique*, 1889, p. 150 et pl. III; *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 284 et frontispice; P. Allard, *Hist. des perséc.*, t. IV, p. 405, note 4; De Rossi, *Giudizio di Salomone in un affresco di Pompei*, dans *Bull. del Istituto archeol.*, 1882, p. 37, 38, 65, et *Le jugement de Salomon dans une fresque de Pompéi*, dans le *Bull. critique*, 1882, p. 272-273. Cf. A. de Longpérier, *Intaille antique représentant le jugement de Salomon*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1880, p. 275-280. — [14] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, pl. XIX, 2, et XX, 2; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 16, n. 2-5; T. Roller, *Les catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, 2 in-fol., Paris, 1879-1881, pl. XXVII. — [15] De Rossi, *loc. cit.*, t. II, p. 219-221; P. Allard, *Rome souterraine*, gr. in-8°, Paris, 1887, p. 372. — [16] P. Allard, *Hist. des perséc.*, t. II, p. 295. Cf. L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes romaines*, n. 49, et *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 52. — [17] Pour l'ensemble auquel appartient cette fresque, cf. P. Germano di S. Stanislao, *La casa celimontana dei SS. martiri Giovanni e Paolo*, in-8°, Roma, 1894; G. Gatti, dans le *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, mai 1887, p. 150 sq; octobre 1887, p. 320 sq.; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1887, séance du 2 décembre; cf. *Journal officiel*, 7 décembre, séance du 11 mai 1888, p. 5886; P. Batiffol, dans le *Bulletin critique*, 1887, p. 476; P. Allard, dans *La science catholique*, 1888, p. 177 sq., et *Études d'histoire et d'archéologie*, in-8°, Paris, 1899, p. 159 sq.; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 286; Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1895, t. I, p. 214-218.

cle ou plus probablement au ve siècle, a été exhumée en 1887 sous l'église des Saints-Jean-et-Paul, au Célius, par le P. Germano di S. Stanislao. Elle représente une chrétienne et deux chrétiens mis à mort sous le règne de Julien l'Apostat [1]. Les trois victimes sont à genoux, les mains liées sur le dos, et derrière elles on voit les jambes d'un personnage qui ne peut être que l'exécuteur (fig. 82).

Cette fresque est, au point de vue historique, la plus importante de toutes celles qui ont été découvertes dans la maison du Célius. Les Actes du martyre des saints Jean et Paul ont fort peu de valeur [2] et ne datent pas au delà du milieu du ve ou du début du vi^e siècle; néanmoins ils contiennent quelques traits qui témoignent de l'utilisation d'un récit plus ancien ou d'une tradition locale persistante. Jean et Paul furent mis à mort secrètement dans leur propre maison par ordre de l'empereur Julien, et enterrés sur le lieu même. Un autre récit, appartenant au même cycle, la Passion de saint Gallican, nous dit que plusieurs amis intimes des martyrs, le prêtre Crispus, le clerc Crispinianus et une chrétienne nommée Benedicta, pénétrèrent dans la maison, découvrirent le tombeau, et, surpris dans un de leurs pèlerinages, furent arrêtés et décapités. Leurs corps furent enterrés à côté des saints Jean et Paul. Il ne reste aucun doute possible dès lors sur la signification de la fresque reproduite ici (fig. 82). Cette peinture vient ainsi corroborer quelques détails d'un texte dans lequel il y a des indications à retenir, puisque tout n'y est pas assuré; elle confirme cette opinion que beaucoup de récits de martyres furent composés tantôt à l'aide de mémoires écrits, tantôt à l'aide de monuments originaux, tombeaux, peintures, inscriptions [3].

4° Saint Clément, Romain, dans sa lettre aux Corinthiens, écrite en l'année 96, fait allusion aux martyrs de la persécution de Néron : parmi « la multitude d'élus qui ont enduré beaucoup d'affronts et de tourments, laissant aux chrétiens un illustre exemple, il cite des femmes, des Danaïdes et des Dircés, qui, ayant souffert de terribles et monstrueuses indignités, ont atteint leur but dans la course sacrée de la foi, et ont reçu la noble récompense, toutes faibles de corps qu'elles étaient [4] ».

Le supplice des Danaïdes et des Dircés nous est connu et nous savons que l'usage s'était établi à Rome de faire jouer aux condamnés dans l'amphithéâtre des rôles mythologiques entraînant la mort des acteurs. Les victimes étaient introduites costumées en dieu ou en héros, et au cours de la représentation il fallait qu'Ixion fût véritablement roué [5], Icare précipité du ciel [6], que la main de Mucius Scævola fût brûlée [7], que Pasiphaé subit l'étreinte du taureau [8], qu'Hercule brûlé sur un monticule arrachât de dessus sa peau la tunique de poix enflammée [9], qu'Orphée ou Dédale fussent mis en pièces [10], qu'Atys fût mutilé [11] et Laureolus crucifié [12]. A la fin Mercure, avec une verge de fer rougie au feu, touchait chaque cadavre pour voir s'il remuait, des valets masqués représentant Pluton traînaient les corps par les pieds [13]. Les chrétiennes furent contraintes à subir le rôle des Danaïdes. Elles vinrent sans doute, par groupe de cinquante, subir d'odieux outrages de la part de mimes figurant les fils d'Egyptus et elles reçurent le coup mortel d'un acteur figurant Lyncée [14].

Le supplice de Dircé nous est bien connu par le groupe colossal désigné sous le nom de *Taureau Farnèse*, apporté à Rome au temps d'Auguste et représentant Dircé attachée par Amphion et Zethus aux cornes d'un taureau



80. — Parodie du jugement de Salomon, fresque de Pompéi. D'après une photographie.

[1] Germano di S. Stanislao, *Ausgrabungen im Hause der Märtyrer Johannes und Paulus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1888. Cf. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, in-8°, Paris, 1893, p. 286, note 4. — [2] *Analecta bollandiana*, t. XIV, 1895, p. 330-332; *Acta sanct.*, jun. t. V, p. 160. — [3] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. II-IV. — [4] S. Clément, *Epist. I ad Corinth.*, 6, dans F.-X. Funck, *Opera patrum apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 68 : Διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι. J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8°, London, 1890, part. I, t. II, p. 33 et note 5, adopte cette lecture, non sans hésitation. Wordsworth propose la lecture suivante : γυναῖκες, νεάνιδες, παιδίσκαι, comme très probable. L. Duchesne, *Les nouveaux textes de S. Clément de Rome*, in-8°, Paris, 1877, p. 17. — [5] Tertullien, *De pudicitia*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1081. — [6] Suétone, *Nero*, 12. — [7] Martial, *Epigr.*, VIII, 30; X, 25. — [8] Suétone, *Nero*, 12; Martial, *De spectaculis*, V. — [9] Tertullien, *Apol.*, 15, *P. L.*, t. I, col. 415. — [10] Martial, *De spectaculis*, XXI; cf. VIII. — [11] Tertullien, *Apol.*, 15, *P. L.*, t. I, col. 416. — [12] Martial, *De spectaculis*, VII. — [13] Tertullien, *Apol.*, 15, *P. L.*, t. I, col. 417. Cf. Suétone, *Nero*, 36. — [14] Euripide, *Hécube*, v. 886 dans le scoliaste; cf. Servius, *Ad Æneidem*, l. X, vs. 497.

indompté qui doit la traîner à travers les rochers et les ronces du Cithéron [1]. Un texte d'Apulée [2] et une fresque de Pompéi nous apprennent que ce supplice n'était pas



81. — Comparution devant un empereur.
Fresque du cimetière de Calliste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XX.

rare. La notoriété que durent avoir les supplices ordonnés par Néron à la suite de l'incendie de Rome (66), peut avoir inspiré la fresque pompéienne que nous reproduisons (fig. 83) et dans laquelle, suivant une observation de Minervini, le supplice paraît représenté comme un spectacle [3]; d'ailleurs il est admis qu'un grand nom-



82. — Décollation de Crispus, Crispinianus et Benedicta.
D'après une fresque antique
reproduite dans la *Romische Quartalschrift*, 1888, pl. VI.

bre des peintures de Pompéi ont été exécutées entre les deux destructions de la ville (63-79) [4].

5° Prudence nous décrit ainsi une suite de peintures qui représentaient le martyre de saint Hippolyte dans la crypte où reposait le saint au IVe siècle, crypte reconnue en 1882, mais entièrement dépouillée de ses peintures [5], dont voici la description :

« La muraille peinte nous offre, retracé par des couleurs, le tableau de ce forfait. On le voit représenté au-dessus du tombeau : ses ombres transparentes donnent une apparence de vie à l'image de cet homme entraîné, les membres déchirés. J'ai vu les pointes ruisselantes des rochers, et les broussailles teintes de pourpre. Une main savante, en peignant les verts buissons, y avait figuré avec de la couleur rouge des taches de sang. On pouvait voir, dispersés çà et là, les membres rompus du martyr. Le peintre avait représenté ses amis qui suivaient en pleurant les sentiers tortueux tracés par une course désordonnée. Désolés et surpris, ils allaient, les regards attentifs, et recueillaient dans les plis de leurs vêtements les



83. — Le supplice de Dircé.
D'après une fresque pompéienne reproduite dans les *Memorie della reale accademia Ercolanese*, t. VII.

entrailles déchirées. Celui-ci embrasse la tête blanchie du vénérable vieillard et l'emporte dans son sein; celui-là ramasse ses mains coupées, ses bras, ses genoux, les fragments dépouillés de ses jambes. On étanche avec des linges le sang que les sables ont bu afin que cette rosée ne demeure pas dans l'impure poussière; si quelques gouttes ont rejailli sur les broussailles, une éponge pressée les recueille toutes. L'épaisse forêt ne garde plus rien du corps sacré, que l'on a pu enterrer tout entier. On a retrouvé chacune des parties qui le composaient : toutes les feuilles des buissons, toutes les pointes des rochers ont rendu ce qu'elles avaient reçu des dépouilles du martyr; on choisit, après l'avoir mesuré, l'emplacement du tombeau : c'est Rome qui va posséder les cendres sacrées [6]. »

Plusieurs critiques [7] se sont demandé si Prudence n'avait pas simplement décrit ici une représentation de la mort d'Hippolyte, fils de Thésée; cette opinion, quoiqu'elle soit repoussée par De Rossi [8], doit être prise en sérieuse considération, car on retrouve dans le récit

[1] *Memorie della reale accademia Ercolanese*, t. III, p. 386 sq.; t. IV, part. 1; t. VII, p. 1 sq.; Jorio, *Real museo borbonico*, in-fol., Napoli, 1825, t. XIV, pl. 4, 5; Raoul-Rochette, *Choix de peintures de Pompéi*, Paris, 1844, pl. XXIII, p. 277-288; *Annali del Instit. di corrispond. archeol.*, 1839, t. XI, p. 287-292; Helbig, *Die Wandgemälde Campaniens*, in-8°, Leipzig, 1868, n. 1151, 1152, 1153; Jahn, dans *Archeologische Zeitung*, 1853, n. 36 sq. — [2] Apulée, *Metamorph.*, VI, 127 : *Videt... memorandi spectaculi scenam non tauro sed asino dependentem Dircen aniculam.* Cf. Lucien, *Lucius*, 23 : [illegible]. — [3] Voyez surtout *Memorie della r. accademia Ercolanese*, t. VII, planche du 1er mémoire. — [4] S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 129, note 2. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 66, 67, 70 et pl. I-II; P. Allard, *Hist. des persec.*, t. III, p. 327. — [6] Prudence, *Peri Steph.*, hymn. XI, vs. 123-152, *P. L.*, t. LX, col. 543 sq. — [7] Dollinger, *Hippolytus und Callistus*, in-8°, Regensburg, 1853, p. 57; F.-X. Kraus, *Real Encyclopadie der christlichen Alterthumer*, au mot : *Hippolytus*, t. I, p. 659-660; E. Müntz, *Études sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétiennes*, in-8°, Paris, 1866, p. 17; C. de Smedt, *Dissertationes selectæ in primam ætatem historiæ ecclesiasticæ*, in-8°, Gandavi, 1876, p. 136, note. — [8] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, p. 72. Cf. P. Allard, *loc. cit.*, t. III, p. 336.

de la mort d'Hippolyte une inspiration poétique directement influencée par la narration faite par Sénèque de la mort du fils de Thésée [1].

6° Prudence dit avoir vu à Imola la représentation du martyre de saint Cassien peinte auprès de son tombeau :

> Erexi ad cælum faciem : stetit obvia contra
> Fucis colorum picta imago martyris,
> Plagas mille gerens, totos lacerata per artus,
> Rupi tam minutis præferens punctis cutem.
> Innumeri circum pueri, miserabile visu,
> Confossa parvis membra figebant stylis :
> Unde pugillares soliti percurrere ceras.
> Scholare murmur adnotantes scripserant.
> Æditnus consultus ait : Quod prospicis, hospes,
> Non est inanis aut anilis fabula
> Historiam pictura refert [2]...

7° Saint Grégoire de Nysse rapporte que le martyre de saint Théodore était peint près de son tombeau et de plus figuré en mosaïque sur le pavé de l'église qui lui était consacrée à Constantinople [3]. Le peintre, dit-il, a représenté les vaillantes actions du martyr, les débuts, les supplices, les bourreaux cruels, les assauts violents, le fourneau ardent et la très heureuse fin de l'athlète.

8° Saint Augustin mentionne une peinture sans doute murale qu'il décrit ainsi, *Dulcissima pictura est hæc, ubi videtis sanctum Stephanum lapidari, videtis Saulum lapidantium vestimenta servantem... Ambo ibi vos videtis.* On ne sait en quel endroit se trouvait cette peinture, rien ne prouve qne ce fût à Hippone [4].

XII. MOSAÏQUE. — Un cimetière chrétien de Carthage découvert par le P. Delattre et fouillé en 1879 et 1880 a fourni, outre un très grand nombre d'épitaphes, des ruines considérables [5]. Les cimetières chrétiens de l'Afrique étaient ordinairement divisés en deux parties. La principale était désignée sous le nom de *hortus* ou *area* et destinée aux sépultures des fidèles; elle comportait au centre un emplacement réservé et clos : *area muro cincta, area ubi christiani orationes faciunt, area martyrum,* disait-on dans la langue du temps. C'était le sanctuaire, la *Casa major* [6], à l'intérieur duquel le sacrifice était célébré sur la tombe des martyrs. L'édicule destiné à ces réunions liturgiques paraît avoir été entouré de bâtiments accessoires destinés à des usages administratifs ou charitables; parfois on y trouvait des thermes pour les pèlerins ou peut-être pour les prêtres.

Les ruines mises à jour à Carthage contiennent les restes d'un sanctuaire, reconnaissables à des débris de colonnes et de chapiteaux, et à côté, de vastes salles, des réservoirs, des conduites d'eau, des bassins, peut-être des thermes. La plus vaste des salles est ornée d'un pavage en mosaïque dont le sujet principal, qui paraît être du v[e] siècle, représente une femme accoudée à un cippe ou autel carré sur lequel est posé un objet rond pourvu d'un manche (fig. 84). Cette femme est en partie couverte par une draperie qui laisse à découvert toute la poitrine et la partie droite du corps. De la main gauche, elle tient une palme, de la droite, elle présente un objet de forme arrondie que nous aurons à déterminer. Le P. Delattre propose de voir dans cette mosaïque une représentation de la martyre sainte Perpétue, et les accessoires qui accompagnent la figure peuvent se rapporter à certains détails des Actes de cette sainte [7]. Cette interprétation, adoptée par M. Allard [8], ne l'est pas par M. Thédenat, qui voit dans le sujet de la mosaïque une *Venus victrix* tenant dans la main droite un ceste replié [9]; mais cette attribution s'explique difficilement. « Comment une figure de Vénus se trouve-t-elle décorer une salle située,



84. — Sainte Perpétue, martyre.
Mosaïque de Carthage.
D'après Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique à Carthage*, pl. v.

nous dit-on, au milieu d'un cimetière chrétien, dont l'origine paraît remonter au temps des persécutions [10]? » De Rossi remit son jugement jusqu'à une documentation plus complète [11]. La *Passio sanctæ Perpetuæ* offre plusieurs traits qui s'appliquent très exactement aux détails de notre représentation, comme on va le voir par le texte des Actes [12].

1° *La nudité.* La sainte est exposée aux coups d'une vache furieuse, *itaque dispoliatæ... producebantur, horruit populus...; ita revocatæ et discinctis indutæ,* § xx. — 2° *La coiffure.* Après avoir été jetée en l'air, *dehinc requisita, et dispersos capillos infibulavit,* § xx [13]. — 3° *La palme.* Pendant une vision, Perpétue avait à combattre un Égyptien, et le juge du combat portant un rameau verdoyant lui dit : *Hic Ægyptius, si hanc vicerit, occidet illam gladio; et si hunc vicerit, accipiet ramum istum;* Perpétue fut victorieuse : *... et accessi ad lanistam, et accepi ramum,* § x. — 4° *Le serpent.* Aux pieds du personnage représenté dans la mosaïque, se voit une large ligne noire légèrement ondulée et présentant une vague ressemblance avec un reptile; or, Perpétue eut une vision qui lui montra une échelle d'or au pied de laquelle était couché un énorme dragon : *erat sub ipsa scala draco cubans miræ magnitudinis;* lorsque Perpétue allait gravir les degrés de l'échelle, elle lui broya la tête : *et quasi primum gradum cal-*

[1] Ficker, *Studien zur Hippolytfrage,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 43-64. Cf. P. Chavanne, *Le patriotisme de Prudence,* dans la *Revue d'hist. et de litt.,* t. IV, 1899, p. 410, note 2. — [2] Prudence, *Peri Steph.,* hymn. IX, vs. 9-19, *P. L.,* t. LX, col. 433-436. — [3] S. Grég. de Nysse, *Oratio S. martyris Theodori, P. G.,* t. XLVI, col. 737, 740. — [4] S. Augustin, *Serm.,* CCCXVI, 5, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1434. — [5] C.-A. Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage. Lettre à M. le secrétaire perpétuel de l'Académie des inscr. et belles-lettres,* in-8°, Alger, 1881. — [6] *Gesta purgationis Cæciliani,* dans Baluze, *Miscellanea, novo ordine digesta,* in-fol., Lucca, 1761, t. I, p. 24. — [7] C.-A. Lavigerie, *loc. cit.,* p. 52, pl. v. — [8] P. Allard, *Notes d'archéologie,* dans les *Lettres chrétiennes,* juillet 1881, p. 291 sq. — [9] H. Thédenat, dans le *Bulletin critique,* 15 juillet 1881. — [10] P. Allard, *loc. cit.,* p. 292. On a même récemment prétendu voir dans cette mosaïque un hermaphrodite. Ficker, dans la *Theologische Literaturzeitung,* 1894, p. 164. Cf. S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1900, p. 118. — [11] De Rossi, *Bullettino di archeol. cristiana,* 1884-1885, p. 44, note 3. A. Pératé, *L'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1892, p. 233, cite l'attribution à sainte Perpétue sans se prononcer. — [12] J. Armitage Robinson, *The passio of St. Perpetua,* dans *Texts and studies,* in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2. — [13] Sur la coiffure africaine, cf. *Mélanges d'arch. et d'hist.,* 1901, t. XXI, p. 215.

carem, calcari illi caput, § IV. — 5° *Le lait caillé*. A la suite de la victoire sur le dragon, Perpétue est introduite dans un vaste jardin où le divin Pasteur lui donne dans la main une bouchée de lait caillé : *de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi junctis manibus*, § IV. Cette bouchée serait l'objet que le personnage tient dans la main droite et que nous n'avions pas déterminé. Nous hésitons toutefois entre cette interprétation et celle qui verrait dans cet objet le cœstus ou gantelet de pugilat dont la martyre devait être pourvue lorsque, dans la vision, elle renversa son adversaire : *junxi manus ita ut digitos in digitos mitterem et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem*, § X. — 6° *L'autel*. Nous proposerons de voir ici non un autel ou un cippe, mais un détail d'une autre vision. Perpétue vit son jeune frère Dinocrate assoiffé et impuissant à apaiser sa souffrance à l'eau d'une piscine, parce que la margelle de celle-ci dépassait de beaucoup la stature de l'enfant : *video Dinocratem... æstuantem valde et sitientem..., erat deinde in ipso loco ubi Dinocrates erat piscina plena aqua, altiorem marginem habens quam erat statura pueri*, § VII. Remarquons cependant que le bloc dressé contre la sainte représentée dans l'attirail de l'athlète se retrouve dans un cartouche qui décore le sceau de plomb trouvé à Carthage et sur lequel De Rossi a pensé retrouver des souvenirs de la passion de sainte Perpétue. Ce cartouche représenterait un gladiateur victorieux qui ne serait autre que sainte Perpétue, à côté de lui se retrouve le cippe ou la margelle nous n'osons en décider.

Ces rapprochements nous paraissent trop précis et trop nombreux pour être des coïncidences fortuites, nous inclinons donc à reconnaitre ici la représentation de la célèbre martyre de Carthage de l'année 203, et l'édifice voisin de la salle qui nous occupe serait la *Basilica ubi sanctarum Perpetuæ et Felicitatis corpora sepulta sunt* dont parle Victor de Vite, qui lui donne le nom de *Basilica major*.

Il nous reste deux autres détails à éclaircir. Le miroir placé sur l'autel ne trouve pas d'explication dans le texte de la *Passio Perpetuæ*, mais on peut y voir une allusion aux nombreuses visions qui remplirent le temps de captivité de la martyre. Quant au vêtement de la martyre, il paraît consister en une tunique dessinant étroitement les formes, ce que nous nommons un « maillot ». Les textes et les monuments s'accordent à nous apprendre que la nudité des femmes appelées ou condamnées à paraître dans le cirque ne devait pas être complète; ces malheureuses, lorsqu'elles étaient livrées aux bêtes, étaient pourvues du διάζωμα[1]. Cet usage avait dû être observé à l'égard de sainte Perpétue, car un détail de la *Passio* concernant sainte Félicité, compagne de Perpétue : *horruit populus... respiciens... alteram a partu recentem stillantibus mammis*, donne lieu de penser que les martyres n'avaient été pourvues que de ce léger διάζωμα; on ne s'expliquerait dès lors le maillot prenant tout le corps, et dont les extrémités sont marquées à la gorge et à l'avant-bras, que par un sentiment de décence chez l'artiste. Nous trouvons d'ailleurs dans la maison des saints Jean et Paul, au Célius, des génies auxquels on a donné ce vêtement dans une fresque du IVe siècle[2].

XIII. MINIATURE. — Un précieux manuscrit du VIe siècle, le *codex Rossanensis* (Σ), offre une miniature représentant un tribunal, dans la scène de la comparution du Christ devant Pilate[3] (fig. 85). Le siège du procurateur est drapé ainsi que l'estrade sur laquelle il est placé; sur l'étoffe on a peint ou brodé les bustes des deux souverains régnant au VIe siècle et ces bustes sont reproduits sur les deux tablettes portées par des appariteurs au bout de longues hampes. Il y a ici une allusion à un usage que mentionnent les textes martyrologiques.



85. — Représentation d'un tribunal.
D'après O. von Gebhardt, *Evangeliorum Codex*, 18 0, pl. XVI.

Le plus ancien document de la littérature chrétienne qui parle du dépôt de l'image impériale dans le prétoire est la lettre de Pline à Trajan (111-112)[4] : « Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher quand ils ont invoqué les dieux après moi, et qu'ils ont supplié par l'encens et le vin ton image, que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités[5]. » Ce n'est que sous Dioclétien que nous retrouvons la mention de fidèles refusant d'adorer les images des empereurs[6]. On ne saurait dire quand et comment s'introduisit la coutume d'exposer l'image du souverain devant le tribunal, mais le fait existe comme le démontre la lettre de Pline et il nous reste à rappeler les principaux textes qui nous aident à comprendre la nature de l'hommage que les magistrats réclamaient des martyrs en exigeant l'adoration des *vultus principum*.

La confusion volontairement établie entre les privilèges politiques de la république romaine et la personne de l'empereur aboutirent à la doctrine d'État de la divinité des Augustes : *numen imperatorum*[7]; dès lors une tendance corrélative s'affirme, la divinité entraine le culte des empereurs et principalement de leurs

[1] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, p. 190-192. — [2] P. Allard, *Étude d'histoire et d'archeologie*, in-12, Paris, 1899, p. 184 : « Le peintre a représenté dix génies, de grandeur naturelle, non pas nus, mais revêtus d'une sorte de maillot collant attaché au cou, aux poignets et aux pieds par de petits nœuds. » Voyez A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, pl. VI. — [3] Os. von Gebhardt et Ad. H. Harnack, *Evangeliorum codex græcus purpureus Rossanensis* (Σ) *litteris argenteis sexto ut videtur sæculo scriptus picturisque ornatus. Seine Entdeckung, sein wissenschaftlicher und künstlerischer Werth dargestellt*, in-4°, Leipzig, 1880, pl. XVI (folio 8 *a*, recto). — [4] A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, part. 2, p. 866. — [5] Pline, *Epist.*, X, 97. — [6] *Acta S. Felicis Gerundensis*, § 4. Cf. Prudence, *Peri Steph.*, hymn. IV, v. 29-30, *P. L.*, t. LX, col. 362; Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, art. XXII, sur la persécution de Dioclétien; *Acta S. Eusebii, mart. in Palæst.*, 4, dans *Acta sanct.*, 1er et 14 août. — [7] F. Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, dans la *Revue d'histoire et de litt. relig.*, 1896, t. I, p. 435 sq.; H. Leclercq, *Comment le christianisme fut envisagé dans l'empire romain*, dans la *Revue bénédictine*, 1901, p. 141-176.

images[1]. Caligula ordonna qu'on plaçât son image dans le temple de Jérusalem[2], Domitien montra aussi un goût très vif pour l'adoration[3], mais ce fut le Syrien Elagabal qui établit le premier d'une façon stable l'habitude d'adorer l'empereur et Dioclétien exigea avec plus de rigueur encore cette marque de divinité[4] qui se continua sous les empereurs chrétiens et c'est alors seulement qu'un texte vient aider à notre recherche. Suivant Séverin, évêque de Gabala en Égypte, les images impériales étaient destinées à suppléer à la présence du prince qui ne pouvait être en plusieurs lieux à la fois. C'est pourquoi les préfets du prétoire rendaient toujours la justice en présence des images sacrées[5]. Les dessins qui accompagnent la *Notitia dignitatum* nous font voir l'appareil qui entourait ces images. Sur une table carrée, assez semblable à un autel, est placé le portrait du prince, autour duquel brûlent quatre cierges allumés, placés sur des flambeaux[6]. En outre le dyptique de Rufius Probianus, datant des premières années du v[e] siècle, nous montre, derrière le siège du *vicarius*, le buste des deux empereurs se détachant sur une *pila*[7]. Enfin une *formula consularitatis* décrit ainsi la présence des images dans l'appareil qui entoure le magistrat : *Quale tibi debet esse quod curules inclytas probatur ornare? Vultus quinetiam regnantium geniata obsequii pompa præmittit; ut non solum summi judicis sed et dominorum reverentia cumulatus orneris. O magnæ temperationis inventum! De nomine consulis promitteris clementissimus; et de principum imagine metuendus*[8].

La miniature qui fait le sujet de cette note ne présente pas la forme architecturale que décrit Vitruve lorsqu'il traite du prétoire[9]; une fresque de Pompéi qui semble représenter le jugement de Salomon[10] est également en désaccord avec la description de Vitruve, mais ces monuments trouvent leur commentaire dans plusieurs Actes de martyrs. Les jugements n'étaient pas toujours rendus dans le prétoire et le magistrat pouvait faire ériger son tribunal où bon lui semblait, ce qui était d'autant plus facile que le juge siégeait sur une estrade bâtie en bois, recouverte ou non d'une étoffe. Ainsi s'explique ce que nous montre la miniature du manuscrit de Rossano et ce que nous disent les Actes dont nous rappellerons quelques passages. Un gouverneur fait dresser son tribunal sur le bord de la mer[11], un autre au milieu de la cité[12]; d'autres encore en divers lieux : sur le *forum*, aux thermes, au théâtre, à l'hippodrome[13]. Un dernier détail de la miniature, l'écritoire, se trouve confirmé par les textes, de même que l'estrade élevée du magistrat. L'auteur arien anonyme du traité intitulé *Opus imperfectum in Matthæum*, longtemps attribué à saint Jean Chrysostome[14], confirme ces deux points dans cette phrase : *Criminosas personas judex auditurus in publico, tribunal suum collocat in excelso; circa se constituit vexilla regalia; ante conspectum suum ponit super mensam calliculam unde tribus digitis mortem hominum scribat aut vitam.*

XIV. TAPISSERIES. — Nous devons ici nous en tenir à une description. Saint Astère, évêque d'Amasée, au IV[e] siècle, rapporte ainsi une représentation des divers épisodes du martyre de sainte Euphémie, telle qu'il l'avait vue ἐν σινδόνι, auprès du tombeau de la sainte dans l'église qui lui était dédiée, à Chalcédoine :

« Le juge est assis sur un siège élevé, il regarde la vierge d'un air méchant et cruel; car l'art peut, s'il le veut, donner à une matière sans vie l'apparence de la fureur. Autour du juge sont ses doryphores et de nombreux soldats, puis des *notarii* tenant leurs tablettes et leurs stylets à écrire. L'un de ces hommes, levant la main de la planchette enduite de cire, regarde fixement la chrétienne comme pour lui enjoindre de parler plus distinctement, afin d'éviter toute erreur dans la transcription des réponses et de ne pas s'exposer à des reproches. La vierge se tient debout, elle porte une tunique de couleur sombre et le pallium des philosophes, du moins le peintre l'a-t-il jugé bon ainsi; le visage est gracieux et respire la vertu. Deux soldats l'amènent au magistrat, l'un la tire, l'autre la pousse et l'attitude de la jeune fille est un mélange de pudeur et de force. Elle incline la tête et baisse les yeux comme si elle rougissait sous les regards des hommes; mais elle demeure droite, sans frayeur, sans ombre de timidité.

« Plus loin, les bourreaux, portant un léger vêtement, sont à l'œuvre; l'un saisit la tête et, la rejetant en arrière, la présente ainsi, la bouche ouverte, à un autre bourreau; celui-ci arrache les dents. Les instruments qui servent au supplice sont un marteau et une tarière. Je ne puis en dire plus, les pleurs me coupent la parole. Le pinceau a représenté les filets de sang avec tant d'art qu'on croit les voir couler sur les lèvres et on s'éloigne bouleversé. Puis, c'est derechef la prison, la jeune fille de nouveau debout dans ses habits sombres; elle lève les bras au ciel, et invoque Dieu, secours dans les afflictions. Un signe lui apparaît, celui-là même que les chrétiens adorent et tracent; c'est, je pense, le symbole du martyre désiré. Peu après, le peintre allume un brasier ardent et la vierge est au milieu, les mains levées vers le ciel, le visage calme, sans angoisse, plutôt joyeux, comme il convient quand on va entrer dans la vie incorporelle et bienheureuse[15]. »

XV. SUJETS PROFANES ET MYTHOLOGIQUES. — Nous avons exclu à dessein de ces recherches les monuments

[1] E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire, son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, in-8°, Paris, 1890, p. 37, 264-269. — [2] Philon, *De legatione ad Caium*, c. XXX. Cf. E. Beurlier, *Les Juifs et l'Église de Jérusalem*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1897, t. II, p. 7 sq. — [3] Cf. E. Renan, *Les Évangiles*, in-8°, Paris, 1877, p. 290-293. — [4] E. Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1901, p. 4. — [5] *P. G.*, t. LVI, col. 490. — [6] *Notitia utraque dignitatum cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadii Honoriique tempora*, édit. Bœcking, 3 t. en 5 in-8°, Bonnæ, 1839-1853, *Pars Orientis*, c. III, t. I, p. 12, insignes du préfet du prétoire d'Illyrie; *Pars Occidentis*, c. II, t. I, p. 8, insignes du préfet du prétoire d'Italie. — [7] W. Mayer, *Zwei antike Elfenbeintafeln d. k. Staats-Bibliothek in München*, pl. II, dans *Abhandlgn. d. philos.-philolog. Classe d. bayer. Akad. d. Wiss.*, 1879, t. LI. Cf. J. L. Lydus, *De magistratibus Reipublicæ romanæ, libri tres*, l. II, 17, gr. in-8°, Leyde, 1812. — [8] Cassiodore, *Variarum*, l. VI, 20, *P. L.*, t. LXIX, col. 701. — [9] Vitruve, *De architect.*, l. V, c. I. — [10] G. Lumbroso, *Sul dipinto pompeiano in cui si è ravvisato il giudizio di Salomone*, dans les *Atti della reale accademia dei Lincei*, t. XI, p. 303; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 272 sq. et frontispice. — [11] Georgi, *De miraculis S. Coluthi*, 51, in-4°, Romæ, 1793. — [12] *Passio S. Theodoti Ancyrani*, 29, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 367. — [13] *Acta S. Niconis*, 17, dans *Acta sanct.*, 23 mars : « *jussi sunt in theatrum adduci ante tribunal;* » *Acta S. Marci, ep. Antinæ*, 23, dans *Acta sanct.*, 28 avril : « *malitiæ arbiter in amphitheatro civitatis tribunal sibi parari dixerit;* » *Passio SS. Naboris et Felicis*, 2, dans *Acta sanct.*, 12 juillet : « *jussit imperator sibi tribunal in hippodromo circi præparari;* » *De S. Juliano senatore sylloge*, 5, dans *Acta sanct.*, 19 août : « *post triduum jussit sibi tribunal præparari in Tellude;* » *Acta S. Alexandri*, 7, dans *Acta sanct.*, 21 septembre : « *in prædio Nevianorum sibi tribunal et ludum ferarum parari præcepit;* » *Vita S. Firmini, ep.*, 15, dans *Acta sanct.*, 25 sept. : « *tunc præcepit Sebastianus militibus suis ut illum ad spectacula theatri præsentarent... Firminus procedens accessit ad prætorium et constanter ante tribunal stetit;* » *Passio S. Philippi, ep. Heracl.*, 10, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 450 : « *publice in Thermis sedens, Philippum præcepit induci;* » *Passio SS. Eusebii, Marcelli, Hippolyti*, dans De Rossi, *Roma sotter.* in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 205-207 : « *In foro Trajani jussit sibi tribunal præparari... Veniens in Tellude, ante templum Palladis, ibi jussit sibi tribunal parari... Jussit in circo Flamineo tribunal sibi parari.* » — [14] Ps.-Chrysostome, *Opus imperf. in Matth.*, *P. G.*, t. LVI, col. 611. Cf. J. Lydus, *loc. cit.*, l. II, c. XIV. — [15] Ruinart, *Acta sinc.*, p. 543 sq.

figurés ayant trait aux personnages de l'Ancien Testament et à la personne du Christ, mais nous croyons devoir attirer l'attention sur une classe d'objets susceptibles d'éclairer les textes martyrologiques. Il s'agit d'œuvre d'origine païenne et représentant des sujets profanes ou mythologiques. Nous en donnerons quelques exemples.

Un médaillon en terre, d'un travail soigné, représente le cirque garni de spectateurs. On y assiste au supplice



86. — Eros condamné aux bêtes.
D'après un médaillon en verre, reproduit dans les *Mélanges G.-B. de Rossi*, p. 243.

du dieu Eros condamné aux bêtes en expiation de ses méfaits. Le coupable est debout, garrotté et attaché sur le *suggestum*, dans l'attitude et avec l'appareil que nous avons signalé dans deux représentations analogues.

Un autre Amour, figurant un valet du cirque, ouvre la *cavea* d'où les bêtes féroces vont s'élancer sur leur proie en s'aidant d'une échelle, car ces bêtes féroces n'ont pas besoin du plan incliné du *suggestum;* ici tout n'est que badinage et la trappe du repaire des bêtes ne laisse passer que deux colombes [1]. Nous reviendrons sur ce médaillon lorsque nous parlerons des condamnés aux bêtes.

Un jaspe vert mentionné par Peiresc montre Psyché liée à un poteau sur le *suggestum*, dont Éros, une torche à la main, monte les degrés pour lui faire subir le supplice que les anciens nommaient *candelæ, lampades* ou *faces* [2].

XIV. Bibliographie [3]. — Achelis (H.), *Acta SS. Nerei et Achillei*, dans *Text und Untersuchung*, in-8°, Leipzig, 1893. — Alasia (B.), *Atti autentici di alcuni santi martiri, scelti e tradotti*, 2 vol. in-12, Torino, 1863. — Amelineau (E.), *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, in-8°, Paris, 1890; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au* IV*e et au* V*e siècle*, in-4°, Paris, 1889; *Un document copte du* XIII*e siècle : martyre de Jean de Panidjôit*, in-8°, Paris, 1887. — Assémani (S. E.), *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa, adcesserunt acta S. Simeonis Stylitæ, omnia nunc primum e bibliotheca apostolica vaticana prodeunt; St. Ev. Assemani chaldaicum textum recensuit, notis vocalibus animavit latine vertit, admonitionibus perpetuisque adnotationibus illustravit*, in-fol., Romæ, 1748, 2 parties. — Aucher (J.-B.), *Vies de tous les saints du calendrier arménien, avec des notes* (en arménien), 12 vol. in-fol., et in-8°, Venise, 1810-1814, grav. — Baluze (F.), *Miscellanea*, 7 vol. in-8°, Parisiis, 1678-1715; édit. Mansi, 4 vol. in-fol., 1761-1764. — Basset (R.), *Les apocryphes éthiopiens*, in-8°, Paris, 1893. — Bedjan (P.), *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Parisiis, 1890 sq., en cours de publication. — Budge, *The contendings of the Apostles. The ethiopic texts now first edited, with an english translation*, in-4°, London, 1899; *The lives of Mabâ Sĕyôn and Gabra Krĕstôs; the ethiopic texts edited with an english translation*, in-4°, London, 1899. — Bollandus (J.), *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur; quæ ex latinis et græcis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustravit Joannes Bollandus, societatis Jesu, theologus, servatâ primigeniâ scriptorum phrasi*, in-fol., Antverpiæ, 1643. [Pour la description de chacun des volumes suivants, voyez : *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, par A. de Backer et Ch. Sommervogel, in-fol., Paris, 1869, t. I, p. 687 sq.] Les *Analecta bollandiana* se publient à Bruxelles depuis 1882, in-8°, et forment un volume chaque année. — Combefis (Fr.). *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, vetustis Græcorum monumentis consignati, ex III antiquiss. reg. Lutet. biblioth. mss. produxit, latine reddidit, strictim notis illustravit*, in-8°, Parisiis, 1660; *Christi martyrum lecta trias, Hyacinthus Amastrensis, Bacchus et Elias, novi martyres agarenico pridem mucrone sublati, gr. et lat. cum notis*, in-8°, Parisiis, 1666. — Cureton (W.), *Ancient syriac documents relative to the earliest Establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year of our Lord's Ascension to the beginning of the fourth century; discovered, edited and annoted*, in-4°, London, 1864; *History of the martyrs of Palaestina*, in-4°, London, 1861. — Conybeare, *The apology and acts of Apollonius and others monuments of early christianity*, in-8°, 2e édit., London, 1896. — Drouet de Maupertuy, *Les véritables Actes des martyrs recueillis, revus et corrigés sur plusieurs anciens manuscrits, sous le titre de Acta primorum martyrum sincera et selecta, par D. Thierry Ruinart, et traduits en français*, 2 vol. in-8°, Paris, 1708; 2 vol. in-12, 1739; 2 vol. in-8°, Besançon, 1818; 3 vol. in-12, Lyon, 1818; 3 vol. in-8°, Paris, 1825. — Fraatz (F. W.), *Leidensgeschichte der Märtyrer aus der ersten christlichen Jahrhunderten, frei nach dem lateinischen von Ruinart bearbeitet*, 2 vol. gr. in-8°, Klagenfurt, 1785; 2 vol. in-8°, 2e édit., Augsburg, 1805. — Fuentes (P.), *Las actas verdaderas de los mártires... public... por... Teod. Ruinart..., nueva ed. en castellano aument. con las actas de otros santos mártires españoles é ilustr. con la traduccion de la... obra de los tormentos de los mártires... por... Ant. Galonio*, 3 vol., in-4°, Madrid, 1814, 60 grav. — Fuentes (F.), *Las Actas de los martires del cristianismo, traducido del latin con nuevas adiciones*, in-8°, Madrid, 1864. G..... (S.), *Gli atti dei martiri raccolti, scelti e illustrati da Teod. Ruinart, recati in volgare*, 4 vol. in-16, Milano, 1859. — Guéranger (P.), *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Église chrétienne jusqu'à nos temps, traduits et publiés par*

[1] Lafaye, *L'amour incendiaire*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, 1890, p. 59, et *Mélanges G.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 243; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 289. — [2] Cabinet de Villemenon, Biblioth. nationale, *ms. du fonds français, n.* 9530, fol. 201; cf. E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, p. 64, n. 171. — [3] Dans la présente bibliographie on a omis un très grand nombre de titres; les uns renvoient à des travaux d'une médiocre valeur historique, d'autres à des recherches circonscrites par un culte local. Sans négliger les uns ni les autres, il était impossible d'en tenir compte dans cette bibliographie qu'ils eussent démesurément étendue.

les... bénédictins de la congrégation de France, 4 vol. in-8°, Paris, 1853-1863; 4 vol. in-8°, Paris-Poitiers, 1879. — Guidi, *Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed ethiopici*, in-8°, Firenze, 1868; *La lettera di Simeone, vescovo di Beith-Arsham, sopra i martiri Omeriti*, dans les *Memorie della reale accademia dei Lincei*, anno 1881, t. VII, p. 471. — Hoffmann (G.), *Auszüge aus syrischen Akten persicher Märtyrer*, in-8°, Leipzig, 1880. — Hyvernat (H.). *Les Actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque vaticane et du musée Borgia. Texte copte et traduction française avec introduction et commentaire*, in-4°, Paris (Rome), 1886. — Klette (E. T.), *Der Process und die Acta S. Apollonii*, in-8°, Leipzig, 1897. — Lagrange (F.), *Choix des Actes des martyrs d'Orient, traduits pour la première fois en français sur la traduction latine des mss. syriaques d'Étienne Evode Assémani*, in-12, Paris, 1852; in-8°, Tours, 1871. — Langlois (V.), *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée en français... avec le concours des membres de l'académie arménienne de Saint-Lazare de Venise et des principaux arménistes français et étrangers*, 2 vol. gr. in-8°, Paris, 1867-1869. — Leclercq (H.), *Les martyrs, recueil de pièces authentiques sur les martyrs, depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle*, in-12, Paris, 1902, en cours de publication. — Le Sueur (N.), *Les vies de plusieurs saints martyrs, evesques et religieux des premiers siècles, escrites en grec par des anciens auteurs ecclésiastiques et traduites en français*, in-8°, Paris, 1660. — Lucchini (F. M.), *Atti sinceri de' primi martiri della Chiesa cattolica*, 4 vol. in-4°, Rome, 1777-1779. — Magistris (S. a), *Acta martyrum ad Ostia Tiberina ex codice reg. biblioth. Taurinensis*, in-fol., Romæ, 1795. — Mœsinger (G.), *Acta SS. Martyrum Edessenorum Sarbellii, Barsimali, Guriæ, etc.*, in-8°, Œniponti, 1874. — Pereira (Esteves fr. M.), *Vida do abba Samuel do Mosteiro de Kalamon, versão etiopica*, in-8°, Lisboa, 1894; *Vida do abba Daniel, versão ethiopica*, in-8°, Lisboa, 1897. — Rahmani (E.), *Acta SS. Confessorum Guriæ et Schamonæ... exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297 nunc adjecta latina versione primus edit illustratque J. Ephrem II-Rahmani, patriarcha Antiochiæ Syrorum*, gr. in-8°, Romæ, 1899. — Robinson (Arm.), *The Passion of S. Perpetua, newly edited from the ms. with an introduction and notes*, suivent les Actes des martyrs scillitains, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2; *The Acts of the Scillitan martyrs. The original latin text together with the greek version and the later latin recensions.*] — Rossini (C.), *Catalogo dei nomi proprii di luogi dell' Ethiopia, contenuti nei testi gi'iz ed amhariñ finora publicati*, in-8°, Firenze, 1894. — Ruinart Th.), *Acta primorum martyrum sincera et selecta, ex libris cum editis, tum manu scriptis collecta, eruta vel emendata, notisque et observationibus illustrata, his præmittitur præfatio generalis, in qua refellitur dissertatio XI Cyprianica Henrici Dodwelli de paucitate martyrum*, in-4°, Parisiis, 1689; *ed. altera recognita, emendata et aucta*, in-fol., Amstelodami, 1713; *accedunt Acta SS. Firmi et Rustici*, gr. in-fol., Veronæ, 1731; *ed. Bern-Galura*, 3 vol. in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1802-1803; *ed. novis curis quam emendatiss. rec.*, gr. in-8°, Ratisbonæ, 1859. — S.... (F. X.) und S.... (B.), *Echte und ausgewählte Acten der ersten Märtyrer, nach den ältesten Ausgaben und Handschriften kritisch gesammelt und beleuchtet, mit einer allgemeinen polemischen Einleitung, aus dem Latein von Theodor. Ruinart übersetzt...*, 7 vol. in-8°, Wien, 1832-1836. — Siméon Logothète dit le Métaphraste, Συμεὼν λογοθέτου τοῦ Μεταφραστοῦ τὰ εὑρισκόμενα πάντα, 3 vol. in-8°, de la *P. G.*, t. CXV-CXVI. — Surius (L.), *Vitæ sanctorum ab Aloysio Lipomanno olim conscriptæ*, 6 vol. in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1570; l'édition la plus correcte est la suivante : 12 tomes en 7 vol. in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1618. — Violet (B.), *Die Palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1895 t. XIV, fasc. 4. — Viteau (J.), *De Eusebii Cæsariensis duplici opusculo* Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, in-8°, Paris, 1893; *La fin perdue des Martyrs de Palestine*, dans les *Comptes rendus du troisième congrès international des savants catholiques, à Bruxelles*, in-8°, Paris, 1895; *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie Barbara et Anysia, publiées d'après les mss. grecs de Paris et de Rome avec un choix de variantes et une traduction latine*, gr. in-8°, Paris, 1897. — Zingerle (P.), *Aechte Acten heil. Märtyrer des Morgenlandes, aus dem Syrischen übersetzt*, 2 vol. gr. in-8°, Innsbruck, 1836. — Zoëga (G.), *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano, Velitris adservantur, auctore Georgio Zoëga, Dano. Opus posthumum*, in fol., Romæ, 1810.

H. LECLERCQ.

ACTES DES SAINTS. Voir HAGIOGRAPHIE.

ACTIO. — I. Sens du mot. II. La formule *Infrà actionem*.

I. SENS DU MOT. — Ce mot employé plus précisément en liturgie pour désigner le canon de la messe, semble avoir été appliqué autrefois à la messe tout entière, notamment par saint Augustin qui dit en ce sens : *totum illum agendi ordinem quem universa per orbem servat Ecclesia*[1]; le 9e canon du concile de Carthage (a. 390) se sert aussi d'*agenda* pour désigner la messe : *Ab universis episcopis dictum est : quisquis presbyter inconsulto episcopo AGENDAM* (et non le pluriel neutre *agenda*, comme avait à tort proposé Schlestrate), *in quolibet loco voluerit celebrare, ipse honori suo contrarius existit*[2], ainsi que le *Liber pontificalis : ne anniversitas* (*Mauri episcopi*) *aut agenda celebretur*[3]. Enfin, dans les anciens sacramentaires, on trouve des titres comme ceux-ci : *In natale sanctorum sive in agenda mortuorum*[4], ou *In agenda plurimorum*[5], ou *Pro salute vivorum vel agenda mortuorum*[6], qui désignent probablement tout l'office, comme dans la règle de saint Benoît, où nous lisons *agenda matutina vel vespertina*[7].

Au IXe siècle, Amalaire nous donne l'explication exacte du terme : *Habemus scriptum in quodam sacramentario quod officia mortuorum AGENDA sunt circa tertiam diem, septimam, et trigesimam*[8]. Mais le mot se précisa bientôt et désigna spécialement le canon. *Actio*, nous dit Walafrid Strabon, au même siècle, *dicitur ipse canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica*[9], et l'auteur ancien d'une histoire de Trèves : *Jussus est missam celebrare et canonem qui secreta vel ACTIO dicitur, sicut cetera, excelsa voce decantare*[10]. Enfin, les mêmes sacramentaires portent encore ce titre : *Actio nuptialis*, qui désigne non toute la messe nuptiale, comme le dit Ménard, mais, selon la remarque de Du Cange, le canon de cette messe qui contient des prières spéciales pour les époux[11]. Gerbert a édité dans un manuscrit ancien de saint Blaise un petit traité *De actione missarum*[12].

[1] *Epist.*, CVIII (al. LIV), n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 203. — [2] Bona, *Rerum liturgicarum*, éd. Sala, Turin, 1747, t. I, p. 23-25; t. III, p. 243 sq. — [3] *In Leone II, P. L.*, t. CXXVIII, col. 847. — [4] Gélasien, dans Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 221. — [5] *Ibid.*, p. 224. — [6] *Ibid.*, p. 421; cf. encore, 224. 226, 521, etc. — [7] *Regula S. Benedicti*, c. XIII. — [8] *De offic. eccles.*, l. IV, c. XLII, *P. L.*, t. CV, col. 1258. — [9] *De rebus eccles.*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 950. — [10] D'Achéry, *Spicilegium*, t. XII. Cf. Thomasi, *loc. cit.*, p. 172. — [11] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latin.*, au mot *Actio*. — [12] Gerbert, *Monumenta liturgiæ alemannicæ*, t. II, p. 293, 299.

Quant à l'origine et au sens de ce mot, les liturgistes n'ont pas toujours été d'accord. Honorius d'Autun le prend au sens juridique, *quia missa est causa populi cum Deo*[1]; et dom de Vert l'entend au sens de sacrifice, en faisant remarquer que *agere* ou *facere* sont pris dans l'Écriture pour sacrifier : *Facere unum pro peccato et alterum in holocausto*, Levit., XV, 15, ou : *Facietis hircum pro peccato*, Lev., XXIII, 19, et *Facere Pascha*, pour *immolare pascha*[2]. Bona avait, du reste, adopté le même sens et apporté à l'appui beaucoup d'exemples tirés des classiques ou des auteurs ecclésiastiques[3]. Mais le sens donné ci-dessus par Strabon est à la fois le plus simple et le plus obvie.

II. LA FORMULE *INFRA ACTIONEM*. — Une autre question se pose après celle d'étymologie. Où commence l'*Actio?* Le *Missale Francorum* et le Gélasien donnent ce titre : *Canon actionis*, et tout de suite après *Sursum corda* et la préface; tel est, pour eux, le commencement du canon, et, pour le dire en passant, celui de la préface, comme le font remarquer Thomasi et Ménard, et non le *Dominus vobiscum*[4]. Le mot *Actio* est tombé en désuétude et a été remplacé dans les missels par les mots *canon missæ* qui sont maintenant placés après le *Sanctus*, et avant le *Te igitur*. Cependant, le terme d'*Actio* s'est conservé dans cette rubrique *Infra actionem*, que nous lisons après le *memento* des vivants et qui sert en quelque sorte de titre à la prière *Communicantes*. Quoique les liturgistes ne semblent pas y avoir jusqu'ici attaché d'importance, on nous permettra de nous y arrêter un moment; ces remarques, quelque minutieuses qu'elles paraissent, peuvent servir à éclairer sur certains points l'histoire encore obscure de la formation du canon de la messe et de la classification des sacramentaires. Il nous suffira de rappeler ici que c'est sur le seul indice de la différence entre les titres de *Contestatio* et de *Præfatio* qu'un ingénieux critique est parvenu à distinguer, dans le sacramentaire de Bobbio, deux couches liturgiques bien distinctes[5].

Pour notre titre *Infrà actionem*, le sens n'est pas douteux, c'est *durant l'action* que doit se dire l'oraison *Communicantes*, encore que le sens classique de *infrà* ne soit pas synonyme de *intrà;* mais d'assez bonne heure au moyen âge, on confondit les deux termes, et beaucoup de manuscrits portent *intrà actionem*, qui est, philologiquement, plus exact. A cette place, dans le canon, la rubrique paraît inutile, à première vue, puisque cette oraison est à sa place naturelle. Cependant, si l'on se rappelle que dans certaines circonstances, à la vérité, assez rares maintenant, le prêtre doit aller chercher au delà du canon un *communicantes* particulier à une autre place (après la préface de la Nativité, après celle de l'Épiphanie, après celle de Pâques, après celle de l'Ascension, et après celle de la Pentecôte), on comprend dans l'occurrence l'utilité et la portée de l'indication. Ainsi cette rubrique nous ramène à une époque où le canon était plus généralement appelé *Action*, et où les formules du *Communicantes* presque aussi nombreuses que les collectes, les secrètes, les postcommunions ou les préfaces, étaient situées avec elles en dehors du canon; il fallait, dès lors, faire attention à les réciter à leur place *infrà actionem*.

Ceci posé, interrogeons les anciens manuscrits liturgiques, qui nous donneront de nouvelles indications. D'abord la place de la rubrique, au lieu de désigner toujours le *communicantes*, comme dans nos missels actuels, varie assez souvent et même, d'une façon plus générale, elle est placée avant le *Hanc igitur*. Ainsi dans le *Sacramentarium triplex* publié par Gerbert, nous la trouvons au moins une quinzaine de fois à cette place[6]; dans le sacramentaire publié par dom Ménard, à peu près aussi souvent[7], si bien que celui-ci remarque, à propos de la messe d'Illyricus, que l'*infrà actionem* devrait être dans ce manuscrit avant le *Hanc etiam oblationem*, au lieu d'être avant le *memento* des vivants[8]; ce qui, du reste, n'est pas exact, car une catégorie de manuscrits le met à cette place; par exemple, le Gélasien avec cette rubrique suggestive : *INFRA ACTIONEM ubi dicit : Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, qui electos tuos suscepturi sunt ad sanctam gratiam baptismi tui, et omnium circumstantium. Et tacis. Et recitantur nomina virorum et mulierum, qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras. Quorum tibi fides cogn.*, et aussitôt après : *Item INFRA actionem. Hanc igitur oblationem*. Puis, après cette prière, on récite les noms des élus[9]. Dans un autre sacramentaire, l'ordre des prières du canon est bouleversé : après *Hanc igitur oblationem*, on a : *super diptycha, Memento* des morts[10], plus loin, on lit : *Infrà actionem. Memento, Domine*, etc.[11].

Un vieux manuscrit ambrosien, au jeudi saint, porte la rubrique *Infrac* après la préface, et tout de suite *Communicantes;* et à la veille de la Pentecôte, *In Fra* après la préface, immédiatement suivi de *Hanc igitur*[12]; une lacune du même manuscrit, suppléée par un missel imprimé très ancien, porte après la préface *Infra canonem, Hanc igitur*[13]. Mais les anciens sacramentaires grégoriens, combinés par Thomasi, nous donnent des rubriques plus curieuses : après les antiennes *ad offerendum, INFRA ACTIONEM. Emitte angelum tuum, Domine, dignare sanctificare corpus et sanguinem tuum nos* (quos?) *frangimus*... C'est ici une prière de fraction[14]. Plus loin, nous lisons : *INFRA ACTIONEM. Hoc corpus*, qui est donné plusieurs fois[15]; puis, au samedi saint : *Antequam dicat pax Domini, incipit INFRA ACTIONEM. Hic est Agnus qui de cælo*, etc., *et post completa INFRACTIONE dicit Pax Domini sit*, etc[16].

Si bien que dans ces derniers cas, il semble que l'*Infrà actionem* soit devenu par assonnance le titre d'une prière de fraction, *in fractione*. Dans tous les cas, ces variétés sont curieuses à étudier. L'*Infrà actionem*, dans une autre catégorie de manuscrits, reprend la place qu'elle occupe actuellement avant le *Communicantes*[17]. Ailleurs, nous lisons *Item infrà actionem qui hac die antequam traderetur, ACCEPIT PANEM IN SUIS SANCTIS MANIBUS*, etc.[18], et plus loin : *Infrà actionem ut supra*[19], et encore *Infra actionem alia*[20]; ici la rubrique est devenue un vrai titre, comme on disait *præfatio*, ou *offertorium*.

Ce ne sont là que quelques observations d'où l'on ne peut encore conclure grand'chose. Il faut attendre, pour les compléter, que les manuscrits liturgiques aient été édités avec le soin minutieux qu'ils réclament; ces variantes, étudiées d'une façon méthodique, prendront alors une autre importance et permettront des classements qui, aujourd'hui, laisseraient place à trop d'arbitraire.

Pour la rubrique qui nous occupe, faut-il aller plus loin, et dire qu'elle apporte son modeste *confirmatur*

[1] L. I, c. VIII. Cf. Du Cange, *ibid.*, au mot *Actio*, 3. — [2] Dom Cl. de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies*, Paris, 1720, t. IV, p. 183. — [3] Bona-Sala, *loc. cit.*, t. III, p. 243 sq. — [4] Thomasi, *loc. cit.*, p. 172, 365. Cf. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 277; Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ*, typis San-Blasianis, 1777, t. I, p. 232, note 2. — [5] *Paléographie musicale*, t. V, p. 98 sq. — [6] Gerbert, *Monumenta*, etc., t. I. Voyez p. 85, 90, 91, 103, 127, 227, 228, 257, 259, 267, 270, 273, 275, 280, etc. — [7] *P.L.*, t. LXXVIII, col. 214, 215, 224, 225, 261, 262, etc. — [8] Ménard, *loc. cit.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 277. — [9] Thomasi, *loc. cit.*, p. 29. Même rubrique dans Gerbert, *loc. cit.*, t. I, p. 248. — [10] Gerbert, *loc. cit.*, t. I, p. 318. Même interversion dans Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 215. — [11] *Ibid.*, col. 349. — [12] *Auctarium Solesmense*, in-8°, Solesmes, 1900, p. 62. — [13] *Ibid.*, p. 191. — [14] Thomasi, t. V, p. 19. — [15] *Ibid.*, p. 76, 81; cf. p. 67. — [16] Thomasi, *ibid.*, p. 96. — [17] Gerbert, *loc. cit.*, p. 4, 6, 16, 17, 72, 73, etc. — [18] *Ibid.*, p. 72. On remarquera la variante très caractéristique, *hac die antequam pateretur* au lieu du *qui pridie*. Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 66. — [19] *Ibid.*, p. 248, 249. — [20] *Ibid.*, p. 291.

à l'opinion qui a déplacé le *memento* des vivants et celui des morts dans la liturgie romaine, pour les transporter avant la préface, comme dans les liturgies gallicanes[1]? Cette conclusion nous paraîtrait prématurée. Ce que l'on peut avancer avec moins d'hésitation, c'est que des faits de ce genre nous permettent d'entrevoir, au delà de la période des sacramentaires même les plus anciens, un état liturgique dans lequel, les prières n'étant pas encore groupées en un volume, le célébrant n'avait à sa disposition, en dehors des livres de la Bible, que quelques formulaires mobiles, comme les diptyques, les prières litaniques, des bénédictions, des prières *ad complendum,* et quelques autres que l'on pouvait réciter à tel ou tel moment *durant l'action,* ce qui expliquerait la variété des titres et les changements de place que nous avons constatés. F. Cabrol.

ACTIO (GRATIARUM). Voir Ad complenda.

AD ACCEDENTES. Voir Communion.

AD BESTIAS. — I. Introduction des chasses d'animaux dans l'amphithéâtre. II. La condamnation *ad bestias.* III. Chrétiens condamnés et épargnés. IV. Sentiments des païens et des chrétiens. V. Les monuments figurés. Détails du supplice. VI. Les *venatores.* VII. Les *pilæ.*

I. Introduction des chasses d'animaux dans l'amphithéâtre. — La première chasse d'animaux connue, à Rome, y fut donnée l'an 568 de sa fondation (168 avant J.-C.) par Marcus Fulvius Nobilior[2]; toutefois l'usage de donner des condamnés à dévorer aux bêtes féroces était plus ancien, mais ce fut vers le temps de l'empire qu'il devint l'occasion de magnificences et de spectacles longuement préparés. Le personnel affecté à ces représentations n'était pas moins méprisé que les gladiateurs eux-mêmes; il se recrutait au moyen d'engagements volontaires, ou bien dans les familles de bestiaires à la disposition desquelles était affectée une des quatre écoles impériales bâties par Domitien. Cependant le nom de bestiaires s'appliquait de préférence aux condamnés, le nom de *venatores* à une classe moins méprisée et mieux armée de combattants. L'équipe de bestiaires comprenait les archers, *sagittarii*[3], les *taurocentæ* et les *taurarii*[4], les *succursores* ou *successores,* qui tenaient l'emploi des *picadors*[5].

Le combat d'animaux précédait d'ordinaire les autres jeux; il commençait dès l'aurore[6] et il arrivait parfois que la *venatio* n'était pas terminée à la cinquième heure du jour. A mesure que Rome étendait sa puissance, elle se faisait envoyer des animaux rares en plus grand nombre. Lors des jeux donnés par Scipion Nasica et P. Lentulus, on vit soixante-trois animaux d'Afrique, panthères, léopards, quarante ours et plusieurs éléphants; aux fêtes de Scaurus (58 av. J.-C.) on vit le crocodile et l'hippopotame; aux véneries de Pompée (55 av. J.-C.) un gorille (?), le rhinocéros, le lynx; aux véneries de César (46 av. J.-C.) la girafe; quelques années après (11 av. J.-C.) le tigre. Lors des fêtes de cinq jours données par Pompée, on vit figurer 600 lions; les fêtes de cent jours célébrées par Titus furent prétexte au massacre de 9000 animaux[7], et, vingt-cinq années plus tard, à l'occasion du second triomphe de Trajan (106 ap. J.-C.), les fêtes qui durèrent quatre mois coûtèrent la vie à 11 000 animaux[8]. L'Afrique avait été longtemps le pourvoyeur attitré des *venationes,* mais, à l'époque où les chasses y devinrent moins fructueuses, les contrées asiatiques demeurèrent inépuisables. A la frontière de l'empire était établi un octroi qui percevait un droit sur les animaux destinés aux spectacles, notamment les lions, les panthères et les léopards[9]. Symmaque parle d'un droit d'entrée de 2 1/2 pour 100 sur les ours, dont les sénateurs étaient exempts[10]. La possession des éléphants était le privilège exclusif des empereurs. Aurélien fut le premier à en avoir un avant son élévation, en quoi l'on vit un pronostic de sa grandeur future. L'inventaire de la ménagerie impériale, à Rome, sous Gordien III, signale la présence de 32 éléphants, 10 élans, 10 tigres, 60 lions, 30 léopards apprivoisés, 10 hyènes, 1 rhinocéros, 1 hippopotame, 10 maîtres lions, 10 girafes, 20 onagres, 40 chevaux sauvages, d'autres encore qui furent tous employés par l'empereur chrétien Philippe, lors des jeux millénaires de Rome en l'année 248. L'entretien de ces animaux réclamait un nombreux personnel, dans lequel on rencontre des condamnés. Le *Liber pontificalis* mentionne la mort d'un pape employé dans une ménagerie impériale par ordre de Maxence[11], et Suétone rapporte qu'en un temps où la viande était très chère, Caligula fit donner des criminels en pâture aux bêtes de sa ménagerie[12].

Les animaux qui figuraient dans les jeux étaient parfois couverts de larges écharpes bariolées, de plaques en métal (*bracteæ*), de feuilles d'or; il arriva même qu'on les peignit en couleur. Les textes et les monuments[13] nous les montrent accommodés d'étrange sorte : des bœufs peints en blanc[14], des moutons couleur de pourpre ou d'écarlate[15], des autruches teintes avec du cinabre[16], des lions dont la crinière a été dorée[17].

La *datio ad bestias* paraît avoir eu sa réglementation. Elle revenait à des anniversaires fixes, tels que les *natalitia* des princes, les jeux solennels des villes. La *venatio* était inscrite au programme et devait s'exécuter à son rang, sans empiéter sur les autres jeux; ainsi nous l'apprend le *Martyrium Polycarpi.* Lorsque le héraut eut proclamé que Polycarpe s'avouait chrétien, la foule cria à l'asiarque de faire lâcher un lion, mais Philippe répondit : « Cela n'est plus possible, les jeux d'animaux sont terminés[18], » et le peuple n'insista pas.

II. La condamnation *ad bestias.* — Les jeux de

[1] *Paléographie musicale,* in-4°, Solesmes, 1900, t. v, p. 76 sq., 116 sq. — [2] Tite Live, l. XXXIX, c. xxii; P. L. Hunderup, *De damnatione christianorum ad bestias,* in-4°, Hafniæ, 1706, réimprimé dans J. C. Martini, *Thesaurus dissertationum,* in-12, Norinbergæ, 1767, t. iii, pars 1, p. 63-89; S. Lintrup, *De* Θηριομαχίᾳ *Paulina e 1 Corinth., xv, com. 32, disquisitio critico-historica,* in-4°, Hafniæ, 1695. — [3] Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.,* in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 737. — [4] *Ibid.,* n. 2377, 2378. — [5] G. Henzen, dans *Dissertaz. dell. pontif. accad. rom. di arch.,* 1852, t. xii, p. 151. — [6] Suétone, *Claud.,* c. xxxiv : *Bestiariis... adeo delectabatur ut etiam prima luce ad spectaculum descenderet;* Lucien, *Toxaris,* c. lviii. — [7] Dion, *Hist.,* l. LXVI, c. xxv. — [8] *Ibid.,* l. LXVIII, c. xv. — [9] *Digest.,* l. XXXIX, tit. iv, 16, n. 7. — [10] Symmaque, *Epist.,* v, c. lx, lxii. — [11] *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, Marcellus, in-4°, Paris, 1884, t. i, p. xcix-c, 165. Ce trait est douteux en ce qui concerne Marcel; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. ii, p. 62, 103, 138, et *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1867, t. ii, p. 204-205. La *Passio S. Marcelli* donne le même fait; *Acta sanct.,* januar. t. ii, p. 9; P. Allard, *Hist. des perséc.,* t. v, p. 124, 137. Cette peine de la servitude dans les ménageries impériales fut prononcée ailleurs, Eusèbe, *De martyrib. Palæst.,* 12, *P. G.,* t. xx, col. 1511. — [12] Suétone, *Caligula,* c. xxvii. — [13] G. Henzen, dans *Annali dell' Istituto,* 1840, p. 20, et *Dissertaz. dell pontific. accad. di arch.,* 1852, planches. Un sarcophage chrétien de Tipasa nous montre deux lions ornés de bandeaux pour une *venatio,* cf. *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1894, pl. viii. — [14] Hist. August., *Gallieni duo,* c. viii : *Processerunt etiam altrinsecus centum albi boves cornibus auro jugatis et dorsualibus sericis discoloribus præfulgentes;* Juvénal, *Sat.,* x, vs. 65 :... *Duc in Capitolia magnum cretatumque bovem.* — [15] Pline, *Hist. nat.,* l. VIII, c. cxcvii. — [16] Hist. August., *Gordiani tres,* c. iii : *Struthiones Mauri miniati ccc.* — [17] Sénèque, *Epist.,* xli, 6 : *Alites leo aurata juba mittitur...aliter incultus ...hic... præfertur illi languido et bracteato; De benef.,* l. I, c. vi, § 3 : *Ne in victimis quidem, licet opimæ sint, auroque præfulgeant.* — [18] *Martyrium Polycarpi,* c. xii, éd. F. X. Funk, dans *Opera Patr. apost.,* in-8°, Tubingæ, 1887, t. i, p. 296.

l'amphithéâtre comptaient, parmi les représentations préférées du public, le combat des bêtes féroces. Deux catégories d'individus étaient appelées à y prendre part : les gladiateurs et les condamnés. Pour les premiers, le danger était grand sans doute, mais les textes et les monuments antiques nous les montrent souvent entourés des victimes qu'ils avaient tuées [1]; pour les autres, la mort était presque certaine. Certains condamnés trouvaient dans le terrible jeu qu'on leur imposait une porte de salut, ainsi que le reconnaît un texte ancien qui présente la *datio ad bestias* comme inférieure en gravité au *summum supplicium : Quicumque nummos aureos partim raserint, partim tinxerint vel finxerint, si quidem liberi sunt ad bestias dari, si servi, summo supplicio affici debent* [2]. La *datio ad bestias* était la peine appliquée aux parricides [3], aux assassins [4], aux séditieux [5]; les prisonniers de guerre y étaient condamnés, car nous voyons que ce fut le sort du Boïen Maricus [6], des deux rois francs que Constantin fit déchirer sous ses yeux [7] et d'autres vaincus [8]. Pour cette catégorie, la *datio ad bestias* cessait d'être une peine moins cruelle que la décollation, au contraire, elle en était une aggravation : *Judices publicis legibus servientes majoris criminis reos bestiis subigi quam gladio percuti jubent* [9]. Parfois, semble-t-il, la condamnation était improvisée : *Multitudo quæ ad spectaculum confluxerat,* lit-on dans la Passion de sainte Marciana, martyre à Césarée de Maurétanie, *cœpit clamare ut Marciana martyr objiceretur ad feras. Ligatur ad stipitem devota Christi virgo* [10]. Ces exigences de la foule étaient assez fréquentes, le cri : *Christiani ad leonem* retentissait soudain dans l'amphithéâtre comme en témoignent Tertullien [11], saint Cyprien [12], Pontius le diacre [13] et Eusèbe [14].

Il arrivait parfois que les bêtes dédaignaient le condamné. Pris dans un combat, Maricus fut exposé aux bêtes. « Comme elles tardaient à le dévorer, raconte Tacite, le stupide vulgaire le croyait déjà invulnérable : Vitellius le fit tuer sous ses yeux [15]. » Les documents chrétiens rapportent des faits analogues : « J'espère, écrit saint Ignace aux Romains, les rencontrer (les bêtes) dans de bonnes dispositions; au besoin je les flatterai de la main, pour qu'elles me dévorent sur-le-champ, et qu'elles ne fassent pas comme pour certains, qu'elles ont craint de toucher [16]. » L'auteur de la Passion de sainte Perpétue rapporte qu'un ours lancé sur saint Saturus ne voulut point sortir de sa cage [17]. La Passion de sainte Marciana nous apprend que la vierge fut exposée dans le cirque, liée à un poteau, et qu'un lion lâché s'approcha d'elle, se dressa, lui mit les griffes sur la poitrine, puis, l'ayant flairée, *odoratus,* la laissa sans lui faire de mal; quelques instants après elle fut blessée par un taureau et achevée par un léopard. Il est curieux de rapprocher le texte de cette Passion de l'hymne consacrée à la sainte par le bréviaire mozarabe.

Dimissus est leo ferocissimus qui cum magno impetu veniens erectas manus in puellæ pectus imposuit; sanctum martyris corpus ODORATUS, *eam ultra non contigit.*	*Leo percurrit percitus* ADORATURUS *veniens* *Non comesturus virginem* *Taurus dehinc prosiliens,*
Acta S. Marcianæ, § 6, dans *Acta sanct.*, januar. t. I, p. 569.	Lorenzana', *Breviarum gothicum*, in-fol., Matriti, 1775, p. CCLVIII.

III. Chrétiens condamnés et épargnés. — Parmi les premiers chrétiens, le fait d'être épargné par les fauves ne paraît pas avoir été tenu, d'ordinaire, pour la marque d'une protection surnaturelle; vers le IVe siècle au contraire cela ne faisait plus de doute. Les livres mêmes d'Eusèbe nous en fournissent la preuve. Deux textes différents et distants de plus d'un siècle mentionnent le même fait; or, pour l'auteur de la lettre des Églises de Lyon et de Vienne — peut-être saint Irénée — le fait passe sans commentaires, tandis que, dans le récit de la persécution de Dioclétien, Eusèbe ne doute pas qu'il ne porte la marque d'une intervention divine [18].

Deux documents d'une valeur moins grande que ceux que nous venons de rappeler constatent des faits plus étranges, mais qui, néanmoins, s'accordent dans l'ensemble avec ce que nous apprennent les textes les plus autorisés. On lit dans les Actes de sainte Thècle que la jeune fille fut séparée de Tryphéna et dépouillée de ses vêtements. Elle se ceignit d'un voile et fut poussée dans le stade. D'abord on lança contre elle des lions et des ours; mais une lionne courut vers Thécla et se coucha à ses pieds, la caressa doucement de sa langue et lui lécha les pieds. A cette vue les femmes jetèrent un cri. Un ours s'approcha; la lionne s'élança sur lui et le déchira. Un lion survint, il appartenait à un maître qui l'avait accoutumé à se nourrir de chair humaine; la lionne le saisit et combattit longtemps contre lui, jusqu'à ce qu'enfin tous deux expirèrent dans la lutte. On lâcha ensuite un grand nombre de bêtes sauvages, et Thécla restait debout, immobile au milieu du cirque; les mains élevées vers le ciel, elle priait [19]. Un trait semblable se trouve dans les Actes des saints Probe, Taraque et Andronic. Les martyrs étaient si brisés par la torture qu'une escouade de soldats requit une équipe de portefaix pour apporter les saints dans l'amphithéâtre au milieu duquel on les jeta. A ce moment on lâcha les bêtes, mais aucune d'elles ne toucha le corps des martyrs. On fit alors sortir un ours qui venait de tuer trois gladiateurs; l'ours s'approcha des martyrs, vint à saint Andronic contre lequel il s'accroupit et lécha le sang qui sortait de ses blessures. Andronic, sa tête sur l'ours, l'agaça du mieux qu'il put, mais ce fut en vain; le président des jeux fit tuer l'ours sur place. Une lionne refusa de même de tuer les victimes, il fallut les faire égorger [20].

Strabon mentionne un exemple d'une *datio ad bestias* donnée en spectacle. Un brigand nommé Sélurus fut placé sur un échafaud dans le forum; tout à coup les planches se séparèrent et il tomba dans les cages des bêtes féroces [21].

IV. Sentiments des païens et des chrétiens. — Ces

[1] Nous rappelons pour mémoire l'importante dissertation de G. Henzen, *Explicatio musivi in villa Burghesiana asservati, quo certamina amphitheatri repræsentata extant*, dans *Dissertazioni della pontificia accademia romana di archeologia*, in-4°, 1852, t. XII, p. 73-157, et les planches annexées à ce mémoire; Mongez, *Mémoires sur les animaux promenés ou tués dans les cirques*, dans *Mémoir. de l'Institut.*, 1828, t. X, p. 360 sq. — [2] *Digest.*, l. XLVIII, tit. X. Cf. Pillet, *Étude sur la « damnatio ad bestias »*, in-8°, Lille, 1902, p. 5 sq. — [3] *Digest.*, l. XLVIII, tit. IX : *Parricida... bestiis objicitur.* Cf. Cicéron, *Pro Sexto Roscio*, 26. — [4] *Digest.*, l. XLVIII, tit. VIII : *Solent bestiis subjici.* — [5] *Digest.*, l. XLVIII, tit. XIX : *Bestiis objiciuntur.* — [6] Tacite, *Hist.*, l. II, c. LXI : *Feris objectus.* — [7] Eutrop., *Hist.*, l. X, c. III : *Bestiis objecit.* — [8] Amm. Marcell., *Rer. gestar.*, l. XIV, c. II : *In amphitheatrali spectaculo feris prædatricibus objecti sunt.* — [9] S. August., *Contra Faustum*, XXII, c. LXXIX, *P. L.*, t. XLII, col. 453. — [10] *Acta S. Marcianæ*, 5, dans *Acta sanct.*, januar. t. I, p. 569. Cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, p. 30, 188. — [11] *Apologet.*, c. XL, L, *P. L.*, t. I, col. 543, 603; *De exhortat. castitatis*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 976. — [12] *Epist.*, LV, *Ad Cornelium* 6, *P. L.*, t. III, col. 830. — [13] *Vita et Passio Cypriani*, 7, *P. L.*, t. III, col. 1547. — [14] *Hist. eccl.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 353. — [15] Tacite, *Hist.*, l. II, c. LXI, trad. Burnouf, in-12, Paris, 1878, p. 477. — [16] S. Ignace, *Epist. ad Romanos*, c. V, édit. F. X. Funk, dans *Opera Patr. apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 218. — [17] *Passio S. Perpetuæ*, 19, édit. A. Robinson, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, p. 90. — [18] *Hist. eccl.*, l. V, c. I; l. VIII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 425, 757. — [19] Grabe, *Spicilegium SS. Patrum et hæreticorum*, in-8°, Oxonii, 1698, t. I, p. 93 sq. Cf. S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. III, *P. L.*, t. XVI, col. 223. — [20] *Passio SS. Probi, Tarachi et Andronici*, 10, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 488 sq. — [21] Strabon, l. VI, c. II, 6.

sortes d'exécutions étaient réellement des *jeux* pour les spectateurs païens. Apulée nous le montre bien en racontant le supplice d'une vile créature, *vilis aliqua quæ propter multiforme scelus bestiis erat damnata*[1]. Les jeux se donnaient alors dans l'amphithéâtre de Corinthe où, vers la fin d'une somptueuse pantomime mythologique, la malheureuse est extraite de sa prison et livrée aux bestiaires. Dans l'éblouissement de tant de pompe, le peuple n'avait pas oublié sa proie, il la réclamait, impatient, sans pudeur comme sans pitié. Tel se montre à nous Martial, qui, assistant au supplice d'un condamné, prit son temps d'observer que le « sang ruisselait de ses membres palpitants et déchirés, et que nulle place sur son corps n'en rappelait plus la forme » :

> *Vivebant laceri membris stillantibus ortus,*
> *Inque omni nusquam corpore corpus erat.*

La victime humaine n'intéressait pas beaucoup plus les spectateurs que les animaux rares qui faisaient partie du *ludus ferarum*. Des tessons de Paris et de Westerndorf nous montrent des cerfs et des daims mêlés aux lions; c'était bien en effet ce qui se passait en réalité et les condamnées jouaient vraiment leur rôle de *pilæ* lorsque les fauves venaient faire tomber sur elles la fureur que l'agilité des cerfs ou des daims les empêchait de satisfaire sur ces animaux. La mosaïque Borghèse nous montre ainsi une véritable mêlée dans laquelle se trouvent un élan, un sanglier, un taureau, une antilope, une autruche, une hyène et un lion[2]. A moins que l'homme ne se fût rendu célèbre par ses forfaits, il ne comptait guère plus qu'un de ces animaux, souvent moins. Les textes ne nous disent nulle part que le peuple, ému de pitié, fit délivrer un de ces malheureux; ses sentiments étaient bien différents. Un jour, un lion, qu'un esclave avait dressé à dévorer les hommes, fit tant d'honneur à son maître que de tous côtés on demanda pour celui-ci l'affranchissement[3]. Tous les anciens sont d'accord à rendre témoignage de la passion générale pour les jeux et les *venationes*, et la répugnance qu'y témoignaient les chrétiens commença la réaction contre ces horreurs : « Nous ne pouvons souffrir la vue d'un homme que l'on fait souffrir, même justement, écrivait Athénagore. Qui ne se porte avec empressement aux spectacles de gladiateurs et de bêtes, principalement quand c'est vous qui les donnez? Eh bien, nous avons renoncé à ces spectacles, croyant qu'il n'y a guère de différence entre regarder un meurtre et le commettre[4]. »

V. Les monuments figurés. Détails du supplice. — Nous possédons une précieuse représentation d'une *tauromachie* dans un fragment de vase en terre rouge à reliefs découvert avec d'autres débris à Reims, à la fosse Jean-Fat, en 1883. « Sous un cordon formant une ligne chevronnée surmonté d'une ornementation en forme de lambrequins, un taureau jette en l'air deux hommes, dont les mains sont liées derrière le dos, et qui sont vêtus seulement d'un pagne soutenu par une bande d'étoffe passant sur l'épaule droite. L'une des victimes est enlevée la tête en bas; l'autre dans la position d'une personne à demi couchée. Le taureau montre un garrot vigoureux et paraît avoir conscience de la force qu'il déploie en jonglant avec ses victimes. A gauche,



87. — Condamnés aux bêtes. Fragment de vase trouvé à Reims. D'après le *Bullet. du Comité des travaux historiques; Archéologie*, 1896, p. 47.

on voit apparaître des branches revêtues de feuilles à leur extrémité[5]. » La victime placée à gauche dans la poterie de Reims se trouve dans la posture que décrit la Passion de sainte Perpétue qui, y est-il dit : *Jacta est, et concidit in lumbos*[6] (fig. 87).

Parmi les nombreux fragments de poteries romaines, de la classe dite d'Arezzo ou samiennes, trouvés en 1807 près de Westerndorf (Bavière) et publiés d'une manière peu satisfaisante par J. von Stichaner[7], se trouvait un tesson qui n'a pu être retrouvé dans les collections de l'*Historisches Verein von Oberbayern*, mais d'autres fragments sortis des mêmes moules et plus complets y ont été reconnus[8]. « Un de ces fragments, écrit M. Lafaye, représente un homme nu, attaché, les mains derrière le dos, contre un poteau dont l'extrémité apparaît au-dessus de ses épaules; sur la gauche un ours prend son élan pour le dévorer. Le décor du vase ne comportait que ces deux figures, répétées plusieurs fois de distance en distance. On aperçoit sur la droite l'arrière-train de l'ours, seul reste d'une seconde empreinte[9]. Ailleurs, le centre de la scène est occupé par un homme dont l'attitude est identique à celle du précédent. Sur la gauche s'avance un lion; à droite bondit un animal dans lequel on peut, avec une égale vraisemblance, reconnaître une lionne, un tigre, un léopard ou une panthère[10] (fig. 88). »

[1] Apulée, *Metamorph.*, l. X, c. xxiii-xxvii et xxxiv-xxxv, édit. Hildebrand, in-8°, Lipsiæ, 1842, p. 721-731, 748-751. Cicéron, *Epist.*, l. VIII, epist. i : *Quæ potest esse homini politico delectatio, cum homo imbecillis a valentissima bestia lanietur?* — [2] G. Henzen, dans *Atti dell' accademia pontificia di archeologia*, t. xii, pl. v. Cf. à Pompéi, W. Helbig, *Wandgemälde der von Vesuv verschütteten Städte Campaniens*, in-8°, Leipzig, 1868, n. 1517-1519. — [3] E. Renan, *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1882, p. 31. — [4] Athénagore, *Legatio*, 35, *P. G.*, t. vi, col. 969. On trouve la même pensée exprimée dans le texte latin de la Passion de sainte Perpétue : au moment où les martyrs vont être égorgés, la foule suit des yeux le 1er homicide, *Passio SS. Perpet. et Felicit.*, 20, édit. A. Robinson, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. i, p. 92. — [5] A. Nicaise, *Fragments de vases avec représentation des combats du cirque*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 45. Les représentations de combats de l'amphithéâtre sont parmi les plus fréquentes dans les vestiges des monuments figurés de l'antiquité, cf. G. Lacour-Gayet, *Graffiti figurés du temple d'Antonin et de Faustine au forum romain*, in-8°, Paris, 1881, p. 16; G. Perrot, *Les vases d'or de Vafio*, dans le *Bull. de corr. hellénique*, t. xvi, 1891, p. 493-537, pl. xii, xiii-xv. — [6] *Passio SS. Perpet. et Felicit.*, 20, édit. Robinson, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. i, p. 90. — [7] *Sammlung römischer Denkmäler in Baiern, herausgegeben von der königlichen Akademie der Wissensch. zu München*, in-4°, München, 1808, avec atlas in-fol. intitulé *Abbildungen*. — [8] G. Lafaye, *Criminels livrés aux bêtes*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1892, p. 97 sq. — [9] J. von Stichaner, *loc. cit.*, *Abbildungen*, pl. i, n. 1. — [10] G. Lafaye, *loc. cit.*, p. 101. Ce type ne figure pas dans l'atlas de Stichaner; on peut cependant comparer pl. v, n. 3. Les fouilles de Westerndorf, cf. Stichaner, *Abbildungen*, pl. xi, et celles de Paris, cf. Grivaud de la Vincelle, *Antiquités gauloises et romaines recueillies dans les jardins du Palais du Sénat*, dans la *Revue archéologique*, 1892, t. xx, p. 335, 347, ont rendu les débris des moules.

Une autre série de poteries que nous allons énumérer presente un intérêt particulier pour l'histoire des martyrs chré iens. Un tesson conservé au musée de Tours



88. — Condamné aux bêtes.
Fragment de coupe. D'après *Sammlung der röm. Denkmäler in Baiern; Abbild.*, pl. III.

(n. 167 du catalogue) représente une femme nue, les cheveux flottant sur les épaules, les mains attachées sur le dos. A droite se voient le mufle et les deux pattes de devant d'un lion, la gueule ouverte, lancé sur la victime;



89. — Femme exposée aux bêtes.
Fragment de vase au Musée de Tours. D'après les *Mém. de la Soc. nat. des Antiq. de France*, 1892, p. 103.

à gauche un trépied; dans le champ, des branches de feuillage et une palme. La rencontre du trépied et de la palme nous porterait à voir là une allusion à une martyre chrétienne, peut-être sainte Blandine, s'il ne fallait être très réservé dans ce genre d'identification [1].

Un autre tesson conservé au musée Carnavalet a été trouvé à Paris, en 1865, sur l'emplacement actuel de l'École des mines. Il devait offrir quatre répétitions du même sujet, deux seulement se sont conservées dans le fragment subsistant; on y voit une femme nue, de-



90. — Femme exposée aux bêtes.
Fragment de vase du Musée Carnavalet. D'après l'original.

bout, garrottée, assaillie de chaque côté par un lion; le champ est rempli par une composition qui n'a pas de rapport avec le motif principal [2].

Enfin, le musée de Saint-Germain-en-Laye possède trois figures appartenant à la série de monuments que nous étudions [3].

On a justement fait observer que les sujets que nous avons décrits ne peuvent représenter ni Marsyas, ni Andromède.

Un curieux médaillon de terre cuite [4], remontant au IIIe ou au IVe siècle, découvert à Lyon en 1885, dans les fouilles du quartier de Trion (voy. ACTES DES MARTYRS, col. 443 et fig. 86), représente le supplice du petit dieu Éros. La scène se divise en deux registres. Dans le registre inférieur, on voit un cortège composé d'un Amour tenant le rôle de l'huissier, mais dont il ne reste plus qu'une aile, le dieu Éros les mains liées sur le dos, un gardien qui paraît tenir le condamné pour l'empêcher de fuir, enfin deux petits amours portent sur un brancard les armes d'Éros, son carquois, son arc, ses torches. La partie supérieure du médaillon comprend la scène principale. Elle représente l'exécution de la sentence. Le condamné est debout sur une estrade, adossé et lié par les mains à un poteau, tandis que quatre Amours sont chargés de l'exécution. Le bourreau a pris place sur l'estrade, et il vient de couper les ailes d'Éros [5], le valet du bourreau placé au bas de la petite échelle qui donne accès à l'estrade semble, par son geste, indiquer que tout est prêt, un second valet juché sur la *cavea* ouvre la trappe aux animaux, deux colombes, qui vont s'élancer sur le condamné. A la partie supérieure du médaillon, on voit une assemblée; vers le personnage central semble s'acheminer par un degré en charpente le dernier valet du bourreau, mais un geste impérieux le retient.

Si nous dépouillons ce gracieux sujet des attributs mythologiques, il nous reste une scène de supplice suivant tout l'appareil en usage dans l'empire romain. Les lois condamnaient les incendiaires au supplice du feu [6], toutefois, les incendiaires de la dernière catégorie pouvaient être exposés aux bêtes : *Qui data opera in civitate incendium fecerint*, dit Ulpien, *si humiliores loco sint bestiis objici solent* [7]. A cette catégorie, s'ajoutaient celles

[1] La répugnance des chrétiens à représenter les scènes de martyre n'est pas aussi absolue que l'a pensé E. Le Blant. *Etude sur les sarcophages d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 44. — [2] G. Lafaye, *loc. cit.*, p. 103-104. Ce second tesson a été publié dans *Les mondes*, 1865, t. VII, p. 355. Voyez [A. de Longpérier], *Exposition universelle de 1867. Catalogue général. Histoire du travail*, in-8°, Paris, 1867, p. 74, France, n. 1036, 1037. — [3] M. de Villenoisy, dans *Bulletins de la Soc. nat. des antiq. de France*, séance du 31 mai 1893. — [4] A. Allmer et P. Dissard, *Trion*, in-8°, Lyon, 1888, p. 263, 485; G. Lafaye, *L'Amour incendiaire*, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 60 sq. et pl. I. Cf. *Mélanges J.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 160. — [5] Nous n'avons trouvé jusqu'ici aucune allusion à la mutilation pratiquée sur les condamnés, mais seulement à des tortures préliminaires. — [6] G. Lafaye, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 80-82. — [7] *Digest.*, l. XLVII, tit. IX, 12. Cf. Martial, *De spectaculis*, l. VII.

que la loi et le bon plaisir voulaient y joindre. Les plus beaux condamnés des provinces étaient mis à part et dirigés sur Rome[1] pour servir au divertissement du peuple; ce fut le cas de saint Ignace d'Antioche[2].

Le spectacle commençait par un défilé (*pompa*), que mentionne la Passion de sainte Perpétue[3]; ensuite le condamné était amené sur la plate-forme (*suggestus, pulpitum, catasta*)[4] et attaché au poteau[5] (*palus, stipes*), appelé quelquefois du nom de *crux*[6]. Une lampe qui peut être du IIe siècle de notre ère et un fragment de poterie[7] nous montrent le condamné ainsi élevé et attaché. D'après le médaillon de Trion, il serait possible que la victime portât sur la poitrine un écriteau indiquant le crime dont elle s'est rendue coupable, mais c'est peut-être là une disposition n'ayant rien de spécial au supplice que nous étudions, car deux textes chrétiens du IIe siècle, la Lettre de l'Église de Lyon et le *Martyrium Theclæ*[8], nous disent que l'on attacha sur Attale un écriteau portant ces mots: HIC EST ATTALVS CHRISTIANVS[9] et sur Thècle : Ἡ δὲ αἰτία ἦν τῆς ἐπενεχθείσης αὐτῆς γραφῆς. ΙΕΡΟΣΥΛΙΑ[10].

A l'extrémité de l'arène, se trouve la *cavea* contenant les bêtes féroces[11]. « En général, les bêtes féroces sortaient directement des souterrains de l'amphithéâtre par des trappes que l'on ouvrait subitement; mais quelquefois on traînait les cages jusque dans l'arène, et il devait en être ainsi surtout lorsqu'au lieu d'une chasse con-



91. — Daniel parmi les lions.
Peinture de la catacombe de Domitille.
D'après le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1865, p. 42.

duite par des gens armés (*venatio*) on donnait en spectacle à la foule un malheureux sans défense livré pieds et poings liés à la voracité des animaux; ceux-ci, contenus pendant de longues journées dans l'étroite prison où on les avait amenés de leurs déserts, devaient s'élancer avec beaucoup plus d'impétuosité que quand on les lâchait en grand nombre hors des souterrains[12]. » Outre les monuments que nous avons cités, nous pouvons dans une certaine mesure rattacher à notre sujet une classe de représentations très nombreuses dans l'art chrétien primitif, nous voulons parler de Daniel parmi les lions. On s'explique plus facilement la nudité complète adoptée par les artistes anciens pour le type de Daniel en se rappelant que les condamnés étaient livrés sans autres vêtements que le διάζωμα. Une peinture de la catacombe de Domitille représente Daniel nu, sur un *suggestum* semblable à ceux des médaillons que nous avons cités[13] (fig. 91).

VI. Les *venatores*. — C'est le *venator* qui lançait la bête fauve vers l'échafaud. Lucien fait raconter par un personnage qu'il a vu dans l'amphithéâtre « des fauves piqués avec des traits, poursuivis par des chiens et lancés sur des hommes enchaînés qui étaient sans doute des criminels » : ἑωρῶμεν θηρία κατακοντιζόμενα καὶ ὑπὸ κυνῶν διωκόμενα καὶ ἐπ' ἀνθρώπους δεδεμένους ἀφιέμενα κακούργους τινὰς, ὡς εἰκάζομεν[14].

Afin d'attirer l'attention de l'animal, on prescrivait parfois aux condamnés de les irriter, l'ordre en fut donné à des martyrs : τῶν ἱερῶν ἀθλητῶν γυμνῶν ἑστώτων καὶ ταῖς χερσὶ κατασειόντων, ἐπί τε σφᾶς αὐτοὺς ἐπισπωμένων· τοῦτο γὰρ αὐτοῖς ἐκελεύετο πράττειν[15]. « Les saints athlètes debout et nus agitaient les mains pour irriter les animaux ainsi qu'on le leur avait ordonné. » Ce fut dans ce rôle que mourut un martyr nommé Alexandre[16].

Le condamné lié au poteau n'était pas seul exposé. Quelquefois la bête féroce, prise d'un caprice, au lieu de se diriger vers le condamné, fondait sur le *venator*. Ce malheureux, malgré son agilité, périssait parfois; deux textes de l'antiquité chrétienne en témoignent. On lit, en effet, dans la Passion de sainte Perpétue : *Cum apro subministraretur, venator potius, qui illum apro subministraverat, subfossus ab eadem bestia, post dies muneris obiit*[17]; et dans Eusèbe : τῶν θηρίων ἐπὶ τοὺς ἄλλους, ὅσοι δήπουθεν ἔξωθεν ἐρεθισμοῖς παρώρμων αὐτὰ, φερομένων... [Ἠγριωμένος ὁ ταῦρος] τοὺς ἄλλους τῶν ἔξωθεν προσιόντων τοῖς κέρασιν εἰς τὸν ἀέρα ῥίπτων διεσπάραττεν, ἡμιθνῆτας αἱρεσθαι καταλιπὼν[18]. Parfois les animaux se jetèrent sur les infidèles qui les excitaient contre nous. On vit un taureau déchirer et lancer en l'air ces infidèles qu'il abandonna à demi morts. Tandis que ces infortunés périssaient de la sorte, les martyrs devenaient presque familiers avec ce genre de supplice. On lit dans la Passion de sainte Perpétue : « Celui qui a dit : « Demandez et vous recevrez, » accorda à chacun le genre de mort qu'il avait souhaité, car, quand ils causaient ensemble de la manière dont ils eussent voulu mourir, Saturninus souhaitait d'être exposé à toutes les bêtes afin que sa couronne fût plus glorieuse. Et il arriva qu'à l'ouverture des jeux Revocatus et lui furent attaqués par un léopard; ils furent ensuite, sur l'estrade, déchirés par un ours. Saturus avait pour l'ours la plus vive horreur, aussi espérait-il déjà que d'un coup de dent le léopard lui enlèverait la vie. Pour clore les jeux, on l'exposa à un léopard qui, d'un coup de dent, le couvrit de sang : « Il est bien lavé, le voilà sauvé! il est bien «lavé! » cria la foule, par allusion au baptême[19]. « Un

[1] *Si ejus roboris vel artificii sint ut digne populo romano exhiberi possint*, *Digest.*, l. XLVIII, tit. XIX, 31. Cette coutume ne commença d'être abolie que par Antonin. — [2] E. Renan, *Les Évangiles*, in-8°, Paris, 1877, p. 487. — [3] *Passio SS. Perpetuæ et Felicit.*, 8, éd. Robinson, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, p. 86, 88. Cf. Friedländer, *Die Spiele*, dans J. Marquardt, *Handbuch der röm. Alterth.*, in-8°, Leipzig, 1871-1882, t. VI, p. 561; E. Renan, *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1882, p. 323, note 3. — [4] Cf. Otto Jahn, dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig*, 1851, p. 153 et pl. V. — [5] Cf. Actes des martyrs, col. 428. — [6] Cicéron, *In Verr.*, act. V, § 5, 10, 11; cf. § 6, 12; Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. XLIX, XXII. — [7] Fig. 75, 76. — [8] Sur la date de ce document, voyez W. Ramsay, *The Church in the roman empire before A. D. 170*, in-8°, London, 1893, p. 375. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 425. — [10] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 15. Cf. Grabe, *Spicileg. SS. Patrum*, in-8°, Oxonii, 1714, t. I, p. 108, et Marc, XV, 26. — [11] Horace, *Ars poet.*, vs. 473; Suétone, *Caligula*, 27; Pline, *Hist. nat.*, l. VIII, c. XVII. — [12] G. Lafaye, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 85. Cf. Vopiscus, *Probus*, c. XIX. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 42. Cf. *Sammlung der röm. Denkm. in Baiern*, 1808, pl. X, reproduisant un fragment de poterie trouvé en 1808, près de Pfünzen, en Bavière, et qui représente, attachés à des poteaux, des hommes nus que des ours vont dévorer, et qui tiennent probablement le rôle de Laureoli. — [14] Lucien, *Toxaris*, c. LIX. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 757. — [16] *Acta S. Alexandri*, 7, dans *Acta sanct.*, 21 sept. — [17] *Acta SS. Perpetuæ et Felicit.*, 19, éd. A. Robinson, *loc. cit.*, t. I, p. 90. — [18] Eusèbe, *Hist. eccl.*, *loc. cit.* — [19] *Acta SS. Perpetuæ et Felicit.*, 19, 21, éd. A. Robinson, *loc. cit.*, t. I, p. 88, 92.

jeune garçon de douze ans nommé Germanicus était déjà dans l'amphithéâtre que le proconsul l'adjurait encore de prendre pitié de lui-même; l'enfant voyant la bête marcha droit à elle et la frappa; afin, écrit un contemporain, de sortir plus tôt de ce monde pervers [1].

VII. Les *pilæ*. — Pour exciter la fureur des animaux et protéger les combattants, on employait, à Rome du moins, des mannequins bourrés de paille ou de chiffons et vêtus d'habits qui leur donnaient une apparence humaine. Ces mannequins s'appelaient à Rome *pilæ* et chez les Grecs ταυριάριοι ou ταυροκάθαπται; « de là est venue l'expression : hommes de paille, *homines feneos,* pour désigner des personnages subalternes destinés à recevoir les coups en lieu et place de personnages plus importants [2]. » Toute une classe de victimes humaines était destinée à tenir le rôle de *pilæ*, c'étaient les femmes condamnées pour adultère, à propos desquelles Pétrone a écrit :

Magis illa matella digna fuit quam taurus jactaret [3].

Par une conséquence des voies d'exception adoptées à l'égard des chrétiens, des vierges, des matrones irréprochables furent condamnées à ce supplice. La lettre de l'Église de Lyon rapporte le martyre de sainte Blandine en des termes qui ne laissent aucun doute. La chrétienne fut enveloppée dans un filet et exposée au taureau, qui la lança en l'air plusieurs fois avec ses cornes [4]. Même spectacle à Carthage. Sainte Perpétue et sainte Félicité sont enveloppées nues dans des filets; sur le désir du peuple, on leur donne un vêtement et on les expose de nouveau à l'animal [5].

Un fragment de vase antique nous représente une femme dans le rôle de *pila.* On y voit deux bestiaires qui combattent l'un un sanglier, l'autre un ours, tandis qu'un taureau se précipite sur une femme dont les formes incertaines paraissent plutôt convenir à un mannequin qu'à une personne vivante [6].

Il semble que les anciens aient pratiqué un raffinement de cruauté à l'égard de ceux qu'on livrait aux bêtes, *objecti ad bestias,* en les blessant à l'avance [7].

Il nous reste à parler d'un monument peu connu dont l'importance justifiera les détails dans lesquels nous allons entrer à son sujet. Les colonnes de marbre cipolin qui formaient le portique du temple d'Antonin et de Faustine [8] n'ont été déblayées dans toute leur hauteur que depuis 1876 et ce n'est qu'alors et en regardant de très près les colonnes et leurs bases qu'un savant français [9] découvrit des représentations et des inscriptions tracées à la pointe, de l'espèce de celles qu'on nomme communément *graffiti.* L'auteur de ces petites figures n'ayant à sa disposition qu'un style a dû, afin de vaincre la résistance de la pierre, tracer d'abord un pointillé très menu suivant le contour qu'il voulait suivre; cette opération terminée, il fit courir sur tout ce tracé un trait continu, éprouvant d'autant moins de résistance que les colonnes avaient probablement été atteintes par le grand incendie qui ravagea toute cette partie du Forum sous le règne de Commode; « le marbre, sous cette action dévastatrice, dut acquérir une friabilité relative que l'on peut constater aujourd'hui, et qu'il ne faut peut-être pas attribuer uniquement à un enfouissement de plusieurs siècles [10]. » Parmi les *graffiti* on relève tout un ensemble de monuments chrétiens : le *chrismon* flanqué de ω A, qui, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs [11], offre un exemple de l'interversion des lettres symboliques et appartient par conséquent à la période la plus ancienne, la paléographie de l'ω confirme cette observation [12]; une autre colonne « tapissée » de *graffiti* offre une croix grecque, et on sait que l'apparition de ce symbole est tardive [13]. D'autres colonnes laissent lire : EVTICIAN[*e*], et encore : ////////VIV//// qu'il faut restituer *viv*[*as*], formule dont la concision rappelle les plus anciens *tituli* chrétiens. M. Lacour-Gayet croit devoir reporter ces *graffiti* à la limite du IVe et du Ve siècle, nous les reportons assez volontiers un siècle plus tôt. Cette date nous importe à cause du sujet, ou plutôt de l'un des sujets gravés sur la troisième colonne en partant de la gauche. Nous avons ici une scène à quatre personnages qui tire un vif intérêt des formules et des symboles chrétiens qui l'environnent et que nous venons de décrire : « Un gladiateur nu (hauteur 13 centimètres), au cou fort, aux membres robustes, vigoureusement campé sur les jarrets, cherche à se défendre de l'étreinte d'un tigre, ou d'une panthère, reconnaissable à la forme allongée de son corps : la bête l'a saisi et le mord à la hanche gauche. Au-dessus, une grande Victoire (17 centimètres), aux ailes éployées, la tête peut-être couronnée de laurier, et dont la tunique, par de beaux plis harmonieux, fait songer aux tuniques des Bacchantes sur les bas-reliefs et sur les vases grecs, semble voler vers lui comme pour le couronner de sa main droite étendue [14]. A côté de chacune de ces deux figures d'un beau mouvement et qui paraissent d'un sens très clair, se dressent deux personnages d'un dessin beaucoup plus imparfait et d'une intelligence plus difficile : en bas, une femme nue (14 cent.), dont les proportions ont été grossièrement reproduites, au moins pour la partie inférieure du corps; en haut un personnage vêtu de la toge (17 cent.), on aperçoit jusqu'au-dessous des genoux les plis de la toge en partie relevée, *succincta*, et ramassée sur le bras gauche [15]. »

Il nous semble que les textes anciens que nous avons cités plus haut donnent à cette représentation son sens véritable. Le registre inférieur représente une femme faisant le rôle de *pila;* le fauve qu'on a lancé contre elle la dédaigne et se jette sur le *bestiarius.* Celui-ci est représenté entièrement nu, ce qui est conforme à un médaillon de terre cuite représentant un bestiaire aiguillonnant le lion (fig. 76) et à ce que nous savons que tel était en effet leur armement qui ne consistait qu'en bandages sur les bras et les jambes et en une courte épée. La scène représentée est un commentaire animé des textes de la Passion de sainte Perpétue et de l'historien Eusèbe cités plus haut, qui mentionnent des *bestiarii* assaillis et tués par les fauves. Le registre supérieur nous montre un personnage ailé couronnant une femme [16] dont une large écharpe couvre en partie la nudité. Si notre interprétation est admise, la Victoire ne saurait décerner une couronne à un bestiaire qui, d'ailleurs, n'est rien moins que vainqueur pour l'instant;

[1] *Martyrium Polycarpi*, 3, dans F. X. Funk, *Opera Patr. apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 286. — [2] E. Beurlier, *Les courses de taureaux chez les Grecs et les Romains*, dans *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1887, p. 80 sq. — [3] *Satyricon*, 45. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 429. — [5] *Passio SS. Perpet. et Felicit.*, 20, édit. A. Robinson, *loc. cit.*, t. I, p. 90. — [6] Cl. M. Grivaud de la Vincelle, *Arts et métiers des anciens, représentés par les monuments*, in-fol., Paris, 1819, pl. LXXX, n. 7. — [7] Georgi, *De miraculis S. Coluthi*, in-4°, Romæ, 1793, p. LXXXIII. — [8] Aujourd'hui l'église S. Lorenzo in Miranda. — [9] G. Lacour-Gayet, *Graffiti figurés du temple d'Antonin et de Faustine*, dans *Mélang. d'arch. et d'hist. publ. par l'École franç. de Rome*, 1881, t. I. Cf. B. Broderick, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1892, p. 45-51, dont les interprétations nous paraissent inacceptables. — [10] *Ibid.*, p. 3. — [11] Voyez A 2, col. 12. — [12] Nous ne croyons pas forcer l'antiquité de ce symbole en faisant remonter les exemplaires portant ω α à la deuxième moitié du IIIe siècle. — [13] Aucun monument daté ne fournit ce symbole avant l'an 400, cf. De Rossi, *De titul. christ. Carthaginiensibus*, dans *Spicil. Solesm.*, in-4°, Parisiis, 1855, t. IV, p. 527. — [14] « Une grande partie de cette figure n'est indiquée que par un pointillé très fin ; ce qui explique l'imperfection de [toute] reproduction. La tête est à peine visible sur l'original : elle a dû être grattée après coup. » G. Lacour-Gayet, *loc. cit.*, p. 8, note 1. — [15] G. Lacour-Gayet, *loc. cit.*, p. 8. — [16] Ce point ne laisse pas d'être douteux, mais l'état du *graffito* rend la certitude impossible.

il ne peut non plus s'agir de couronner la *pila* si celle-ci est une adultère, au contraire, le geste de la *pila* nous paraît être celui de l'orante, geste que sainte Blandine avait lors de son exposition aux bêtes[1] et qui se retrouve dans le registre supérieur dans le couronnement de la martyre qu'il eût été malséant de représenter dans le ciel entièrement nue; le dessinateur romain a imité sur ce point celui qui à Carthage couvrait d'une large draperie la nudité de sainte Perpétue qui avait été réelle dans l'amphithéâtre. Voy. fig. 84.



92. — *Graffito* représentant une *pila*.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École de Rome*, 1881, pl. VII, n. 1.

Un trop grand nombre d'épitaphes nous représentent les fidèles morts dans le Christ dans cette attitude « orante » pour que ce point soulève des difficultés. Si donc la date que nous avons fixée approximativement à ces *graffiti* d'après l'épigraphie nous place à l'époque des persécutions, nous aurions ici une scène de martyre et la technique vient renforcer les arguments que nous avons tirés de la paléographie et de l'archéologie : « Bien qu'il soit impossible d'assigner avec précision une date à notre *graffito*, dit M. Lacour-Gayet, peut-être pourrait-on le placer vers la fin des Antonins; la main qui a tracé ces lignes naïves savait évidemment encore dessiner. Après le milieu du IIIe siècle, on aura quelque peine à retrouver des traces de ce talent, si mesquin qu'il soit; l'homme qui a dessiné cette Victoire avait certainement le sentiment de l'art antique; il reproduisait peut-être dans ses traits généraux une statue célèbre[2]. » C'est de cette Victoire ailée qu'il nous reste à dire quelques mots. Nous ne croyons pas qu'on puisse y voir une figure angélique, l'art des chrétiens ne fournit aucun type d'ange à cette haute antiquité, les ailes paraissent tardivement dans l'iconographie, il s'agirait donc bien d'une Victoire qui couronne la martyre, ce qui peut être éclairé par la Passion de sainte Perpétue, qui reçut du laniste une palme accordée à son triomphe[3]. Les premiers chrétiens étaient si familiers avec le symbolisme païen qu'ils n'étaient pas gens à s'effaroucher d'une Victoire couronnant une martyre, eux qui adoptaient Mercure Criophore, Psyché et Eros, Orphée, la colombe de Vénus pour symboliser les types et les pensées les plus chastes de l'enseignement chrétien. Notre *graffito* serait donc un ouvrage de la limite du IIe au IIIe siècle représentant une martyre épargnée un instant par le fauve, reçue et couronnée ensuite dans le ciel.

H. LECLERCQ.

AD COMPLENDUM ou **ACTION DE GRACES.** — I. Fonction. II. Oraisons, chez les juifs, en Orient, en Occident, Liturgie romaine.

I. LA FONCTION. — C'est le titre générique donné à la dernière fonction d'un office, une ou plusieurs oraisons accompagnées de versets du diacre et du célébrant.

Ad complendum figure comme titre de l'oraison que nous nommons post-communion, ainsi que pour celle des vêpres et autres offices dans les sacramentaires grégoriens; dans la règle liturgique monastique de saint Benoît, nous avons : *canticum de Evangelio, lætania, et completum est*[4]; dans celle attribuée à saint Augustin, nous avons un terme plus précis : *responsorius, lectio, et completorium*[5]; un certain nombre de messes gallicanes donnent aux dernières oraisons le nom de *consummatio missæ*[6]; enfin la dernière formule diaconale de la liturgie mozarabe porte : *Solemnia completa sunt*.

Toutefois, en des documents plus anciens, c'est le terme d'*action de grâces* qui prévaut, aussi bien pour la messe que pour les autres offices. Pour l'Occident, saint Augustin : *quibus peractis, et participato tanto Sacramento,* gratiarum actio *cuncta concludit*[7]. Pour l'Orient, les *Constitutiones apostolicæ*[8] et la Didaché.

L'*ad complendum* ou *gratiarum actio* est suivie du renvoi des fidèles : *missa, missæ, dimissorium*.

Le schéma général en est :

Proclamation du diacre;

Oraison de remerciement;

Oraison de bénédiction sur le peuple incliné, εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας, précédée de l'invitation du diacre à s'incliner, et accompagnée d'une autre à bénir Dieu.

On sollicite d'en haut, en cette seconde partie de la fonction, la *bénédiction* de la droite de Dieu sur les fidèles inclinés qui le *bénissent* ici-bas.

II. ORAISONS. — *1. CHEZ LES JUIFS.* — Comme, aux divers offices, l'action de grâces a été copiée sur celle de la synaxe eucharistique, ce n'est que de cette dernière que nous nous occuperons ici.

Nous sommes précieusement documentés sur ses origines et son développement, puisqu'elle forme un des chapitres de la Διδαχή, qu'on fait remonter au Ier siècle[9]. Sa rédaction nous reporte à l'âge primitif où les agapes se confondaient encore avec la liturgie.

Mais il convient de remarquer que tout cela a dû être emprunté à la liturgie juive, qui en conserve encore les traits à la fin des offices, et dans laquelle on remarque le sens et jusqu'à l'expression de la première et de la seconde version de la Didaché, et des post-communions ordinaires des différentes liturgies.

Voici, en exemple, la traduction partielle des prières

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. XX, col. 757, montre un jeune homme debout, nu, sans liens, les bras en croix dans l'amphithéâtre. — [2] G. Lacour-Gayet, *loc. cit.*, p. 9. — [3] *Passio S. Perpetuæ*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 91. — [4] *P. L.*, t. LXVI, col. 444; cf. col. 448. — [5] *P. L.*, t. XXXII, col. 1449; cf. t. LXVI, col. 995. — [6] *P. L.*, t. LXXII, col. 232, 259, les messes dominicales du premier sacramentaire et la messe quotidienne de celui de Bobbio. — [7] *Epist.*, CXLIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 637. — [8] L. VII et l. VIII, c. XI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, *P. G.*, t. I, col. 1110 sq. — [9] *Doctrina duodecim apostolorum*, ed. Funk, Tübingen, 1887.

quotidiennes de la fin du *Schachrith* dans le rit oriental français [1]. Après les psaumes qui forment encore le fonds de l'office des Laudes dans tous les rits chrétiens, et l'hymne, il y a une première prière d'action de grâces : « C'est toi, ô Éternel, qui, par ta miséricorde, éclaires la terre et ses habitants; c'est toi dont la bonté renouvelle chaque jour les merveilles de la création. Que tes œuvres sont immenses, Seigneur... la terre est comblée de tes biens. Dieu de l'univers, nous invoquons ta miséricorde... tu es la source de notre force, le bouclier de notre defense, le rocher de notre salut, le protecteur de notre existence. Sois loué, Seigneur, par la gloire de tes œuvres, et glorifié par les lumières de la création. »

Oraison de bénédiction :

« Seigneur notre Dieu, tu nous as toujours aimés avec tendresse, tu nous as montré ta pitié, nous avons éprouvé ta paternelle miséricorde. O notre Père, notre Roi, au nom de nos saints patriarches qui t'obéissaient avec tant de confiance, au nom de nos Pères, auxquels tu as enseigné tes lois immortelles, favorise-nous et dirige nos pensées. O Père plein de bonté, fais germer dans nos cœurs le désir d'apprendre et de comprendre l'esprit de ta loi, de l'enseigner et de la pratiquer avec amour. Éclaire nos yeux sur ta sainte doctrine, attache nos cœurs à tes commandements... car tu es le Dieu de secours... Sois loué, Éternel, qui as élu avec amour ton peuple Israël. »

Puis la formule *Schema Israel* et la réponse : « Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux, » ensuite le rappel de la loi et les bénédictions et prières de renvoi. Cf. également entre autres, p. 685 sq., pour le caractère réciproque de bénédiction.

II. EN ORIENT. — Voici maintenant le texte de la Didaché, auquel nous suppléons les titres.

Rubrique :

1. (Éd. Funk, p. 29.) Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·	Après être rassasiés, rendez ainsi grâces :

Oraison d'action de grâces générale.

2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.	Nous te rendons grâces, Père saint, à cause de ton saint nom que tu as fait habiter en nos cœurs, et à cause de la science et de la foi et de l'immortalité, que tu nous as fait connaître par ton fils Jésus; à toi gloire dans les siècles.

Oraison d'action de grâces pour la communion.

3-4. Σὺ δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον· διὰ τοῦ παιδός σου πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ, σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.	Toi, Seigneur tout-puissant, tu as créé toutes choses à cause de ton nom; tu as donné aux hommes pour leur usage la nourriture et le breuvage, afin qu'ils te rendent grâces; tu nous as dispensé la nourriture spirituelle avec le breuvage, et la vie éternelle : par ton fils nous te rendons grâces pour toutes ces choses, car tu es puissant, à toi la gloire dans les siècles.

Oraison de bénédiction sur le peuple.

5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.	Souviens-toi, Seigneur, de ton église, pour la délivrer de tout mal, et la rendre parfaite dans ton amour, et rassemble-la des quatre vents, après l'avoir sanctifiée, dans ton royaume, que tu lui as préparé; car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles.

Formules de bénédiction des fidèles ayant disparu avec les charismes; elles paraissent avoir été diaconales, avec réponse des assistants.

6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος· Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ.	Que la grâce vienne et que ce monde s'éloigne : Hosanna au fils de David.
Εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω, εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· Μαράν ἀθὰ ἀμήν.	Si quelqu'un est saint qu'il s'approche, sinon, qu'il fasse pénitence: Maranatha. Amen.

Rubrique :

Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.	Laissez les prophètes rendre grâces autant qu'ils voudront.

Dans le livre VII des *Constitutions apostoliques*, qui est une version moins ancienne de la Διδαχή, la séparation des agapes de la cène eucharistique a fait modifier les termes de l'action de grâces [2] : la communion sacramentelle est plus nettement spécifiée. Les formules se suivent toutes sans être interrompues par les doxologies, toutefois avant μνήσθητι (souviens-toi) on rencontre de nouveau un long rappel de ce que Jésus a fait pour nous.

Ω Θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τῶν πιστῶν δούλων σου, ὁ δυνατὸς Θεός, ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις· ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς Ἰησοῦν τὸν Χριστόν σου ἀνθρώποις. συναναστραφῆναι ὡς ἄνθρωπον, Θεὸν ὄντα λόγον καὶ ἄνθρωπον, καὶ τὴν πλάνην πρόρριζον ἀνελεῖν· αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ μνήσθητι, κ. τ. λ.	Dieu de nos pères saints et sans faute, Abraham, Isaac et Jacob, tes fidèles serviteurs; Dieu puissant, fidèle, véridique et non trompeur en tes promesses; qui as envoyé sur terre aux hommes Jésus-Christ pour qu'il y conversât en homme, tout en étant Verbe de Dieu et homme, et arrachât radicalement l'erreur; toi donc maintenant, par lui souviens-toi, etc.

La dernière rubrique est modifiée : ce ne sont plus les prophètes, mais les prêtres qui rendent grâces [3].

Dans la liturgie du l. VIII, l'ordonnance de la fonction est complète et régulière; la proclamation du diacre forme un petit discours analogue à ceux donnés à cet endroit par les liturgies gallicanes.

Μεταλαβόντες τοῦ τιμίου σώματος, καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ, εὐχαριστήσωμεν τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς μεταλαβεῖν των ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων, καὶ παρακαλέσωμεν μὴ εἰς κρῖμα, ἀλλ' εἰς σωτηρίαν ἡμῖν γενέσθαι, εἰς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος, εἰς φυλακὴν εὐσεβείας, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.	Ayant reçu le précieux corps et le précieux sang du Christ, rendons grâces à celui qui a daigné nous rendre participants de ses saints mystères, et demandons-lui qu'ils ne nous soient pas [imputés] à crime, mais à salut, pour la santé de l'âme et du corps, pour la conservation de la piété, pour la rémission des péchés, pour la vie du siècle à venir.

[1] *Prières d'un cœur israélite*, livre d'offices... publié par la Société consistoriale des bons livres, 5e édit., p. 34-35, Paris, Kaufmann, s. d.; la première édition est de 1848. — [2] A la place de τροφήν τε καί (tu as donné aux hommes), etc., on a καὶ νόμον, et tu as planté ta loi en nos âmes, et tu as disposé tout cela pour les hommes, pour la sumptio. — [3] *P. G.*, t. I, col. 1110.

Cette invitation est suivie, ainsi que dans les autres liturgies d'Orient qui en ont de semblables, des petites formules qui terminent d'ordinaire les εἰρηνικὰ dits par le diacre.

Nous suivons le texte de Funk, *op. cit.* C'est évidemment une pensée analogue à celles des oraisons primitives qui a inspiré l'antique chant dont la liturgie milanaise a fait une antienne de communion d'un dimanche après l'Épiphanie, et qu'on chante depuis quelques années en plusieurs églises pour la bénédiction du saint sacrement.

Te laudamus, Domine omnipotens, qui sedes super cherubim et seraphim, quem benedicunt angeli, archangeli, et laudant prophetæ et apostoli. Te laudamus, Domine, orando, qui venisti peccata solvendo, te deprecamur magnum redemptorem, quem pater misit ovium pastorem; tu es Christus Dominus Salvator, qui de Maria Virgine es natus; hunc sacrosanctum calicem sumentes, ab omni culpa libera nos semper. (Cf. Le *Te Deum.*)	Nous te louons, Seigneur tout-puissant, qui sièges sur les chérubins et les séraphins, que bénissent les anges, les archanges, et que louent les prophètes et les apôtres. Nous te louons, Seigneur, en priant, toi qui en venant nous as délivrés du péché. Nous te prions, grand Rédempteur, que le Père a envoyé comme pasteur des brebis; tu es le Christ Seigneur Sauveur, né de la vierge Marie; nous qui prenons ce très saint calice, délivre-nous toujours de toute faute.

Pour revenir à l'Orient, le pontifical de Sérapion manque (nous le dirons à propos de l'*ad pacem*) des proclamations diaconales, mais les deux oraisons essentielles s'y trouvent, n. 4 et 6, séparées par la bénédiction de l'huile et de l'eau.

Voici deux oraisons d'action de grâces extrêmement intéressantes : la première, dont on retrouve le sens et les termes dans la liturgie de Jérusalem (dite de saint Jacques), figure dans la liturgie syriaque attribuée à saint Jules, pape de Rome (!) : *Gratias agimus tibi, Domine Deus noster...ut hæc communio sacramentalis prosit nobis ad propitiationem, ad observationem mandatorum tuorum sanctorum, et ad tutamen delictorum* [1]; — l'autre est celle de la liturgie solennelle des nestoriens : *Corpus tuum, Domine, vivum quod comedimus, et sanguis tuus purus quem bibimus, ne sit nobis Domine, in nocumentum aut infirmitatem, sed ad expiationem delictorum et remissionem peccatorum* [2].

Les liturgies actuelles ont plus ou moins les mêmes traits.

III. EN OCCIDENT. — Dans les Gaules, comme en Orient, l'action de grâces est précédée d'une formule invitatoire, *præfatio post Eucharistiam : Cæli cibo saginati, et poculo æterni calicis recreati, fratres carissimi, Domino Deo nostro laudes et gratias indesinenter agamus, petentes ut qui sacrum corpus Domini nostri Jesu Christi spiritaliter sumpsimus, exuti a carnalibus vitiis, spiritales effici mereamur* [3]. Suit l'oraison.

Dans l'Espagne mozarabe (ainsi qu'en Italie), la *præfatio* n'apparaît pas, mais l'oraison s'y trouve : *Corpus Domini Jesu Christi quod suscepimus, et sanguis ejus quem potavimus adhæreat visceribus nostris, æterne omnipotens Deus, ut non veniat nobis ad judicium, nec ad condemnationem : sed proficiat ad salutem et ad remedium animarum nostrarum in vitam æternam* [4]. Or, cette oraison est la même que celle de la liturgie nestorienne donnée plus haut, sauf l'*adhæreat visceribus nostris,* qui forme précisément la caractéristique d'une prière gallicane qui a pénétré dans la liturgie romaine, quotidienne et actuelle [5].

Pour la liturgie romaine quotidienne ancienne, qui s'est éparpillée en diverses messes, elle nous est donnée par les sacramentaires gallicans et celtiques avec les deux oraisons suivantes d'actions de grâces [6] :

Quos cælesti, Domine, dono satiasti : præsta quæsumus; ut a nostris mundemur occultis; et ab hostium liberemur insidiis.

Gratias tibi agimus, Domine sancte Pater, omnipotens æterne Deus, qui nos corporis et sanguinis Christi Filii tui communione satiasti, tuamque misericordiam humiliter postulamus : ut hoc tuum, Domine, sacramentum, non sit nobis reatus ad pœnam, sed fiat intercessio salutaris ad veniam; sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum; hæc nos communio, Domine, purget a crimine, et cælestis gaudii tribuat esse participes.

Or, cette seconde oraison, donnée par certains manuscrits comme étant de saint Augustin, et par les liturgies susvisées comme romaine, a le même début et en partie les mêmes termes que celle de la liturgie jacobite de saint Jules de Rome, et en partie dérive évidemment du Μεταλαβόντες des *Const. apost.* ou d'une source analogue.

Elle est restée longtemps en usage et figure encore au Missel romain parmi les prières *ad libitum,* mais modifiée, sous le nom de saint Thomas d'Aquin [7].

La première oraison d'action de grâces est appelée, dans les sacramentaires romains gélasiens, *post communionem,* dans les grégoriens et le supplément d'Alcuin, *ad complendum;* la seconde, dans les gélasiens, *Benedictio super populum* (l. III, à la fin), dans les autres, *super* ou *ad populum,* mais elle ne figure pas à toutes les messes; dans ce cas, on devait puiser parmi les communes. Il en devait être de même pour la plupart des messes gallicanes, et sans doute aussi pour les mozarabes, dont le recueil ne donne aucune oraison de ce genre, sans doute parce que l'on puisait dans une messe *cotidiana,* maintenant disparue. Voy. SUPER POPULUM (oraison).

Comme nous le faisons remarquer pour l'oraison *ad pacem,* les messes gallicanes, pour les mêmes oraisons, ont emprunté souvent la clôture de la liturgie aux messes romaines et milanaises, mais, ayant conservé la position des deux oraisons sans s'occuper de leur sens, la *post communionem* y joue alors le rôle de la *præfatio,* et le *super populum* celui de l'*item collectio* ou véritable post-communion.

Les messes gallicanes ayant une *præfatio post eucharistiam* sont : 1er sacram., vigile et jour de Noël, Circoncision, Épiphanie, les messes dominicales, sauf la 4e; 2e sacram., S. Germain, tradition du symbole, jeudi saint; toutes les messes du fragment de Mone.

Les autres messes ou n'ont rien, ou ont une formule romaine. On a pu remarquer que le *Gratias agimus* de la liturgie quotidienne n'a pas le sens bénédictional d'imposition des mains; cela tient précisément à ce que ce n'était pas la liturgie publique solennelle. Voici, pour celle-ci, la première oraison *super populum* de la série commune du sacramentaire gélasien de Thomasi, où se trouve admirablement marqué le caractère de réciprocité des bénédictions : *Domine sancte Pater, omnipotens æterne Deus, de abundantia misericordiæ tuæ famulos et famulas tuas præsta locupletes, præsta securos, ut confirmati benedictionibus tuis, abundent in omni gratiarum actione, teque perpetua exultatione benedicant.*

[1] Renaudot, *Liturg. orient. coll.,* in-4°, Francofurti, 1847, t. II, p. 233. Cf. Swainson, *The greek liturgies,* 1884, in-4°, Cambridge, p. 68, 86. — [2] *Ibid.,* p. 634. — [3] 1er sacr. Noël, *P. L.,* t. LXXII, col. 229 — [4] *P. L.,* t. LXXXV, col. 567 *b.* — [5] Cf. 1er sacr., 4e miss. domin., *P. L.,* t. LXXII, col. 315, et *Missale romanum, canon missæ,* aux ablutions. — [6] V. *Paleographie musicale,* t. V, *loc. cit.* — [7] Cf. dom Martène, *De antiq. Ecclesiæ ritibus* t. I, p. 629, 638.

Après l'oraison sur le peuple incliné, le diacre dit à Rome, *Benedicamus Domino,* ℟ *Deo gratias :* en Orient, on chante le verset *Sit nomen Domini,* etc.

Enfin, la fonction de l'action de grâces se complète par une antienne après la communion [1], la plus usitée est le verset psalmique : *Repletum est gaudio os nostrum,* etc. (mozarabe en carême, alexandrine, etc.).

Dans la liturgie romaine actuelle, la proclamation du diacre a disparu, mais les deux oraisons, l'*Humiliate capita,* le *Benedicamus,* sont restés aux messes fériales de carême. Enfin, le *Sit nomen Domini* est dit par l'évêque, mais après le *dimissorium.*

A. Gastoué.

AD METALLA. La condamnation *ad metalla,* c'est-à-dire le travail dans les mines, fut une des plus terribles parmi celles que l'on appliqua à la répression du crime de christianisme; Callistrate la qualifie de *proxima morti,* à peine moins cruelle que la mort [2]. Les condamnés de droit public et les esclaves fournissaient le personnel employé aux travaux, mais l'arbitraire des empereurs y condamna quelquefois des personnages illustres [3]. Plusieurs témoignages contemporains nous apprennent que les confesseurs de la foi y furent envoyés à différentes reprises pendant l'époque des persécutions et même plus tard.

Si l'on se reporte à une pièce qui contient quelques traits dignes d'attention, le *Martyrium Clementis,* on y lit que vers le commencement du IIe siècle l'évêque de Rome, Clément, fut déporté au delà du Pont-Euxin, dans une ville de Chersonèse [4]. A son arrivée, il y rencontra deux mille chrétiens condamnés depuis longtemps à l'extraction du marbre. Il est imprudent, en l'absence de toute indication positive, de fixer une date. Cependant, le répit accordé aux chrétiens par Nerva ne permettant pas de placer sous son règne ces condamnations *ad metalla,* il n'y a d'autre moyen que de les faire remonter à la persécution de Domitien. Sans doute Nerva, affirme Dion, rappela tous les exilés du règne précédent, mais les forçats n'y furent sans doute pas compris, peut-être parce que leur labeur profitait à l'État [5]. Quoi qu'il en soit, la durée de leur condamnation était celle prévue par la loi, sauf modification apportée par le juge; elle était de dix années [6]. Le premier texte historique que nous possédions sur ce sujet est la lettre dans laquelle l'évêque de Corinthe, Denys, remercie le pape Soter et l'Église romaine de leurs aumônes pour les frères condamnés aux mines, ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐν μετάλλοις [7]. Ce fait, rapproché de celui du règne de Commode qui sera mentionné plus loin, montre que la condamnation aux mines fut employée sous Marc-Aurèle. La condamnation aux mines était prononcée, à Rome, par le *præfectus Urbis* [8], dans les provinces, par le proconsul, ce qui arriva en Afrique sous Valérien. Les condamnations qui eurent lieu alors (257) envoyèrent aux mines d'Afrique des groupes de chrétiens avec lesquels l'évêque de Carthage, exilé lui-même à Curube, se mit aussitôt en relations épistolaires, adressant à ses anciens fidèles, par des intermédiaires sûrs, des encouragements et des secours [9]. Une lettre qu'il leur adressa porte la suscription suivante : « A Nemesianus, Félix, Lucius, un autre Félix, Litteus, Polianus, Victor, Jader, Dativus, mes collègues dans l'épiscopat, et aussi à mes collègues dans la prêtrise, et aux diacres, et à tous les autres fidèles qui, dans les mines, rendent témoignage à Dieu le Père tout-puissant et à Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu, notre protecteur [10]. » Nous avons encore trois réponses qui lui furent faites par ces pauvres gens. Ce sont des pièces remplies de dignité et tout à fait simples et modérées de ton [11]. Sous le règne de Maxence nous voyons parmi les martyrs dont Eusèbe avait recueilli les actes [12], d'autres chrétiens condamnés aux mines. Sous Commode, travaillaient dans les mines de Sardaigne des chrétiens dont la concubine de l'empereur se fit accorder la grâce [13]; parmi eux se trouvait peut-être le pape Pontien, dont on rapporta les restes, et le futur pape Calliste.

Ces quelques textes, auxquels on pourrait en ajouter plusieurs autres [14], montrent que la condamnation aux mines fut appliquée presque sans relâche aux chrétiens.

Il existe encore aujourd'hui un grand nombre de *reliques* de ces « martyrs » [15]; ce sont les matériaux extraits par eux des gisements minéraux de la Grèce, de la Sardaigne, de l'Afrique et de l'Asie et qui vinrent s'entasser dans les *emporia* de Rome et des grandes villes de l'empire [16].

Dans le droit criminel romain la condamnation *ad metalla* s'entendait de toute espèce de mine, pierre, minerai métallique ou autres; la seule différence qui existait entre la condamnation *in metallum* et *in opus metalli* se trouvait dans le poids des chaînes, plus lourd dans le premier cas [17], celui par exemple des chrétiens d'Afrique sous Valérien. Avant d'être descendus dans la mine, les condamnés étaient passibles d'autres peines. En 257, en Afrique, on les battit de verges [18] et on les marqua au front [19], on leur riva aux pieds des entraves [20] qui probablement, comme pour les esclaves des chiourmes les plus sévères, étaient jointes par une courte chaîne remontant entourer les reins du condamné [21] et rendant toute évasion impossible. En 307, en Palestine, on raffina encore. Silvain, prêtre de Gaza, et ses compagnons ne partirent pour les mines qu'après avoir eu les nerfs d'un des jarrets brûlés au fer rouge [22], d'autres subirent une mutilation outrageante [23]. L'année suivante, le proconsul Firmilien de Césarée vit arriver

[1] Il ne faut pas la confondre avec l'antienne de communion que les rubriques prescrivent pendant la communion des fidèles. — [2] Callistratus, *De cognitionibus lib. VI,* dans *Digest. Justin.,* XLVIII, XIX, 58; G. Arnold, *Historia christianorum ad metalla damnatorum,* dans *Historia sapientiæ et stultitiæ collecta a Chr. Thomasio,* in-12, Halæ Magdeburgicæ, s. d., t. III, p. 113-179; nous citerons la dissertation d'après ce recueil. — [3] Suétone, *Caligula,* XXVII; Pline, *Epist.,* X, 66-68; Paul, *Sententiæ,* l. V, tit. XIX, *De sacrilegis.* — [4] Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος πάπα Ῥώμης, dans Cotelier, *S. Barnabæ et aliorum pp. apost. scripta,* in-fol., Paris 1672, p. 828-836. En ce qui concerne la condamnation *ad metalla* de saint Jean à Patmos, cf. G. Arnold, *loc. cit.,* p. 115. — [5] Cf. P. Allard, *Hist. des perséc.,* in-8°, Paris, 1885-1890, t. I, p. 169 sq. Cf. *infra* la distinction de la liturgie de Milan entre : *in metallis* et *in exiliis constitutis.* — [6] Modestin, au *Digest.,* XLVIII, XIX, 23. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.,* IV, XXIII, *P. G.,* t. XX, col. 388. — [8] *Digeste,* XLVIII, XIX, 8, n. 5. Cf. Ulpien, l. VI, n. 8 : *De officio præsidis; Digest.,* l. I, tit. XVIII. — [9] Cypr., *Epist.,* LXXVII, *P. L.,* t. IV, col. 427 sq. — [10] *Ibid., Epist.,* LXXVII. — [11] *Ibid., Epist.,* LXXVIII, *P. L.,* t. IV, col. 434; LXXIX, *P. L.,* t. IV, col. 435; LXXX, *P. L.,* t. IV, col. 436. — [12] Eusèbe, *De mart. Palæst.,* VII, VIII, *P. G.,* t. XX, col. 1481 sq. — [13] *Philosophumena,* IX, 2, *P. G.,* t. XVI, col. 3382. — [14] Tertullien, *Apolog.,* XII, *P. L.,* t. I, col. 395; Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.,* l. V, c. XIX, *P. L.,* t. LXVIII, col. 257; Eusèbe, *De vita Constantini,* II, 32, *P. G.,* t. XX, col. 1009. — [15] Cypr., *Epist.,* LXXVII : ... *in metallo constitutis, martyribus Dei Patris...,* *P. L.,* t. IV, col. 427. — [16] P. E. Visconti, *Quinquennio lapidario dell' escavazioni ostiensi. Si aggiungono le iscrizioni della rocca d'Ostia,* 1859. — [17] Ulpien, au *Digest.,* XLVIII, XIX, 8, n. 6. — [18] Cypr., *Epist.,* LXXVII, *P. L.,* t. IV, col. 428. Cf. Plaute, *Captivi,* acte III, sc. I : *Inde ibis porro in latomias lapidarias. Ibi quom alii octonos lapidem effodiant, Nisi quotidianus sesqui opus confeceris, Sexcento plago nomen indetur tibi.* Les Ariens et les Vandales firent de même plus tard, cf. G. Arnold, *loc. cit.,* p. 144. — [19] Pontius, *Vita Cypriani,* 7, *P. L.,* t. III, col. 1547. — [20] Cypr., *Epist.,* LXXVII, *P. L.,* t. IV, col. 428. — [21] Plaute, *Captivi,* III, 75-77 : *Injicite huic manicas mastigiæ; Ubi ponderosas crassas capiat compedes Inde ibis porro in latomias lapidarias; curabitur : Nam noctu nervo vinctus custodibitur, Interdiu sub terra lapides eximet...* Même traitement pour les chrétiens, cf. G. Arnold, *loc. cit.,* p. 141 sq. — [22] Eusèbe, *De mart. Palæst.,* VII, *P. G.,* t. XX, col. 1484. On connaît parmi ces mutilés Paul de Néo-Césarée, Paphnuce qui siégea à Nicée, Silvanus et quelques autres. Cf. G. Arnold, *loc. cit.,* p. 147 sq. — [23] *Ibid.,* VII, *P. G.,* t. XX, col. 1484.

un convoi, « la catène, » envoyé des mines de porphyre de la Thébaïde aux mines de cuivre de la Palestine. A leur passage à Césarée, Firmilien fit brûler les jointures du pied gauche, et, pour se conformer, dit-il, à un ordre de l'empereur, il fit crever à tous l'œil droit avec un poignard, puis on cautérisa au fer rouge les orbites vidées. Le convoi continua alors sa route vers sa nouvelle destination. Ils étaient quatre-vingt-dix-sept hommes avec leurs femmes et leurs enfants [1]. Des fidèles de Césarée subirent le même traitement [2]. En Égypte, on tortura les prisonniers dans l'intérieur des mines, ensuite on les ramena au jour et on les envoya en cet état renforcer les mineurs de Palestine et ceux de Cilicie [3].

Dans certains puits de mine le supplice paraît s'être peu prolongé, la mort survenait au bout de quelques jours. Les mines de la Palestine semblent avoir été les plus effrayantes de toutes. Nous savons qu'il existait des mines en Chersonèse, en Cilicie, en Palestine, dans la Thébaïde, en Égypte, en Afrique, en Sardaigne, où furent descendus des chrétiens. Il est tout à fait probable que les mines d'Espagne reçurent des contingents de « frères ». Dans les mines on trouvait tantôt le marbre, comme en Chersonèse, tantôt le cuivre, comme à Phænos, ou l'or et l'argent, comme à Sigus, ou le plomb à l'état de galène argentifère, comme à Linarès.

Parfois des groupes nombreux de fidèles s'y trouvaient réunis. Le *Martyrium Clementis* parle de deux mille personnes, à Sigus nous voyons trois groupes[4], qui peut-être travaillent dans des puits peu éloignés les uns des autres. Il serait possible que ce fût pour prévenir des révoltes qu'on multipliait les précautions et les traitements barbares. Il est probable qu'à chaque persécution les victimes étaient d'abord odieusement maltraitées, mais qu'on se relâchait un peu avec le temps de ces sévérités. La correspondance de saint Cyprien ne nous renseigne que sur les premiers temps de ces incarcérations, et les détails sont répugnants à entendre. On avait entassé les sexes et confondu l'âge et le rang, en sorte que les évêques, les vieillards, les prêtres se trouvaient pêle-mêle avec des jeunes filles, des enfants [5] dans une obscurité moite que ne dissipait pas la fumée des torches [6]. Les confesseurs recevaient une portion de pain insuffisante [7], point de vêtements [8]; pour dormir, ils s'étendaient sur le sol [9]; pas de bains [10], et surtout nul moyen de célébrer le sacrifice [11]. Un texte de Diodore de Sicile nous dépeint la vie des condamnés : « Beaucoup, dit-il, sont morts dans ces lieux de la grandeur des souffrances. Ils n'ont aucun repos et subissent l'existence la plus malheureuse. La vigueur physique et la force d'âme de quelques-uns leur permettent de supporter un plus long supplice, la mort y est plus aimable que la vie, travaillant sans relâche, jour et nuit, sans possibilité de fuir. La garde est composée de soldats barbares, parlant des idiomes inconnus, en sorte que pas un d'entre eux, accessible à la corruption, ne peut être gagné par l'argent ou par l'amour [12]. »

La condamnation aux mines frappait les femmes comme les hommes, la formule qui leur était appliquée *in ministerium metallicorum* [13] n'influait pas sur les conséquences légales de la peine. Celle-ci entraînait la mort civile [14] et par conséquent l'esclavage. De là, outre les sévices extraordinaires, la rasure de la moitié de la tête [15]. Quant à la légalité de cette peine à l'égard des chrétiens, elle ne faisait difficulté pour personne [16].

L'Église agissait d'une manière analogue lorsqu'elle conférait à ces confesseurs le titre de martyrs par anticipation, comme si on eût marqué par là qu'il n'y avait plus rien en eux de terrestre. On sait que les martyrs de Lyon (177) refusaient énergiquement de recevoir ce titre de martyrs [17]; à Rome, sa concession faisait l'objet d'une enquête [18]; à Carthage, saint Cyprien appelle déjà les condamnés aux mines des martyrs [19] : *in metallis constitutis, martyribus Dei Patris.* Sans doute, ils n'avaient pas versé leur sang dans la *cæsura* ou le *puteus* [20], mais la mort en exil, en prison ou par suite des tourments éprouvés pour la foi fut tenue de très bonne heure dans l'Église pour un titre suffisant à la qualification de martyr [21].

La liturgie de Milan a conservé une prière : *pro fratribus in carceribus, in vinculis, in metallis, in exiliis constitutis* [22]. Le *Missale gothicum* possède une oraison *pro exulibus* qui contient ces paroles : *Unianimes* (sic), *et unius corporis in spiritu Dei... deprecemur pro fratibus et sororibus nostris captivitatibus elongatis, carceribus detentis, METALLIS DEPUTATIS,* etc. [23]. Les anciennes liturgies ont quelques autres allusions de même genre, et dans la litanie que l'on retrouve si souvent en liturgie l'invocation *pro captivis* est, la plupart du temps, une allusion au martyre *ad metalla.* Voyez LITANIES.

L'importance de certains centres d'exploitation minière sous l'empire est incontestable. Il semble que les mines aient réclamé un personnel administratif considérable; mais il n'entre pas dans les limites de ce travail d'entreprendre des recherches dans ce sens [24]. Nous nous bornons à reproduire une inscription chrétienne des mines de Simittu (SIMITTV aux Ier et IIe siècles, SIMITTHVS et SIMITHVS au IVe) [25].

☧
OFFINVE
NTAADIO
TIMO
a] VG ☧ NL
INRI
i] DIBVS

Officina inventa a Diotimo Aug. nostri liberto... [26].

[1] Eusèbe, *De martyribus Palæst.*, VIII, *P. G.*, t. XX, col. 1488. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] Cypr., *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 434; LXXIX, *P. L.*, t. IV, col. 435; LXXX, *P. L.*, t. IV, col. 436. Cf. H. Fournel, *Richesse minérale de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 270-271. — [5] *Id., Epist.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 429. — [6] *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 434. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 150 sq. — [7] *Epist.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 429. — [8] *Ibid.* — [9] *Ibid.* — [10] *Ibid.* — [11] *Ibid.* — [12] Diodore, Ἀρχαιολογ., l. V. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 139. — [13] Ulpien, *Ad Digest.*, XLVIII, XIX, 8, § 8. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 125. Anciennement en Égypte on condamnait à ce supplice les prisonniers de guerre. Les condamnés de droit commun étaient des scélérats, voleurs, violateurs de tombes, sacrilèges. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 130 sq. — [14] G. Arnold, *loc. cit.*, p. 130 sq., 132 sq. — [15] Cypr., *loc. cit.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 429. — [16] Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 51 sq. — [17] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 432. — [18] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-4°, Roma, 1867, t. II, p. 59-61. — [19] *Epist.*, LXXVII, *P. L.*, t. IV, col. 427. Il a d'ailleurs une tendance à accorder ce titre. Voy. *Epist.*, LXVII, *P. L.*, t. IV, col. 427 passim; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 107. — [20] *Officina, puteus;* dans les carrières de marbre, *cæsura*. Cf. De Rossi, *Bull.*, 1868, p. 23; 1879, p. 55, 56. — [21] Ansaldi, *De martyribus sine sanguine adversus Doduvellum in qua et nonnulla Romani martyrologii loca ab criminationibus Bælii vindicantur*, in-12, Milan, 1744, p. 44 sq. — [22] Mozzoni, *Tav. di storia eccl.*, sec. II, note 53. — [23] Muratori, *Liturgia romana*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 585. — [24] De Rossi, *Bull.*, 1868, p. 24; Delattre, *Inscriptions de Chemtou* (Simittu), *Tunisie*, dans la *Rev. arch.*, avril, juill. 1881, mai, octobre 1882. — [25] Delattre, *loc. cit.*, octob. 1882, p. 244; R. Cagnat, *Lettre à M. Perrot*, dans la *Revue archéol.*, novembre 1883. — [26] De Rossi, *Bull.*, 1883, p. 82, et Delattre, *op. cit.* Remarquons que dès cette époque la mine s'appauvrissait : *Minus de effossis et fatigatis montibus eruuntur marmorum crustæ*, écrit saint Cyprien à Démétrius, 3, *P. L.*, t. IV, col. 565; on cherchait des gisements nouveaux, comme le prouve notre inscription. Cf. Toutain, dans l'*Association française pour l'avancement des sciences*, in-8°, Tunis, 1896, t. II, p. 792; S. Gsell, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 105.

Cette modeste inscription a pu causer quelque joie au chrétien inconnu qui l'aura lue, vers le IIIe siècle de notre ère. Cette affirmation de la foi dans les souterrains où vivaient les chrétiens a pu donner naissance à des monuments plus importants, mais aucun indice n'en a été retrouvé jusqu'à ce jour. On lit dans le *Martyrium Clementis* que peu après son arrivée en Chersonèse le saint homme fit beaucoup de conversions, renversa les temples des dieux, abattit les bois sacrés et bâtit un grand nombre d'églises. Ceci paraît en contradiction avec les traitements qui ont été énumérés, mais, nous l'avons dit, ces brutalités n'avaient qu'un temps, les gardiens se relâchaient ou s'attendrissaient un peu. Nous savons que la construction de lieux de prières par les condamnés aux mines n'était pas un fait extrêmement rare [1], et ceci nous autorise à penser que les condamnés ont dû parfois obtenir un adoucissement de peine et prendre leur part d'une vie à laquelle nous initie un document épigraphique du Ier siècle, découvert en Portugal en 1876 dans le *metallum Vipascense* [2] (Aljustrel, province d'Alentejo, district de Beja). Nous n'entrerons ici que dans le détail de ce qui peut s'appliquer aux condamnés *ad metalla*.

Autour d'un puits de mines se formait une agglomération plus ou moins considérable. C'était cette population de gagne-petit qui se retrouve partout où un groupe stationne quelque temps. Sous la république, l'exploiteur des mines était entièrement libre dans les provinces, et le pouvoir central paraît s'être occupé fort peu du régime intérieur des mines et des conditions économiques de ceux qui y vivaient et de ceux qui en vivaient. Sous l'empire, un mouvement continu de concentration se produit au profit des empereurs [3]. Depuis cette époque on observe un contrôle sévère de la part du fisc [4] sur ses fermiers. A partir du IIe siècle, cela même ne suffit plus, on tend à substituer partout l'exploitation par l'État à la location. Ceci explique comment et pourquoi on y envoyait des fournées de condamnés politiques. Les mines étaient dirigées par un *procurator Cæsaris* secondé d'un nombreux personnel : *subprocurator, commentariensis* (= secrétaire), *tabularius* (= comptable), *dispensator* (= intendant), *arcarius* (= caissier) [5]. En outre, il avait auprès de lui ce que nous appelons aujourd'hui des « ingénieurs » [6], un *tribunus militum* ou un centurion qui présidait aux fouilles [7], enfin une garde de soldats, ou du moins un officier, pour maintenir la discipline parmi les condamnés [8], dont le nombre s'élevait parfois à deux mille [9]. Les mines appartenant au fisc étaient affermées en tout ou en partie par le *procurator metallorum*, dont le contrat était ratifié par l'empereur [10], à un *conductor* qui pouvait être tenu de prendre toujours l'État pour premier acquéreur [11]. Le rôle du *conductor* n'est guère que celui d'un fermier d'impôts qui perçoit des redevances et tient la place d'un publicain : *hi qui salinas et cretifodinas et metalla habent publicanorum loco sunt* [12]. L'État, s'attribuant le monopole de tous les métiers qu'attire la vie courante d'une population, louait les professions de cordonnier, de coiffeur, de foulon à ceux qui voulaient les exercer et, en retour, il interdisait, sous peine d'amende ou de confiscation, l'installation d'une maison faisant à l'un de ses métiers une concurrence quelconque.

Outre les professions de cordonnier, de coiffeur, de foulon, le fisc affermait celles de commissaire-priseur (*auctionator*), de crieur public (*præco*), de maître des bains publics (*balneator*). Ces fermiers sont soumis à un tarif qui se rapproche assez de ce que nous voyons de nos jours. L'*auctionator* et le *præco* sont payés proportionnellement à la valeur des objets vendus, le *balneator* établit ses prix d'après le sexe ; en outre il ne peut rien réclamer des enfants, des soldats, des employés, etc. L'établissement doit être ouvert à des heures déterminées soit du jour, soit de la nuit. L'eau froide doit couler à profusion, l'eau chaude doit s'élever à un niveau déterminé. Chaque mois les chaudrons seront lavés, nettoyés, graissés. Le cordonnier doit avoir toujours un assortiment de chaussures et de clous. Le coiffeur doit avoir des garçons perruquiers.

Cette situation est assez digne d'attention, car, outre que les chrétiens ont vécu sous ce régime, nous y voyons, dit excellement M. Flach, qu'à « sa naissance, le monopole se présenta sous l'aspect le plus séduisant. Il semblait le moyen de tout concilier, ou plutôt de porter à sa plus haute puissance le soin des intérêts du fisc. En écartant la crainte de toute concurrence, il attirait les artisans dont on avait besoin, et, en même temps qu'il constituait pour le fisc une source nouvelle de revenus, il lui permettait, au moyen d'une stricte réglementation, de préserver les habitants (ses contribuables, ne l'oublions pas) des prétentions exagérées que les divers fournisseurs n'auraient pas manqué d'avoir.

« Il semble naturel d'admettre, après les observations que la lecture de l'inscription vient de nous suggérer, qu'il devait y avoir autant de fermiers que de professions distinctes soumises au monopole [13] ».

Un chapitre déclare les maîtres d'école affranchis des charges que le *procurator* impose aux habitants. *Ludi magistros a procuratore metallorum immunes esse.*

Les textes si peu nombreux qui nous restent touchant la présence des chrétiens dans les mines gagnent à ces recherches, bien que celles-ci ne semblent s'y rapporter que d'une manière indirecte. Mais l'accroissement continu du nombre des chrétiens dans l'empire ne permet pas de douter que, outre les condamnés, il y eût des fidèles parmi les colonies établies autour des mines. La charité est ingénieuse et la pensée de procurer quelques soula-

[1] Eusèbe, *De martyribus Palæstinæ*, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1513. — [2] *La table de bronze d'Aljustrel, rapport adressé par Aug. Soromenho*, in-8°, Lisbonne, 1877, 12 p.; Ch. Giraud, dans le *Journal des Savants*, avril 1877, p. 240 sq.; Bruns, dans *Zeitschrift fur Rechtsgeschichte*, 1878, t. XIII, p. 372 sq.; G. Wilmanns, dans *Zeitschrift für Bergrecht*, 1878, t. XIX, p. 217 sq.; J. Flach, *La table de bronze d'Aljustrel, étude sur l'administration des mines au Ier siècle de notre ère*, dans la *Nouv. rev. du droit hist. fr. et étranger*, 1878, p. 269, 645, et tirage à part, 1879, 70 p.; G. Bloch, dans la *Rev. archéolog.*, 1879, t. XXXVIII, p. 58 sq.; Dareste, dans *Séances et trav. de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, 1879, t. XI, p. 441 sq.; E. Caillemer, dans la *Rev. critique*, 1880, p. 185 sq.; C. Re, dans *Archivio giuridico*, 1879, t. XXIII, p. 327 sq.; Estacio da Veiga, *A tabula de bronze de Aljustrel, lida, deduzida e comentada em 1876*, in-8°, Lisboa, 1880, 71 pp.; E. Rodriguez de Berlanga, *Hispaniæ anteromanæ syntagma*, Malaga, 1881-1884, p. 625 sq.; E. Hubner et Mommsen, dans *Ephemeris epigraphica*, t. III, fasc. 3; J. J. Binder, *Die Bergwerke im römischen Staatshaushalte*, in-8°, Zurich, 1880-1881; C. G. Dieterich, *Beiträge zur Kenntniss des römischen Staatspächtersystems*, in-8°, Leipzig, 1877; G. Demelius, *Zur Erklärung der lex metalli Vipascensis*, dans *Zeitschrift der Savigny-stiftung*, 1883, t. IV, p. 33 sq.; E. Hubner, *Corp. inscr. lat.* (suppl.), 1892, t. II, p. 788-802, n. 5181. — [3] J. Marquardt, *Romische Staatsverwaltung*, in-8°, Leipzig, 1885, t. II, p. 252; O Hirschfeld, *Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte*, in-8°, Berlin, 1877, t. I, p. 73-74. Cf. J. Flach, *loc. cit.*, p. 274 sq. — [4] Même chose pour la *res privata*. — [5] Hirschfeld, *loc. cit.*, p. 84-85, note. — [6] Marquardt, *loc. cit.*, p. 256. — [7] Letronne, *Recueil des inscr. grecques et latines de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1840-1842, t. I, p. 429, 453; J. Bruzza, *Iscrizioni dei marmi grezzi*, dans les *Annali dell' Inst.*, 1870, n. 237-258. — [8] De Rossi, *Dei Christiani condannati alle cave dei marmi nei secoli delle persecuzioni*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 24; Max Budinger, *Untersuchungen zur rom Kaisergeschichte*, in-8°, Leipzig, 1870, t. III, p. 324 sq. — [9] Franz, *Corp. inscr. græc.*, t. III, p. 321, col. 1; Paul le Silent., *Descr. S. Sophiæ*, vs. 625 sq., in-fol., Parisiis, 1670. — [10] *Digest.*, l. I, tit. XIX, § 1 : *De officio procur. Cæsar.* — [11] Hirschfeld, *loc. cit.*, p. 83. — [12] Gaius, au *Digest.*, l. XXXIX, tit. IV, 13 : *De publicanis et vectig.*; cf. au *Digest.*, l. III, tit. IV, *Quod cujuscumque univers.* — [13] J. Flach, *loc. cit.*, p. 279; Burns, *loc. cit.*, p. 378.

gements, ou d'apercevoir les confesseurs, dut attirer les frères un peu partout.

Nous ne devons pas omettre un récit concernant les forçats chrétiens de la mine de cuivre de Phænos en Palestine. A la fin de l'année 309 on accorda quelque adoucissement aux détenus; ils purent, en dehors des heures de travail, s'assembler, prier et construire même des oratoires [1]. Ce devait être un étrange spectacle que ces églises improvisées, où ne se rencontraient que des borgnes et des boiteux, et où des voix brisées par la fatigue, enrouées par la longue humidité des souterrains, chantaient avec une ferveur surhumaine les louanges de Dieu! Ces pauvres gens avaient trois évêques, Silvain, jadis prêtre à Gaza, leur compagnon depuis deux ans, et deux Égyptiens, Pélée et Nil, beaucoup de prêtres, des clercs, un lecteur, Égyptien lui aussi, nommé Jean. C'était un aveugle à qui les bourreaux avaient néanmoins brûlé les yeux afin qu'il ne perdît pas une souffrance; on raconte qu'il savait de mémoire tous les livres saints. Dans les réunions des forçats, Jean remplissait sa fonction et il avait cette coquetterie de prendre l'attitude et le son de voix de celui qui tient un livre ouvert. Eusèbe le vit ainsi. Un rapport à l'empereur Maximin touchant ces faits fut suivi de l'ordre de disperser les pauvres frères : on en fit plusieurs troupes qu'on mit en marche vers Chypre, vers le Liban, vers d'autres mines de Palestine. Quatre confesseurs, tenus pour dangereux, à cause de leur influence, Nil, Pélée, un prêtre (Hélio?), un laïque, Patermuthios, furent envoyés au général commandant les légions en Palestine : celui-ci les fit brûler. Les vieillards, les malingres, ceux que les mutilations rendaient impropres à un déplacement, furent gardés à part. Jean était parmi eux ainsi que l'évêque Silvain devenu impotent. Ne pouvant rien faire, ils jeûnaient et priaient, ils étaient trente-neuf, on leur coupa la tête à tous le même jour. Parmi les condamnés *ad metalla* de la mine de Phænos [2], tous n'étaient pas de la même communion; les uns suivaient Pierre d'Alexandrie, d'autres avaient pris parti pour le schismatique Mélèce de Lycopolis. Il semble résulter des informations que nous ont transmises saint Épiphane et Photius que Patermuthios était de la communion de Pierre, tandis que les évêques Pélée et Nil et le prêtre Élie étaient du parti de Mélèce [3].

Les mines de Phænos revirent des confesseurs sous le règne de Constance et de Valens. Vers 356, les ariens s'emparèrent du sous-diacre Eutychios, fidèle à la consubstantialité du Verbe et partisan d'Athanase; après l'avoir battu, ils l'envoyèrent à Phænos qu'il n'atteignit pas, la mort l'ayant délivré. Plus tard encore, sous l'épiscopat de saint Pierre d'Alexandrie, successeur d'Athanase (373), plusieurs catholiques furent envoyés aux mines de Palestine, d'autres aux mines de la Proconnèse (îles de Marmara). A Phænos, on envoya les rejoindre un diacre de Rome qui avait apporté à l'évêque Pierre les lettres du pape de Rome [4].

E. Le Blant a classé parmi les *Monuments antiques relatifs aux affaires criminelles* un bloc de grès orné d'un bas-relief, de l'état duquel on peut juger par ce trait [5] : Un ingénieur de la société minière qui exploite les mines de Linarès (Andalousie), vit des lavandières frotter leur linge sur une pierre trouvée la veille à Palazuelos et qu'elles avaient apportée au ruisseau à cause des aspérités qui les aidaient à savonner. Cette pierre fut retirée et déposée au bureau de la société des mines. Le bas-relief représente des hommes en marche, munis des outils de mineurs. On distingue encore neuf personnages debout, dont cinq au premier plan, marchant de front. Le vêtement se compose, semble-t-il, d'une blouse courte formant de gros plis à la ceinture. Au-dessous dépasse un tablier qui fait le tour du corps. Les jambes paraissent couvertes jusque vers le bas d'un pantalon étroit. Le premier mineur est d'une taille disproportionnée à celle de ses compagnons, peut-être n'est-ce qu'un souci de perspective. Il porte sur l'épaule gauche une masse, et à bout de bras, dans la main droite, un objet que l'on croit être un vase contenant l'huile destinée à l'éclairage de la mine (fig. 70).

On ne connaît pas d'autre représentation antique de condamnés aux mines; les seuls monuments qui puissent être rappelés ici appartiennent déjà au moyen âge [6] par leur date.

M. De Rossi croit pouvoir rapporter à un chrétien condamné aux mines un verre gravé trouvé par Boldetti dans une catacombe de la voie Appienne ou de la voie Ardéatine et qui représente un adolescent, la tête rasée et le front portant la marque des condamnés, mais celle-ci est modifiée en une croix équilatérale, le condamné porte une corde autour du cou. Autour de ce petit sujet une légende triomphale [7] : LIBER NICA, Libre [et] Victorieux. (fig. 73).

On trouvera une statistique des mines de l'empire dans la dissertation de Blaise Garofolo (*De antiquis auri, argenti, stanni, æris, ferri, plumbique fodinis Blasii Caryophili opusculum*, in-4° [1757], XX-152 p.) qu'il faut compléter avec les inscriptions et les monnaies; G. Daubrée, *Aperçu historique sur l'exploitation des mines dans la Gaule*, in-8°, Paris, 1881; Robert Mowat, *Éclaircissements sur les monnaies des mines*, dans la *Revue de numismatique*, 1894, p. 373-416.

H. Leclercq.

AD PACEM. — I. Fonction. II. Bénédiction. III. Oraisons en Gaule, en Espagne, en Orient. IV. Formules diverses en Espagne, en Orient; Liturgie romaine.

I. La fonction. — Comme tous les actes rituels, la fonction *ad pacem* présente, suivant la liturgie où elle se trouve, avec une matière très simple — l'union des membres de l'assemblée chrétienne symbolisée par le baiser de paix — une forme pouvant être très compliquée. Le schéma complet en est :

Proclamation du diacre;

Bénédictions sur le peuple par le célébrant;

Oraison, soit secrète, soit à haute voix;

[1] Eusèbe, *De martyrib. Palæst.*, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1513 sq. Les textes juridiques nous apprennent que les condamnés *ad metalla* restaient toujours passibles de mort. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 139. — [2] S. Vaillé, *Les martyrs de Phounon*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, p. 66-70. Cf. Lagrange, *Phounon*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 114. — [3] S. Épiphane, *Contra hæreses*, LXVIII, *P. G.*, t. XLII, col. 84 sq.; Photius, *Bibl.*, cod. 118, *P. G.*, t. CIII, col. 397. — [4] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1177. Pour ces martyrs et d'autres de la persécution vandale en Afrique, cf. Arnold, *loc. cit.*, p. 124. Aux *metalla* connus il faut probablement ajouter Aïn-Smara, dans la prov. de Constantine pour les chrétiens de Numidie, cf. E. Le Blant, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 19 octob. 1894, p. 345, et, suivant la nature du minerai, il faut supposer une aggravation de peine résultant du travail imposé aux équipes de *sulphurarii* et de *calcarii*. Sur les mines et carrières de la Tunisie dans l'antiquité, cf. R. Cagnat, dans la *Revue générale des sciences*, 30 novembre 1896, p. 1054-1056; H. Toutain, *Note sur la métallurgie et l'exploitation des mines au VIe siècle, en Italie*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1898, p. 1138-45; H. Saladin, dans les *Archiv. des missions scientif.*, 1892, t. II, p. 385; R. Cagnat, *Rapport*, dans les *Archiv. des missions scientif.*, 1885, p. 101 sq.; H. Fournel, *Richesse minérale de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 290 sq.; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, in-8°, Leipzig, 1876, t. II, p. 252 sq. Pour d'autres envois aux mines, et le site géographique de Simittu, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1903, t. II, préf. Pour les mines du Laurion et les inscriptions chrétiennes relevées par Diehl et Radet, cf. *American journal of archæology*, 1887, t. III, p. 176; J. J. Binder, *Laurion, die attische Bergwerke ins Alterthum*, in-8°, Laibach, 1895. — [5] Daubrée, *Bas-relief trouvé à Linarès (Espagne) représentant des mineurs antiques en tenue de travail*, dans la *Revue archéologique*, 1882, t. IV, p. 193. — [6] Fr. Wey, *Rome, descriptions et souvenirs*, in-4°, Paris, 1875, p. 127. — [7] Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 60; De Rossi, *Bullett.*, 1868, p. 25. Cf. G. Arnold, *loc. cit.*, p. 145 sq.

Formule dite par ceux qui donnent et reçoivent la paix ;
Chant pendant l'*osculum*.

La plus ancienne mention du baiser de paix *liturgique* se trouve dans la première *Apologie* de Justin [1] : ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα. Cette fonction avait lieu avant la prière eucharistique (secrète-préface-canon) [2].

En Occident, une partie de l'Italie a sûrement possédé ce baiser de paix, dont il reste, dans la liturgie milanaise, le *pacem habete* du commencement de l'offertoire : au début du v[e] siècle, cette position est l'objet d'une réglementation de la part d'Innocent I[er] dans sa lettre à Decentius d'Eugubium : *Pacem igitur asseris*, dit le pape, *ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter se sacerdotes tradere, cum post omnia, quæ aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum ad omnia, quæ in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, præbuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur* [3], que nous traduisons ainsi : « Tu rapportes que certains ordonnent la paix au peuple avant la confection des mystères, ou que les prêtres se la donnent entre eux, alors qu'après toutes les choses que je ne dois pas révéler la paix doit être nécessairement prononcée, pour qu'il conste par là que le peuple a donné son consentement à tout ce qu'on a fait dans les mystères et célébré dans l'église, et qu'ainsi le signe de la paix conclue en marque l'achèvement. » Si nous comprenons bien, le pape ne défend pas, pour les églises qui en avaient la coutume, la paix d'avant « les mystères », mais ordonne celle qu'on donne après, avant la communion.

L'Église de Milan s'est conformée à cette pratique, puisque, avec la paix de l'offertoire, elle offre encore celle qui suit l'embolisme du *Pater*, comme dans la liturgie romaine. Voyez BAISER DE PAIX.

II. BÉNÉDICTION. — Cette deuxième position de la paix est mentionnée à la même époque par saint Augustin, pour l'Église d'Afrique : *Post ipsam* (l'oraison dominicale) *dicitur* Pax vobiscum, *et osculantur se christiani in osculo sancto* [4]. Ce n'est pas que le docteur ignore les grandes bénédictions *super populum* dites à cet endroit : il en fait souvent mention, mais il ne paraît pas les rattacher *ad pacem*. La formule qu'il donne est à rapprocher du *Pax Domini sit semper vobiscum*, usité à Rome; de la bénédiction milanaise *Pax* et communicatio *Domini N. J. C. sit semper vobiscum;* du texte donné par saint Germain pour la liturgie gallicane de Paris : PAX, *fides et caritas, et communicatio corporis et sanguinis* DOMINI SIT SEMPER VOBISCUM [5].

Mais cette dernière formule, dite seulement par les simples prêtres (les évêques imposant ici les mains avec de plus longues bénédictions), ne paraît pas avoir été suivie d'un baiser de paix, saint Germain ne mentionnant que celui de l'offertoire, après l'oraison *post nomina : pacem autem ideo Christi mutuo proferunt* (ib.).

Dans la seule messe gallicane qui donne une formule de bénédiction pour la paix de l'offertoire, c'est *Pax Domini sit* [6]. Cela laisserait soupçonner qu'il y a eu échange entre les formules qui ont environné l'une et l'autre positions de la paix; or, il y en a d'autres traces.

Ainsi on trouve à la fois à ces deux endroits *Habete vinculum pacis et charitatis ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Dei*, et *Pax Christi et Ecclesiæ abundet in cordibus nostris* [7], dit par le célébrant au diacre en lui donnant le baiser. Ce même texte est aussi prescrit dans les missels de Salisbury (cf. dom Martène) pour le baiser de paix donné par le célébrant à ses assistants en arrivant à l'autel, d'après la rubrique des anciens *Ordines*.

Ainsi encore, la *benedictio* qui suit le *Pater*, à la messe pascale de la VI[e] férie, dans le premier sacramentaire gallican [8], et qu'on retrouve pour les messes quotidiennes dans les bénédictions usitées jusqu'au XVI[e] siècle, est celle prescrite pour la paix de l'offertoire par le l. II, c. LVII, des *Constitutions apostoliques* [9] et répétée à la liturgie du l. VIII. C'est la bénédiction si connue prescrite par les Nombres, VI, 24 [10] : *Que le Seigneur te* (*nous*) *bénisse et te* (*nous*) *garde; que le Seigneur tourne son visage*, etc.

III. ORAISONS. — *I. EN GAULE.* — Bien que, dans l'exposition de la messe citée plus haut, l'évêque de Paris ne parle pas d'une oraison *ad pacem*, nous en trouvons dans la plupart des messes gallicanes qui nous sont parvenues. Cependant, toutes les oraisons qui figurent sous ce titre sont loin d'être toujours spéciales à ces messes et sont fréquemment des *super sindonem* et *super oblata* des messes romaines et milanaises. Cela a dû se faire au moment où ces dernières liturgies influèrent sur les Gaules, à dater du v[e] siècle (?).

Voici les messes gallicanes qui ont une oraison *ad pacem* particulière : 1[er] sacramentaire (gallogothique de Thomasi; sacram. d'Autun de Duchesne) : Noël, Jacques et Jean, Circoncision, Épiphanie, Assomption, Clément, Saturnin, André, Eulalie, Conversion de saint Paul, Chaire de saint Pierre, commencement du Carême, messe de jeûne n. 25, tradition du Symbole, Jeudi saint, Vigile de Pâques, IV[e] et V[e] féries pascales, Invention de la Croix, Jean, Rogations, Symphorien, Maurice, Léger, un confesseur, Martin, messes dominicales. 2[e] sacramentaire (*vetus*) : Saint Germain d'Auxerre. 3[e] sacramentaire (de Bobbio) : 2[e] messe de l'Avent, Noël, Jacques et Jean, Circoncision, Épiphanie, Conversion de saint Paul, 3[e] messe de jeûne, tradition du Symbole, Jeudi Saint, 2[e] messe pascale, pour les martyrs, confesseurs, vierges, pour le célébrant, messe *omnimoda*, messes dominicales, pour le prince, pour les défunts. Toutes les messes du fragment de Mone qui sont complètes; ce sont des messes dominicales [11].

Il faut remarquer que les messes ci-dessus communes aux deux sacramentaires ont souvent l'*ad pacem* commune. Dans toutes les autres messes, on a fait des emprunts à d'autres liturgies, comme il est dit plus haut, ou des imitations, ou même le titre *ad pacem* est remplacé par *secreta* ou *super munera* : deuxième sacramentaire, de Pâques aux Rogations; troisième, à l'Assomption, à la quatrième messe de jeûne, etc. [12].

Cela provient de ce que, au moment où les messes dont ces oraisons font partie furent introduites en Gaule, leur *position* les fit purement et simplement adapter au même endroit que les *ad pacem* des liturgies de ce pays, avec lesquelles cependant elles n'ont de commun *ni le sens, ni la fonction* [13]. Cependant, la transition a pu être facile.

[1] *P. G.*, t. VI, col. 428. — [2] Le c. VII, n. 2, de la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite mentionne le baiser de paix donné au défunt après un renvoi de catéchumènes, mais est-ce dans une liturgie eucharistique ? Dans tous les cas la date de ces ouvrages est, on le sait, très postérieure. — [3] *P. L.*, t. XX, col. 551. — [4] *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101. — [5] *P. L.*, t. LXXII, col. 94. — [6] Mone, *Lateinische und griechische Messen*, in-4° Frankfurt, 1850, p. 27, VI[e] messe, ou *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 874. — [7] Cf. Miss. ambros. ; miss. mozarabe; les anciennes liturgies particulières, par exemple dans Martène, *De ant. Eccl. rit.*, t. I, p. 416, 565, 584, 623, etc., ou *P. L.*, t. LVIII, col. 563; t. LXXIV, col. 918 *a*; t. CXXXVIII, col. 1332 *d*; t. CLI, col. 936 *b*. — [8] *P. L.*, t. LXXII, col. 376. — [9] *P. G.*, t. I, col. 736. — [10] Ce c. VI, qui est une instruction liturgique, marque déjà, v. 27 : *Invocabuntque nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis;* or c'est là tout le sens des *super populum*. — [11] Nous ne parlons pas du *Missale Francorum*, qui n'est qu'un fragment de sacramentaire romain adapté à l'usage d'une Église de l'Ouest, et négligeons les autres fragments, trop peu importants, donnés par Mai et Bunsen. — [12] Voir ce dépouillement dans *Paleographie musicale*, t. V, p. 97-100. — [13] Rapprocher en passant l'*oratio super sindonem* de Milan, avec l'oraison « du voile » de plusieurs liturgies orientales, avec la suite donnée pour la dédicace par certains sacramentaires français, comme celui qui passa à Nonantola (Bibl. nat. Par., *ms. lat.*, 2292), 1, *oratio post velatum altare* ; 2, *ad missas, alia oratio, super oblata*, f° 89.

En effet, la *collectio ad pacem* demande, en général, à Dieu, sa paix, la paix avec nos frères, et que le baiser ne soit pas un vain symbole ; mais souvent elle renferme une mention, une idée d'adaptation au sacrifice : *Inlabere in animas nostras, omnipotens æterne Deus, et templa quæ lapis angularis tuus exstruxit, ingredere ; ut Majestati* [*tuæ*] *hostias præparatas, per ipsum tibi possimus offere, qui sanctam constituit et pacem nobis propitiatus indulsit, II miss. domin.* 1[er] sacr.

Quand le rapprochement n'était pas praticable, on ajoutait un ou plusieurs membres de phrase à l'oraison romaine (gélasienne ?) : *Da nobis quæsumus, Domine, ut sicut adoranda Filii tui natalitia* celebraturi, ab hodiernis vigiliis in confessione tui nominis, *prævenimus ; sic ejus munera capiamus sempiterna :* et *dirigere dignare angelum pacis, qui oscula nostra puris sensibus inligata connectat, nosque tibi ab omnibus peccatorum maculis expurgatos adjungat* [1].

II. EN ESPAGNE. — La liturgie mozarabe, bien plus uniforme, possède pour chaque messe une oraison *ad pacem* de même caractère que dans les antiques messes gallicanes. En voici des exemples : *Deus, qui honorem pristinum reddidisti per crucis opprobrium : quibus noluisti mortis inferre supplicium :... sit in oculis tuis acceptabile quod offerimus, sit salubre quod poscimus : quo per sanguinem crucis tuæ, in pace tua, spe solidati, vivamus* (lundi de Pâques) [2].

... *concordia in nobis vigeat caritatis, ut hoc sacrificium laudis placabili pietate suscipiatur* (vendredi de Pâques).

... *ut ad hujus delectabilis mensæ cælestis epulas invitati : dono pacis æterne in hoc paschali mereamur convivio recreari* (V[e] dim. après Pâques).

Dans cette liturgie l'*oratio ad pacem* tient le quatrième rang parmi les prières de l'offertoire, ce qui est confirmé par le témoignage d'Isidore de Séville [3], et de l'*Expositio missæ* anonyme insérée dans la collection d'Hittorp et reproduite dans la *Bibliotheca Vetera Patrum* [4].

IV. FORMULES DIVERSES. — *I. EN ESPAGNE.* — Le canon 1 du concile de Compostelle de 1056 nous donne la proclamation diaconale *Inter vos pacem tradite* [5], sans que nous sachions si elle se rapporte au baiser de paix romain d'avant la communion ou à celui de l'offertoire, car le *Missale mixtum* en a plusieurs autres, mais pas celle-là. Parmi elles, se trouve le *Gratia Dei Patris,* etc. [6], qui figure aussi à peu près au même endroit (comme formule introductive à la préface) dans les liturgies grecques. Pendant le baiser de paix, le chœur chante le répons *ad pacem,* formé des paroles *Pacem meam do vobis,* etc. [7], avec la doxologie *Gloria et honor.*

II. EN ORIENT. — Il est très remarquable précisément que le chant *ad pacem,* et le sens de la formule *ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Dei* (cf. plus haut *Habete vinculum*) se retrouvent en Orient, dans la liturgie arménienne, dont voici les deux formules correspondantes :

Le diacre : « Saluez-vous mutuellement par le baiser de paix, et vous, qui n'êtes pas aptes a participer au mystère divin, retirez-vous aux portes et priez. »

Le chœur : « Le Christ se manifesta parmi nous : l'*Être par essence, Dieu, a élevé ici son palais* (cf. la collecte gallicane *Inlabere*), la voix annonçant la paix a retenti, le baiser de paix a été ordonné ; l'inimitié a été dissipée, et la charité a pénétré partout [8]. »

Il n'y a pas trace d'oraison *ad pacem* ni de bénédiction, et le renvoi des non-communiants, qui est ici joint à la formule de paix, en est partout ailleurs séparé, bien qu'on le trouve mentionné soit avant, soit après [9].

Pour les autres liturgies orientales et grecques, saint Cyrille de Jérusalem ne mentionne que la proclamation diaconale : ἀλλήλους ἀπολάβετε et ἀλλήλους ἀσπαζόμεθα [10]. Vers le même temps, le *Testamentum* syriaque, *loc. cit.,* dit seulement : *Antequam episcopus vel presbyter offerat, populus det sibi invicem pacem.* Trad. de M[gr] Rahmani. La liturgie de Sérapion [11], qui ne donne, il est vrai, aucune rubrique ni proclamation diaconale, n'a rien qui concerne la paix, bien que toutes les liturgies alexandrines et dérivées soient abondamment pourvues d'εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ [12]. Rapprochement inattendu, il faut aller, dans le pontifical de Sérapion, entre le *Pater* et la communion, pour y trouver des bénédictions analogues à celle du *Pax Domini* en Occident [13]. Saint Jean Chrysostome, après une allusion à la proclamation de la paix, donne seulement comme bénédiction Εἰρήνη πᾶσιν [14], cela constitue encore simplement cette fonction dans les liturgies byzantines.

Les liturgies syriennes ont ou n'ont pas l'oraison *ad pacem,* suivant qu'elles se rattachent au type alexandrin ou au type byzantin et même occidental [15]. Mais cependant leur prototype, la liturgie des l. II et VIII des *Const. apost.* (*loc. cit.*), a une fonction *ad pacem* développée, avec proclamation diaconale, bénédiction et oraison ; nous avons plus haut fait mention de la bénédiction, voici l'oraison :

Σῶσον τὸν λαόν σου, Κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν ἐκτήσω, καὶ περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ χριστοῦ σου, καί ἐκάλεσας βασίλειον ἱεράτευμα, καί ἔθνος ἅγιον. Sauve ton peuple, Seigneur, et bénis ton héritage, que tu as racheté et fortifié par le précieux sang de ton Christ, et appelé à être sacerdoce royal et nation sainte.

III. LITURGIE ROMAINE. — Dans la liturgie romaine actuelle, à la paix de la communion, la proclamation du diacre a disparu, mais la bénédiction *Pax Domini* est restée ; l'*Agnus Dei.... dona nobis pacem,* et la prière *Domine Jesu Christe, qui dixisti* sont bien un chant et une oraison *ad pacem.*

Pour la paix de l'offertoire, il en est resté en plusieurs églises de France l'usage que, lorsque les fidèles ou les confréries présentent du pain à bénir et offrent des cierges ou des pièces de monnaie, le célébrant leur fait baiser l'*instrumentum pacis,* en disant à chacun : *Pax tecum.*

A. GASTOUÉ.

AD POPULUM. Voir SUPER POPULUM.

[1] *Vig. nat., P. L.,* t. LXXII, col. 224. Cf. Walafrid Strabon, *De reb. eccl.,* c. XXII, *P. L.,* t. CXIV, col. 946 : *Et Galliarum ecclesiæ suis orationibus* (celles de saint Gélase) *utebantur, quæ adhuc a multis habentur, et quia tam incertis auctoribus multa videbantur inserta, et sensus integritatem,* etc. — [2] *P. L.,* t. LXXXV, col. 490. — [3] *De Eccl. off.,* t. I, p. 15, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 752. — [4] T. XIII, p. 746. — [5] Mansi, *Concilia,* t. XIX, col. 856. — [6] II Cor., XIII, 13, qui suit, remarquons-le, V, 12 : *Salutate invicem in osculo sancto. Salutant vos omnes sancti.* — [7] Joa., XIV, 27. — [8] Traduction d'Eckmalian, *Les chants de la liturgie arménienne,* in-8°, Leipzig et Vienne, 1896, p. 16. — [9] *Constit. apost.,* l. II, c. LIV et LVII ; l. VIII, c. XI, *P. G.,* t. I, col. 718, 736, 1089-1090 ; cf. *Testamentum d. n. J. C.,* c. XXXV, in-8°, Mayence, 1899, p. 37 sq. — [10] *Catech.,* XIII ; *Mystag.,* 5, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1111. — [11] G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus den Kirchen Ægyptens,* in-8°, Leipzig, 1899. Ce précieux document donne bien vers le même endroit des prières et des bénédictions sur le peuple, mais les unes, n. XXVI, sont en réalité un *post nomina :* γράψον ἡμῶν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, *inscris nos noms au livre de vie,* cf. J. Wordsworth, *Bishop Sarapion's Prayer-Book,* in-12, London, 1899, p. 65, et les autres sont analogues à celles que donne le l. VIII, c. VI sq., des *Const. apost.,* au début de l'offertoire, et dont nous retrouvons le sens à la deuxième oraison gallicane, qui n'a pas du tout la teneur de l'*alia oratio* mozarabe, mais bien d'une *super populum.* — [12] Swainson, *The greek liturgies,* in-8°, London, 1884 ; cf. p. 18-19, 244, 335, 389-390. — [13] N. 3, p. 7. — [14] III, *Hom. In Epist. ad Coloss., P. G.,* t. LXII, col. 323. — [15] Renaudot, *Lit. vet. coll.,* t. II, p. 126, 134, 145, 155. etc. ; Howard, *The Christians of St. Thomas,* in-8°, Oxford and London, 1864, p. 222, etc. Il y aurait en effet à rapprocher les oraisons de celles de ces liturgies qui sont de type court, des oraisons gallicanes et de celles qui figurent dans les anciens ordinaires des messes occidentales.

AD SANCTOS. — I. La sépulture et la seconde vie. II. La sépulture et le dogme de la résurrection. III. Les saints protecteurs. IV. Les sépultures des Papes.

I. La sépulture et la seconde vie. — Il est inutile de rappeler les rites graves et compliqués que l'antiquité avait consacrés à la sépulture [1]; néanmoins ces rites témoignaient d'une pensée, jadis très haute, mais singulièrement déformée vers le temps où le christianisme eut à refaire les croyances de l'humanité. Les anciens pensaient que l'âme du défunt subit un jugement et reçoit un châtiment ou une récompense selon l'arrêt auquel aura donné lieu l'examen de sa vie. Cette doctrine était à peu près devenue méconnaissable sous la multitude d'imaginations dont on l'avait ornée; néanmoins des monuments datés des derniers temps de la république romaine et des commencements de l'empire nous font voir que la préoccupation de l'*au-delà* n'avait pas quitté tous les esprits. Cette préoccupation avait coutume de se traduire par le soin du tombeau. Pour ces hommes, il ne faisait pas de doute que le corps laissé sans tombeau ou arraché de celui qui lui avait été attribué, ne pouvait jouir de la félicité promise; son âme errante voltigeait sans relâche et sans fin. Pour remédier à cette fâcheuse condition, on avait entouré la législation funéraire d'une crainte mystérieuse qui protégea longtemps efficacement le repos des morts. Cependant, vers le temps d'Auguste et de Néron, on voit apparaître parmi les hommes de lettres la tendance à se passer de la sépulture sans la moindre appréhension [2]. Mais il fallut plusieurs siècles encore pour que le peuple envisageât cette perspective avec une égale indifférence. Au Ve siècle, saint Augustin observe que l'opinion contraire est encore répandue, *opinio utcumque vulgata* [3]. Parmi les griefs adressés à la religion chrétienne, après la prise de Rome, en 410, est celui d'avoir irrité les dieux de l'empire, qui, en abandonnant Rome, l'avaient livrée à ces horreurs au cours desquelles un grand nombre de cadavres n'avaient pas reçu la sépulture [4]. Nous ne voyons pas que l'enseignement de l'Église ait varié ou hésité sur cette question. Ceux qui distribuaient sa doctrine comme ceux qui s'efforçaient de s'y conformer dans la pratique parlaient et agissaient d'accord avec la pensée exprimée plus tard par saint Augustin : *curatio funebris, conditio sepulturæ, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum.* Cependant la croyance païenne sur ce point particulier fut une de celles qui persistèrent le plus longtemps, mais teintée d'une sorte de tendre dévotion, à tel point qu'on ne la reconnaît qu'à peine ainsi édulcorée et défigurée. L'enceinte des villes, celle de Rome principalement, ne devait pas contenir la sépulture des cadavres [5]. Sous les empereurs, la recrudescence de piété qui signala le IIe et le IIIe siècles put motiver les dispositions prises par une loi d'Hadrien dont les motifs nous sont inconnus [6], et que renouvelèrent Dioclétien et Maximien, en 290, dans le but, disent-ils, de garder la ville de toute souillure [7]. Une loi de 381 ne s'exprime pas autrement : *Omnia quæ supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut humanitatis instar exhibeant, et relinquant incolarum domicilio sanctitatem* [8]. Il faut remarquer que cette loi, dont le motif était directement en opposition avec la doctrine de l'Église, fut signée par trois empereurs chrétiens, ce qui témoigne assez que le sentiment qui persistait de la sorte était le même qui avait inspiré les précédentes prohibitions [9].

Les origines de cette angoisse chez les anciens, touchant le changement de vie, dont la mort était le signal, nous conduisent à l'époque la plus lointaine que les documents profanes nous permettent d'entrevoir. L'antiquité n'exemptait de cette anxiété que de rares privilégiés pour lesquels s'ouvrait le séjour du ciel; les autres, réduits à vivre près des hommes et sous la terre, gardaient leurs besoins et le tombeau où on les enfermait était véritablement un lieu de séjour, marqué — par une pratique qui a duré jusqu'à nos jours — au nom de celui qui l'habitait. Celui qui n'avait pas reçu la sépulture était un éternel vagabond dont la condition paraissait le plus effroyable des tourments [10]. Elphénor [11], Patrocle [12], Palinure [13], Crassus [14], Architas [15] erraient sans repos. Suétone raconte que jusqu'au jour où les derniers devoirs furent rendus à Caligula des bruits inconnus terrifièrent ceux qui se trouvaient dans la maison où il avait péri [16]. Plaute [17], Pline [18] et l'incrédule Lucien [19] parlent de fantômes en quête de tombeaux. Sur ce point, la Grèce et Rome avaient les mêmes croyances. On ne pardonna pas, à Athènes, aux généraux vainqueurs du combat des Arginuses de n'avoir pas donné la sépulture aux morts [20], et on excusa Chabrias d'avoir négligé de tirer avantage d'un succès militaire, à cause du motif de piété funèbre qui l'avait guidé [21]. Les Juifs avaient éprouvé une égale horreur pour une condition si triste. Joachim [22] et Jézabel [23], dévorés par les bêtes, avaient reçu le plus effroyable châtiment; saint Étienne n'avait dû sa sépulture qu'au courage de quelques fidèles : *sepelierunt Stephanum viri timorati* [24].

La manducation par les bêtes paraissait la plus irrémédiable destinée; ceci donnait aux voyages en mer, que les moyens de transport rendaient longs et périlleux, quelque chose de particulièrement inquiétant. Être la pâture des poissons paraissait à tous une chose horrible. Ovide s'écrie pendant une tempête : « Je ne crains pas de périr; mais je crains la fin terrible qui me menace. Que j'échappe au naufrage et je saluerai la mort comme un bienfait. On se console du moins, en expirant, d'abandonner son corps à la terre, de laisser ses restes à qui vous aime, d'espérer un sépulcre et de ne pas être jeté en pâture aux monstres de la mer [25]. » En pareille circonstance, l'équipage devenait féroce, ainsi qu'on le voit dans le livre des Actes des Apôtres [26]. Le naufrage de Satyrus, frère de saint Ambroise, eut pour résultat de hâter le moment de son baptême. Synésius raconte que, pendant un moment où le navire sur lequel il était monté menaçait de s'enfoncer, « quelqu'un s'écrie qu'il faut se mettre au cou le peu d'or que l'on peut avoir, on

[1] Voy. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 1367, art. *Funus*; Fustel de Coulanges, *La cité antique*, in-12, Paris, 1895, p. 7-20. — [2] Virgile, *Æneid.*, II, 646; Lucain, *Pharsal.*, VII, 723, 819; Pétrone, *Satiric.*, CXV; Sénèque, *Epist.*, XCII. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XLI, col. 26 sq. — [3] *De cura pro mortuis*, § 3. Pour ce traité souvent cité au cours de cette dissertation, voy. *P. L.*, t. XL, col. 591-611. — [4] S. Augustin, *De civit. Dei.*, l. I, c. XII, XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 26, 27 sq. — [5] Ch. Giraud, *Histoire du droit romain ou introduction historique à l'étude de cette législation*, in-8°, Paris, 1842, p. 498; Julius Paullus, *Receptarum sententiarum*, l. I, tit. XXI, § 2. — [6] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, § 5 : *De sepulchris violatis*, *Corpus juris*, in-4°, Berolini, 1877. Cf. Gothofredus, *Ad Cod. Theod.*, t. III, p. 160. Vers le même temps l'*Oneirocriticon* d'Artémidore : l. I, c. LVI, Περὶ ἀγώνων, éd. Reiff, t. I, p. 84. — [7] *Cod. Just.*, l. III, tit. XLIV, l. 12. — [8] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XVII, 6, éd. Ritter, t. III, p. 159. — [9] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865. — [10] Virgile, *Æneid.*, VI, 315-383. Cf. Tertullien, *De anima*, c. LVI, *P. L.*, t. II, col. 745. — [11] *Odyss.*, XI, 73. — [12] *Iliad.*, XXIII, 71. — [13] Virgile, *op. cit.*, VI, 337. — [14] Lucain, *Pharsal.*, I, 11; VIII, 392, 393. — [15] Horace, *Od.*, I, 28. — [16] Suetone, *Calig.*, LIX. — [17] Plaute, *Mostell.*, II, II, 497. — [18] Pline, *Epist.*, VII, 7. — [19] Lucien, *Philopseud.*, XXXI. — [20] Xénophon, *Hellen.*, I, VII. — [21] Diodore, XV, XXXV. Cf. É. Egger, *Observations sur un fragment oratoire en langue grecque*, dans la *Rev. archéol.*, 1862. — [22] Jérémie, XXII, 18; XXXII, 30. — [23] IV Reg., IX, 10. — [24] Act., VIII, 2; *Epist. S. Luciani de revelatione corporis Stephani martyris primi*, 3. Cf. S. Augustin, *Opera*, t. VII, appendix, *P. L.*, t. XLI, col. 807 sq. — [25] Ovide, *Trist.*, I, II, 51-56. — [26] Act., XXVII, 15 sq.

obéit, chacun s'attache l'or ou les objets de prix : les femmes se préparent et distribuent des cordonnets à qui en manque. C'est un usage qui a sa raison d'être. Le cadavre du naufragé doit porter avec lui le prix de sa sépulture. Celui qui rencontre le corps sur le rivage et profite de cette trouvaille redoutera la colère céleste s'il ne rend à qui l'a enrichi une faible part de ce qu'il en a reçu [1]. » Alciphron représente des gens qui ont aperçu les signes d'une tempête : « Attendons, dit l'un d'eux, que la tempête se calme et que le ciel redevienne serein; nous irons visiter la grève, et, si les vagues y ont jeté le corps de quelque naufragé, nous l'ensevelirons suivant les rites. Immédiate ou non la récompense d'un tel acte de piété est certaine; sans parler des objets de valeur qu'on espère rencontrer et recueillir, le sentiment du devoir accompli satisfait et relève les cœurs [2]. » Cette fin des noyés était pour tous un objet d'horreur; quelques-uns pensaient que leur âme devait périr avec eux, d'autres préféraient s'enlever la vie avec leur épée, afin que leur âme n'allât pas captive au fond de la mer [3], où, d'ailleurs, étant de feu, elle devait bientôt s'éteindre misérablement [4]. C'étaient là les terreurs qui faisaient frissonner encore les âmes au ve siècle de notre ère, elles étaient si réelles que le droit romain se laissa parfois attendrir sur le sort des criminels et des traîtres dont le corps aurait dû être privé du repos de la tombe [5].

II. LA SÉPULTURE ET LE DOGME DE LA RÉSURRECTION. — Les fidèles partageaient sur trop de points les idées de leurs contemporains pour se défaire, en devenant chrétiens, de toutes les habitudes de leur esprit. C'était le privilège de quelques âmes très fortes et très éclairées de se mettre au-dessus des préoccupations de leur sépulture. Saint Augustin proposait les martyrs de Lyon en exemple [6], mais on pouvait en citer quelques autres : saint Ignace souhaitait que les bêtes ne laissassent rien subsister de son corps [7], saint Pione d'Antioche se réjouissait de mourir afin que, par son exemple, le peuple crût à la résurrection des corps [8]. Car c'était ce dogme qui se trouvait mis en question par les résistances des chrétiens et les objections des gentils. Ceux-ci, sachant la faiblesse d'un certain nombre de fidèles, multipliaient les rigueurs après la mort des martyrs : leurs corps étaient abandonnés aux chiens et aux bêtes de proie, ou bien engloutis dans les rivières et dans la mer, ou encore brûlés et les cendres jetées au vent [9].

A Lyon, le but avoué des païens était d'empêcher le culte des reliques par les survivants et la résurrection des martyrs [10]. Les actes des martyrs montrent assez exactement l'état d'esprit des fidèles dans cette question. Un grand nombre s'alarment au sujet du sort qui attend les cadavres. Les uns chargent leurs amis ou les assistants d'ensevelir leur corps [11], d'autres prennent ce soin en payant d'avance le bourreau [12], ou bien ils apparaissent après leur mort pour réclamer ce service des fidèles [13]. C'était un devoir strict pour certains membres de la hiérarchie de veiller à ce que les frères reçussent la sépulture, nous apprend saint Cyprien [14]. La lettre des églises de Vienne et de Lyon et le récit du martyre de saint Polycarpe nous font entendre les regrets des fidèles frustrés, par l'acharnement des païens, de la consolation de recueillir les corps des saints [15]; on pourrait en recueillir beaucoup d'autres exemples [16]. Cet état d'esprit se trouve dans une classe de monuments trop longtemps négligée par les historiens et qui traduit plus fidèlement que toute autre la psychologie et l'état des consciences sur les questions qui préoccupèrent ces générations disparues. Une inscription du musée Giovio, à Côme, est fort importante à ce point de vue; elle date de la fin du VIe siècle :

. . . .
ADIVRO VVS OMNES XPIANI ET TE
CVSTVDE BEATI IVLIANI P DO ET P TRE
MENDA DIE IVDICII VT HVNC SEPVLCRVM
NVNQ VAM VLLO TEMPORE VIOLETVR
SED COSERVET VSQVE AD FINEM MVNDI
VT POSIM SINE IMPEDIMENTO IN VITA
REDIRE CVM VENERIT QVI IVDICATVRVS
EST VIVOS ET MORTVOS ////////////////
// [17]

Les plus anciens écrits de la littérature chrétienne [18] montrent d'ailleurs que la doctrine de la résurrection des corps a été l'occasion de difficultés toujours renouvelées [19].

Le nombre des traités que les Pères durent consacrer à sa défense prouve l'ardeur de la controverse de part et d'autre [20]. Sans doute les vieilles fables perdaient chaque jour du terrain, mais les objections se faisaient scientifiques. « Un homme pressé par la faim a mangé la chair d'un de ses semblables; cette chair qu'il s'est assimilée, à qui reviendra-t-elle, à lui, ou bien au mort

[1] Synesius, *Epist.*, IV, *Fratri Evoptio*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1333. — [2] Alciphron, *Epist.*, X, éd. Bergler, in-8°, Leipzig, 1715-1718, t. I, p. 55-56. — [3] Synesius, *loc. cit.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1333. — [4] Servius, *In Æneid.*, I, 98. Cf. Properce, *Elegiæ*, l. III, VI, 9; *Anthologia græca*, *Sepulchralia*, n. 265 sq. — [5] *Digeste*, XLVIII, XXIV, *De cadaveribus punitorum*; Paul, *Sentent.*, I, XXI, 16. — [6] *De cura pro mortuis*, 10. — [7] *Epist. ad Romanos*, dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 60 sq. — [8] *Passio S. Pionii.*, 21, Ruinart, *Acta sinc.*, 1689, p. 137. — [9] Tertullien, *Apolog.*, XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 461; Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I, *P. G.*, t. XX, col. 408 sq.; Prudence, *Peristephan. hymn.* VI, *S. Fructuosi*, v. 136; S. Augustin, *De cura pro mortuis*, 8, 10; Surius, *Vitæ sanctorum ab Aloysio Lipomanno olim conscriptæ*, in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1570; in-fol., *ibid.*, 1618, 7 janv., S. Lucianus; 20 janv., S. Sebastianus; 9 mars, XL martyres; 7 mai, SS. Alexander et Antonina; 8 sept., S. Hadrianus; Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*; pour les différentes éditions, voyez la bibliographie de la dissertation ACTES DES MARTYRS, col. 445; *Passio S. Saturnini*, 5; *S. Claudii et soc.*, 5; *S. Pionii*, 21. — [10] Ruinart, *Epistola ecclesiarum Viennens. et Lugdunens.*, n. XVI. Cf. *Passio Saturnini*, 16. — [11] *Acta S. Torpetis*, dans (*Acta sanct.*, maii t. IV, p. 9; Surius, *Acta S. Eustratii*, 3 décemb.; *Acta S. Mennæ*, 11 novemb.; *Acta S. Sabini*, 13 mars. — [12] *Acta S. Fortunatæ*; dans *Acta sanct.*, t. VI, p. 455; Surius, *Acta SS. Victoris et Coronæ*, 14 mai. — [13] S. Augustin, *De cura pro mortuis*, 12. — [14] *Epist.*, II. *P. L.*, t. IV, col. 233. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri ... di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 233. C'est une des premières fonctions établies dans l'Église. Voy. Act., V, 6, 10. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, I, *P. G.*, t. XX, col. 408 sq.; *Martyrium Polycarpi*, n. XVII, éd. Funk, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 300 sq. — [16] S. Augustin, *De cura*, 10. Cf. P. Aringhi, *Roma subterranea novissima, in qua post Ant. Bosium, Joa. Severanum et celebres alios scriptores, antiqua christianorum et præcipue martyrum cœmeteria, tituli, monimenta, epitaphia, inscriptiones ac nobiliorum sanctorum sepulchra VI libris illustrantur*, in-fol., Romæ, 1651; in-fol., l. 1, c. XI sq., Paris, 1659, t. I, p. 36 sq.; *Acta sanct.*, maii t. VI, p. 13; octob. t. XII, p. 469. — [17] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 5415. Les lignes en caractères ordinaires ne se trouvent que dans la copie de Borsieri, *Cod. Paris.*, *8957*, fol. 16 « *ex Fulvio Peregrino* ». La copie de Peiresc, qui vit l'inscription entière, diffère un peu de celle donnée ici. Cf. E. Le Blant, *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs du corps*, dans la *Rev. archéol.*, 1874, t. XXVIII, 178-193, et dans *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893; Cf. aussi la *Rev. de l'art chrétien*, 1862, p. 125. — [18] Act., XVII, 32; XXVI, 24; I Cor., XV, 12-21; II Tim., III, 18. — [19] S. Cyrille Hierosol., *Catech.*, XVIII, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1017; E. Le Blant, *D'un argument des premiers siècles contre le dogme de la résurrection*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1862. Voy. ACHAÏE, col. 338 sq. — [20] Tatien, 6, *P. G.*, t. VI, col. 818; Athénagore, *De resurrect.*, IV, *P. G.*, t. VI, col. 981; S. Irénée, *Adv. hær.*, V, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1128 sq.; Tertullien, *De carne Christi*, XV, *P. L.*, t. II, col. 779; S. Paulin de Nole, *Poem.* XXXV, vs. 270 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 682; Grégoire de Tours, *Historia Franc.*, X, 13, dans les *Monumenta Germaniæ* : B. Krusch, *Scriptores rerum merovingicarum*, in-4°, Hannoveræ, 1885, t. I, p. 419; *De gloria martyrum*, I, 95 dans B. Krusch, *loc. cit.*, t. I, p. 552, etc.

dont elle formait d'abord la substance? » Et saint Augustin, voyant que ces objections troublaient plusieurs fidèles, se plaignait avec amertume que leur foi fût infirme [1], il eût voulu que tous répondissent, avec leurs docteurs, qu'il n'y a pas de merveille plus grande à reconstruire qu'à créer [2]. C'était aussi l'enseignement de la liturgie [3].

Toute l'objection se résumait ainsi. Le corps et l'âme du chrétien sont l'objet d'une sentence dont ils doivent éprouver les effets sans être jamais séparés, mais, si le corps ne peut se réunir à l'âme parce qu'il a été détruit, celle-ci sera donc exclue à jamais de la béatitude céleste [4]. L'objection était d'une gravité dont nous ne pouvons nous rendre compte; un texte de Lactance, mis en lumière par Edm. Le Blant, nous aide à la mieux entendre : « Si le Seigneur a accepté, dit-il, le supplice de la mise en croix, c'est que son corps devait rester entier et que la mort, sous cette forme, ne mettait pas obstacle à sa résurrection [5]; » *ut integrum corpus ejus conservaretur, quum die tertio resurgere ab inferis oportebat.* On voit combien était juste la remarque d'Origène, d'après qui l'intelligence du mystère de la résurrection des corps exige une culture de l'esprit qui n'appartient qu'au petit nombre [6]. La difficulté aboutissait à des objections d'une simplicité enfantine et bien dignes des rustiques campagnards du temps de la décadence romaine. « Les enfants non venus à terme renaîtront-ils comme les autres? Sera-t-on tous de même taille, tous également maigres ou corpulents? Reviendra-t-on pour la vie éternelle avec ses imperfections physiques, ses cicatrices, comme le Christ sorti du tombeau avec les marques de ses plaies? Retrouverons-nous nos cheveux, en accomplissement de cette parole : *Capillus capitis vestri non peribit* [7]? » Les hérétiques venaient brouiller un peu plus des notions déjà difficiles à faire bien entendre. Théodore, évêque d'Égine, et Eutychès contribuèrent pour une large part à obscurcir les subtilités où les chrétiens orientaux s'enfonçaient de plus en plus [8]. Ces objections faites au dogme de la résurrection étaient si spécieuses que Tertullien [9] et saint Grégoire le Grand [10] avouent en avoir été touchés. Partout on retrouve la dispute préoccupant les évêques, saint Jean Chrysostome [11], Grégoire de Tours [12], et, bien plus tard, au XIe siècle, Jonas d'Orléans [13]. La principale objection était toujours tirée de la difficulté de reconstituer les éléments d'un corps anéanti [14]. Grégoire de Tours a laissé le très curieux récit d'une controverse qu'il engagea contre un prêtre gaulois infecté, dit-il, de l'hérésie sadducéenne.

« Des os réduits en poudre peuvent-ils donc recevoir de nouveau l'existence et former un homme vivant? disait le prêtre.

« — Certes, répondit Grégoire, nous croyons que Dieu ressuscitera sans peine le cadavre tombé en poudre et divisé par le vent sur la terre et les eaux.

« — Vous vous trompez, reprend l'incrédule, et vous soutenez une grande erreur avec de séduisantes paroles, lorsque vous dites que l'homme dévoré par les bêtes, englouti dans les flots, mangé par les poissons, dispersé par le courant des eaux, détruit par la putréfaction dans le sein de la terre, sera ressuscité un jour [15]. »

C'est le caractère commun à plusieurs objections faites à la religion chrétienne que, toujours réfutées, on les reproduit sans cesse presque sans aucun changement. On s'imagine parfois que, longtemps assoupies, ces thèses ne sont reprises qu'à de longs siècles d'intervalle; ceci n'est pas exact, ces objections subsistent, mais dans des documents où on ne les cherche pas avec assez d'insistance et assez d'habileté.

Chez certains chrétiens le manque de sépulture avait inspiré des craintes différentes et plus graves encore, car on avait adapté l'erreur païenne à une part de vérité incontestable, la rémunération des âmes dans le sein de Dieu. Il ne manquait pas de fidèles pour croire que la récompense promise était différée (voir LITURGIES FUNÉRAIRES) jusqu'à la consommation des siècles. C'est du moins ce qu'on peut conclure de textes comme celui-ci :

HIC DALMATA CR
ISTI MORTE REDEM
TVS QVIISCET IN PA
CE ET DIEM FVTVRI
IVDICII INTERCEDE
NTEBVS SANCTIS L
AETVS SPECTIT.

« Confiant dans l'intercession des saints, Dalmate [16], joyeux, attend le jugement futur. » Et l'on ne pouvait s'empêcher de songer que ce bonheur attendu était à la merci de la violation d'un tombeau.

Cette sorte de compénétration du sens chrétien et de données païennes dans un point particulier n'a rien qui puisse nous surprendre. S'il y eut alors une « question des classiques », elle était résolue dans l'esprit des contemporains avant d'avoir été posée. Les hommes de ce temps, nous parlons des fidèles, dont l'esprit avait été cultivé, étaient remplis de la culture profane et ne parvenaient qu'à grand'peine à s'en défaire. Certains n'y visaient pas [17], d'autres combattaient bruyamment ces réminiscences [18], dans l'ensemble on s'en accommodait [19]. Ce qui est beaucoup plus rare que ces récriminations, c'est la demande de ces pénitents d'Égypte qui souhaitent que leur corps soit sans sépulture, jeté dans les fleuves ou livré à la voracité des chiens et des loups [20]. C'était là un sort réservé aux derniers des hommes et dont nous trouvons la mention dans les inscriptions, mais toujours avec la forme de malédiction attachée à la non-sépulture :

[...] INSEPVL
TVS IACEAT NON RE
SVRGAT [...] [21]

[1] *De civ. Dei*, I, 35, *P. L.*, t. XLI, col. 46; A. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, in-8°, Paris, 1835, t. II, p. 105-106. — [2] Athénagore, *De resurrect.*, III, *P. G.*, t. VI, col. 981; Grégoire de Tours, *loc. cit.* — [3] Muratori, *Liturgia romana vetus tria Sacramentaria complectens*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 356. — [4] Tertullien, *Apolog.*, XLVIII, *P. L.*, t. I, col. 591; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXXIX, *In epist. I ad Cor.*, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 336. — [5] Lactance, *Instit. divin.*, IV, XXVI, *P. L.*, t. VI, col. 529. — [6] *Contr. Cels.*, l. V, 56, *P. G.*, t. XI, col. 1269. — [7] S. Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 12, *P. L.*, t. XLI, col. 775. Cf. *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, pars IV, c. XVIII (dans l'appendice des œuvres de S. Prosper d'Aquitaine), *P. L.*, t. LI, col. 850. — [8] Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, I, 95, dans B. Krusch, *loc. cit.*, t. I, p. 552; Bulteau, *Dialogues de saint Grégoire le Grand*, in-12, Paris, 1689, préf., p. LXXVII, etc. Cf. Procope, *Bell. persic.*, in-fol., Paris, 1661-1663, l. I, c. XII. — [9] Tertullien, *Apolog.*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 435. — [10] S. Grégoire le Grand, *Homil. in evang.*, II, XXVI, 12, *P. L.*, LXXVI, col. 1203. — [11] S. Jean Chrysostome, *Hom.*, IV, *In ep. I ad Cor.*, 6, *P. G.*, t. LXI, col. 38. — [12] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, X, 13, dans B. Krusch, *loc. cit.*, t. I, p. 419. — [13] Jonas Aurelianensis, *De inst. laic.*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CVI, col. 265. Cf. Samso, *Apologeticus*, l. II, præf., 4, dans Florez, *La España sagrada o theatro geographico-historico de la Iglesia de España*, in-4°, Madrid, 1747-1836, t. XI, p. 379. — [14] Tatien, *Adv. Græcos*, 6, *P. G.*, t. VI, col. 818. — [15] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, X, 13, dans B. Krusch, *loc. cit.*, t. I, p. 419. — [16] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 478. Cf. n. 462, 467, 468, 470 *b*. — [17] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, præf., dans B. Krusch, *loc. cit.*, t. I, p. 31. — [18] Jérôme, *Epist.*, XXII, *Ad Eustochium*, 30, *P. L.*, t. XXII, col. 416; Cassien, *Collatio*, XIV, c. XII, *P. L.*, t. XLIX, col. 974. — [19] G. Boissier, *La fin du paganisme*, in-8, Paris, 1891, passim; E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, in-8°, Paris, 1869, p. 174 sq. — [20] S. Jean Climaque, *Scal. grad.*, V, 22 et 28, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 764 sq. — [21] Bosio, *Roma sotterranea, opera post. compita e disposita da Giov. Severani da S. Severino*, in-fol., Roma, 1632, p. 436.

Ici, on le voit, il ne s'agit plus de l'impossibilité de reconstituer le corps dont les éléments ont été dispersés, mais seulement du détriment qui résulte pour l'homme par le fait du défaut de sépulture. On pourrait former un recueil d'une certaine étendue avec les seules inscriptions de cette classe. Rien n'était plus ordinaire dans l'antiquité que l'inhumation du défunt avec des armes, des bijoux, un mobilier funéraire destiné à fournir aux exigences de sa vie d'outre-tombe. Il en résulta une véritable corporation de « violateurs de tombeaux »[1], à l'adresse desquels on multiplia les menaces, voir ABERCIUS, col. 81, et les anathèmes. Voir ANATHÈME. Ces textes sont très connus, mais nous ne pouvons nous dispenser d'en citer quelques-uns; ils semblent menacer le criminel de la peine du talion :

.......SI QVIS HVNC SEPVLCHRVM VIOLAVE-RIT PARTEM HABEAT CVM IVDA TRADITOREM ET IN DIE IVDICII NON RESVRGAT......[2]

Cet emploi des exécrations dans le cas particulier de la violation des tombeaux est tellement général et tellement invétéré qu'il s'en présente des exemples sur toute l'étendue du monde romain depuis le V[e] siècle jusqu'au delà de la limite chronologique de cette dissertation. Les lois civiles et les lois ecclésiastiques ne purent rien contre ce débordement de colère[3]. Ces formules menaçantes étaient un emprunt à l'antiquité profane. Citons quelques exemples :

.....AD IFEROS NON RECIPIATVR[4]

ILLI·DEOS·IRATOS·QVOS·OMNIS·COLVNT[5]

QVI VIOLAVERIT SIVE IMMVTAVERIT DEOS SENTIAT IRATOS[6]

QVISQVIS EI LAESIT AVT NOCVIT SEVERAE INMERENTI DOMINE SOL TIBI COMMENDO TV INDICES EIVS MORTEM[7]

Cette formule prend un singulier développement chez les chrétiens (à cause, sans doute, de la croyance à la vie future dont le monde païen se formait une conception très différente).

si quis hunc sepulchrum violaverit] HABEAT PARTEM CVM GEZI[8]

.....HABEANT PARTĒ CVM IVDA[9]

CVM IVDA GEMITVS EXPERIETVR INOPS[10]

ABEAT INQVISITIONEM ANTE TRIBVNAL DEI[11]

ANTE TRIBVNAL D̄N̄Ī N̄R̄Ī[12]

ANTE TRIBVNAL AETERNI IVDICIS[13]

SET EII NATEMA[14]

IRAM D̄Ī INCVR·ET ANATHEMAT SE[15]

HABEAT ANATHEMA AD CCCXVIII PAT[16]

ЄD ABEAT ANATEMA A IVDA SI QVIS ALTERVM OMINE SVPER ME POSVERI ANATHЄMA ABЄAS DA TRICENTI DECE[*m et o*]CTO PATRIARCHЄ QVI CHANONЄS ЄSPOSVERVN ЄT DA S̄C̄Ā X̄P̄Ī QVATVOR ЄVGVAN[*g*]EIIA[17]

ANATHEMA SIT A·D·CCCLXXI[18]

.....SITES INCVRRAT IN TIPO SAFFIRE ET [*anani-*]AE QVI EVM LOCVM SINE PARENTIS APERVERIT[19]

QVI A HOC HOSSA REMOVIT ANATЄMA SIT[20]

AN ΔЄ ΘЄΛΗϹΗϹ ΦΟωϹ ΜΟΙ ΔΙΞΕ ϹΟΙ ΤΟ ΦωϹ Ο ΘЄ ΧΟΛΙΟΝ ΔωϹΗ[21]

Nous rapprocherons du témoignage de Jonas d'Orléans, cité plus haut, un dernier texte épigraphique, appartenant au X[e] siècle :

+PETRVS INDIGNV
S PRESBITER T̄T̄ PA
MATHII JOH̄IS ET PA
VLI DEP̄CHOR ŌMS V
5 T NVLLVS VIOLET
HV̄C SEPVLCRVM
ET QVI PRESVM̄SERI
T IN DIEM IVDICII
NON RESVRGAT[22]

Il est vrai, comme on en a fait la remarque[23], que ce texte peut se rapporter au Psaume I, 5 : *Ideo non resurgent impii in judicio,* que les Pères expliquent d'une manière conforme au dogme de la résurrection; en tous cas le texte de Lactance et celui du prêtre dont parle Grégoire de Tours ne peuvent supporter une autre explication que celle qui en a été donnée.

Un mot des plus fréquents de l'épigraphie chrétienne est celui de DOMVS AETERNA que les gentils inscrivaient sur les tombeaux. C'est un nouveau témoignage de la lutte doctrinale livrée entre les deux cultes sur cette question de la résurrection des corps. Nous trouvons deux textes, l'un païen, l'autre chrétien, qui commentent fort bien les formules susdites. Le *titulus* païen se termine par ces mots : DOMVS·AETERNA·EST. HIC·SVM·SITVS·HIC·ERO·SEMPER[24], tandis que le *titulus* chrétien a remplacé le mot *depositio* par ceux-ci : TEMPORALIS TIBI DATA REQVETIO[25]. Nos pères s'y prirent d'une autre manière encore pour obtenir le respect de leur sépulture. Par une fiction légale assez singulière, ils réglaient d'avance la solution d'un

[1] S. Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 99-130. — [2] A. Gori, *Inscriptiones antiquæ græcæ et romanæ, quæ exstant in Etruriæ urbibus*, 3 vol. in-4°, Florentiæ, 1727, 1734, 1743, t. III, p. 105. — [3] A. Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734, p. 34. — [4] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni, 1685, p. 23. — [5] J. Gruter, *Corpus inscriptionum ex recensione et cum annotationibus Grævii*, in-fol., Amstelodami, 1707, p. DCCCXXVI, n. 7. — [6] O. Jahn, *Specimen epigraphicum in memoriam Kellermanni*, in-8°, Leipzig, 1842, p. 28, 68. — [7] F. de' Ficoroni, *La bolla d'oro, de' fanciulli nobili romani, e quella de' libertini ed altre singularita spettanti a' mausolei nuovamente scoperti, spiegate e divise in due parti*, in-4°, Roma, 1732, p. 38. — [8] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earumdem collectionibus hactenus prætermissarum*, in-fol., Mediolani, 1739-1742, p. MDCCCXCIX, n. 7. — [9] Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis*, edidit Gorius, in-fol., Florentiæ, 1731, class. XX, n. 27. — [10] Doni, *loc. cit.*, class. XX, n. 55. — [11] J. Gruter, *Corp. inscript.*, p. MLXII, n. 1. — [12] Muratori, *Thes. veter. inscr.*, p. MDCCCCLXVIII, n. 4. — [13] *Id., ibid.*, p. CCCCXXIX, n. 2. — [14] Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte discorso*, in-4°, Torino, 1849, p. 55. — [15] Gazzera, *loc. cit.*, p. 47. — [16] Muratori, *Thes. veter. inscr.*, p. MDCCCCLV, n. 1. — [17] Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, in-4°, Romæ, 1758, p. 53 sq. — [18] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 359. — [19] A. Lupi, *loc. cit.*, p. 24. — [20] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 13. — [21] Raoul Rochette, *Deuxième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Pierres sépulcrales envisagées sous le double rapport des formules et des symboles funéraires*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1838, t. XIII, p. 228. Voy. encore Oderici, *Sylloge veterum inscriptionum*, in-4°, Romæ, 1765, p. 256; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 515, 568; E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, gr. in-4°, Berolini, 1871, n. 29; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*. in-4°, Romæ, 1831, t. V, *Inscriptiones christianæ*, p. 411, n. 8. — [22] Oderici, *Sylloge veterum inscriptionum*, p. 352. — [23] E. Le Blant, *D'un argument des premiers siècles de notre ère contre le dogme de la résurrection*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1862, p. 124, note. — [24] Olivieri, *Marmora pisaurensia notis illustrata*, in-fol., Pisauri, 1738, p. 33. Cf. A. Audollent, *Sur un groupe d'inscr. de Pomaria* (Tlemcen), dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, t. XII, suppl., 1892, p. 127-135; Sauvage, dans le *Bull. de la soc. des antiq. de France*, 1879, p. 120-123. — [25] Marini, *Atti e mon. de' fr. Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 266.

cas hypothétique et leur décision était valable, nous parlons de la fixation d'amendes imposées à ceux qui détruiraient la tombe. Il y a dans cet usage l'indice de la persistance des idées antiques sur le sort des ombres misérables qui errent sur les bords du Styx[1]; et comme tous les usages antiques qui ne sont pas manifestement contraires à la foi ou à la morale, nous les voyons subsister pendant un temps plus ou moins long dans le christianisme. Un pays nous fournit ce que Rome même ne peut nous offrir, une série de tombeaux chrétiens, antérieurs à Dioclétien, élevés à ciel ouvert. La Phrygie présente donc les exemples suivants :

Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ κ.τ.λ.[2], Hiéropolis, fin du IIe siècle;

δώσει εἰς τὸ ταμεῖον...[3]. Apamée Cibotos, en l'année 256;

θήσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ...[4], Apamée Cibotos;

δώσει εἰς τὸν φίσκον...[5], Apamée Cibotos, en l'année 247;

εἰσοίσει εἰς τὴν Εὐμενέων βουλὴν προστίμου χάριν [δηνάρια....][6], Euménie;

θήσει εἰς τὸ ἱερώτατον ταμεῖον[7], Apamée Cibotos:

θήσει ἰς τὸ ταμεῖον προστείμου δηνάρια φ'[8], Euménie.

La *mulcta sepulcralis* avait donc un effet juridique. Le juge la prenait pour base d'évaluation au cas de la violation de sépulture, car la loi prescrivait d'apprécier la gravité de l'outrage, le dommage causé au sépulcre, l'audace du profanateur, le profit qu'il a retiré de son crime[9]. Sanctionnée par l'autorité du préteur, la volonté du mort devenait donc ainsi loi pénale.

Trois fragments d'épitaphe trouvés à Platée (Béotie) nous offrent une mention d'un état d'esprit analogue qu'il importe de signaler à cause du tour général de la composition. Cette petite pièce, dont la langue et la métrique sont d'ailleurs déplorables, offre d'incontestables réminiscences homériques qui s'expliquent aisément par des emprunts à un formulaire de lapicide, mais qui ne laissent pas de montrer à quelle source on a pu prendre les expressions τις σύλησεν, τις ὤλεσεν qui rappellent la forme même des imprécations païennes contre les violateurs de sépultures :

a) Τῆσδε πάτρης τάφος ὅσδε φιλόζενον ἐντὸς ἐέργ(ε),
   χρυσῆν Σκεπτιανήν, κρ(ε)ίσσονα Ἀλκινόου·
μὴ λάθῃς μογέων, εἴπερ ἀν[οῖ]ξ[αι] χρ(ε)ία κατεπ(ε)ίγει,
ἀλλ' ενπρο[σθ]εν ἄν[οι]ξον, ὅθεν θύρα σήματι τῷδε.

b) [Εἴ τ]ις βούλεται ἀν[οῖ]ξ[αι], μή[τι]ς ἐπάνωθεν ἀ[νοίξῃ,]
   σῆμα γὰρ οὕτω τέτυκτ[αι], πρόσθεν ἀν[οι]γόμε[νον].

c) Τίς Πλάταιαν σύλησε(ν); τίς ὤλεσεν ὅρμον ἁ[π]άντω[ν]
   Σκεπτιανὴν πλ[ουσί]α[ν], φιλόξεινον καὶ φιλόχριστο[ν],
οὕνεκεν ἐν παραδ(ε)ίσῳ σὺν ἀθανάτοις λάχε κλῆρο[ν]
   αὐτῇ καὶ πό[σει, ὅς τ]ό[νδ]ε υ-υ τάφον
ἐσ[λ]ὸς [.........πολύδ]ωρος, φιλό[πτ]ολις.....[10].

« ...Si l'on ravage, si l'on détruit Platée (que l'on respecte le tombeau de?) la riche Sceptiané, la femme hospitalière, aimée du Christ, qui a obtenu le paradis avec les immortels... »

III. Les saints protecteurs. — Le souci de se donner un protecteur pour l'éventualité toujours menaçante d'être rejeté de son tombeau fut peut-être le mobile principal qui contribua à l'expansion d'une coutume dans laquelle il faut voir chez les uns un calcul pour se procurer une sauvegarde, chez d'autres un acte de piété fervente et désintéressée. On parlera ailleurs de ce qui a trait aux cimetières (voir Cimetière), et des différents modes d'inhumation pour les fidèles, il ne sera question ici que de l'usage qu'eurent nos pères de faire placer leur sépulture à proximité des corps saints et des martyrs. Deux documents nous apprennent le motif de cette recherche, nous les rapprochons l'un de l'autre parce qu'on ne peut douter que celui de Trèves ne soit inspiré *ad verbum* par celui de Turin.

Et in corpore nos viventes custodiunt [*martyres*] *et de corpore recedentes excipiunt, hic ne peccatorum nos labes adsumat, ibi ne inferni horror invadat. Nam ideo hoc a majoribus provisum est ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus,* ut dum illos Tartarus metuit, nos pœna non tangat, *dum illis Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat*[11].

VRSINIANO SVBDIACONO SVB HOC TVMVLO [OSSA
QVIESCVNT ❦ QVI MERVIT SANCTORVM SO-[CIARI SEPVLCRI (*s*)
QVEM NEC TARTARUS FVRENS NEC PŒNA [SÆVA NOCEBI (*t*)
HVNC TITVLVM POSVIT LVPVLA DVLCISSIMA [CONIVX
·R·V·K·D· VIXIT ANNIS·XXXIII[12]



Saint Ambroise exprime une semblable confiance : *Habeo plane pignus meum, quod nulla mihi peregrinatio possit avellere; habeo quas complectar reliquias; habeo tumulum quem corpore tegam, habeo sepulcrum super quod jaceam; et commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa quiescam*[13].

On trouve la preuve d'une préoccupation analogue dans d'autres sépultures célèbres. Avitus fut enterré à Brioude, aux pieds de saint Julien[14], sainte Eustelle, tout proche du tombeau de saint Eutrope[15].

La plus illustre des sépultures en ce genre fut celle de sainte Paule appliquée à la crèche de Bethléhem[16] et qui rappelle une épitaphe que nous croyons pouvoir attribuer au IIIe siècle :

SOLVS DEVS ANIMAM TVAM
DEFENDAD ALEXANDRE[17]

[1] F. Cumont, *Les inscript. chrét. de l'Asie Mineure,* dans les *Mélanges de l'École française de Rome,* 1895, p. 267, 268. Cf. E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine,* in-8°, Paris, 1890, p. 52; C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis,* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 52; Otto Hirschfeld, *Zur Gesch. des Christenthums in Lugdunum vor Constantin,* dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1895, p. 20, n. 2; G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani,* in-4°, Roma, 1785, p. 73-77; *Cod. Theod.,* l. IX, tit. XVII, 1 et 4, S. Maffei, *Museum Veronense,* p. 364, n. 1; J. Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio,* in-8°, Turici, 1828-1856, n. 4393, 4432; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1702, t. I, p. 309; t. II, p. 175, 190, 253, etc. Voir Abercius, col. 66. — [2] L. Duchesne, dans les *Mélanges de l'École française de Rome,* in-8°, Rome, 1895, p. 157, 168. — [3] *Bulletin de corresp. hellénique,* t. XVII, p. 248. — [4] *Revue des études grecques,* t. II, p. 36. — [5] *Ibid.,* t. II, p. 35. — [6] Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure,* gr. in-4°, Paris, t. III, n. 740. — [7] *Corpus inscript. græcar.,* n. 3963. — [8] *Journal of hellenic studies,* t. IV, p. 400. — [9] *Cod. Theod.,* l. IX, tit. XIX, *De sepulchro violato,* § 8. Cf. Daniel Lacombe, *Le droit funéraire à Rome,* in-8°, Paris, 1886, p. 190-210. — [10] G. Dittenberger, *Inscript. græcæ,* dans *Corp. inscr. græc.,* Berolini, 1892, t. I, n. 1686-1688. Cf. F. Decharme, *Inscript. ined. de Beotie,* dans les *Archiv. des miss. scientif.,* 2e série, t. III, p. 507, n. 15. — [11] Maxime de Turin, *Homil.,* LXXXI, *In nat. SS. Taurinorum mem., P. L.,* t. LVII, col. 427, 428. — [12] E. Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule,* n. 293. — [13] S. Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri, P. L.,* t. XVI, col. 1352. — [14] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.,* II, 11, dans les *Monum. Germaniæ,* t. I, B. Krusch, *Script. rerum merovingicarum,* in-4°, Hannoveræ, 1885, p. 79. — [15] *Acta sanct.,* april. t. III, p. 735. — [16] S. Jérôme, *Vita Paulæ,* dans *Acta sanct.,* januar. t. III, col. 337. — [17] Perret, *Les catacombes de Rome : architecture, peintures murales, inscriptions, figures et symboles de pierres sepulcrales, etc., des cimetières des premiers chrétiens,* in-fol., Paris, 1852-1856, t. V, pl. LXXV.

Une épitaphe de la Viennoise, de l'année 515, servira à la fois de texte et de commentaire à la coutume que nous étudions, tellement elle est catégorique :

PANTAGATVS FRAGILEM VITAE CVM LINQVERIT [VSVM
MALLVIT HIC PROPRIAE CORPVS COMMITTERE [TERRAE
QVAM PRECIBVS QVAESISSE SOLVM·SI MAGNA [PATRONIS
MARTYRIBVS QVAERENDA QVIES·SANCTISSIMVS [ECCE
CVM SOCIIS PARIBVSQVE SVIS VINCENTIVS [AMBIT
HOS ADITOS·SERVATQVE DOMVM DOMINVMQVE [TVETVR
A TENEBRIS·LVMEN PRAEBENS DE LVMINE [VERO

« ...Panthagathus, en quittant cette fragile existence, n'a pas voulu solliciter un lieu de sépulture; il a confié son corps à cette terre qui lui appartient. C'est sous la protection des martyrs qu'il faut chercher un repos éternel; le très saint Vincent, les saints ses compagnons et ses égaux, veillent sur cette enceinte; ils gardent l'édifice et repoussent les ténèbres en répandant un rayon de vraie lumière [1]. »

Dès le temps des persécutions, la pensée de l'ensevelissement auprès des saints commence à se faire jour. En Afrique, une nécropole chrétienne se forma autour de la tombe de saint Cyprien, au bord de la route de Mappala [2]. Saint Ambroise composa l'épitaphe qui devait marquer la sépulture de son frère Satyre dans la crypte et à gauche du martyr saint Nazaire :

VRANIO SATYRO SVPREMVM FRATER HONOREM
MARTYRIS AD LAEVAM DETVLIT AMBROSIVS
HAEC MERITI MERCES AT SACRI SANGVINIS [HVMOR
FINITIMAS PENETRANS ABLVAT EXVVIAS [3]

Saint Paulin fit transporter le corps de son jeune fils, Celsus, près des martyrs de Complute (Alcala, en Espagne).

Quem Complutensi mandavimus in urbe, propinquis
Conjunctum tumuli fœdere martyribus,
Ut de vicino sanctorum sanguine ducat,
Qui nostras illo purget sanguine animas [4] !

« Nous l'avons envoyé dans la ville de Complute, pour qu'il y soit associé aux martyrs par l'alliance du tombeau, afin que dans le voisinage du sang des saints, il puise cette vertu qui purifie nos âmes comme le feu. »

Saint Grégoire de Nazianze composa un grand nombre d'*Epigrammata* de style épigraphique [5] ; nous rappellerons ceux qu'il consacra à ses parents, Grégoire de Sasime et Nonne.

a) Γείτονες εὐμενέοιτε, καὶ ἐν κόλποισι δέχοιθε
Μάρτυρες ὑμετέροις αἷμα τὸ Γρηγορίου.

« Martyrs qui êtes tout proche, soyez favorables et recevez dans votre sein les parents de Grégoire. »

(b Ψυχὴ μὲν πτερόεσσα πρὸς οὐρανὸν ἤλυθε Νόννης,
Σῶμα δ'ἄρ', ἐκ νηοῦ Μάρτυσι παρθέμεθα.
Μάρτυρες ἀλλ' ὑπόδεχθε θύος μέγα, τὴν πολύμοχθον
Σάρκα, καὶ ὑμετέροις αἵμασιν ἑσπομένην.

« L'âme de Nonna s'est envolée vers le ciel et nous apportons son corps dans le voisinage des martyrs. Daignez recevoir cette illustre oblation, ô martyrs, ce corps exténué et associé à votre sang. »

Ce qui s'était produit à Carthage, dans une *arca* à ciel ouvert, autour du tombeau de saint Cyprien, se produisait ailleurs, dans les catacombes et dans les églises. Une épitaphe récemment découverte en Afrique, à Aïn el Bab, en témoigne :

...]hENOVAI[...
...]DEDERAT DATVS[...
...]NS AD SANCTOS[...
...]POS·VIXIT·M·X·V[...
...]VII

Cette dévotion intempestive a amené la destruction de plusieurs fresques par suite des entaillements pratiqués pour se procurer un *loculus* [6] (fig. 93). Par une sorte d'émulation enfantine, c'était à qui serait placé le plus près de la tombe vénérée. A mesure que l'on s'en rapproche les sépultures s'accumulent [7]; le même fait s'observe à l'égard de l'autel, qui, on le sait, renfermait toujours quelques reliques des saints [8]. Parfois, dans le chœur, les tombes des fidèles s'étagent sur deux ou trois rangs [9] (fig. 94), fait qu'il importe de noter, puisqu'il montre l'ardeur de cette dévotion, assez puissante pour faire surmonter les préjugés antiques sur la superposition des cadavres. Les épitaphes et les écrits contemporains fournissent de nombreux exemples : FINITIMAS EXVVIAS [10]. — PENITVS CONFINE SEPVLCRO [11] — *Supra sancti corporis ossa* [12] — *Juxta specum Domini* [13] — *Juxta corpus sanctum* [14] — *Ad pedes martyris* [15]. Parfois même les fidèles firent construire des églises pour y être ensevelis [16].

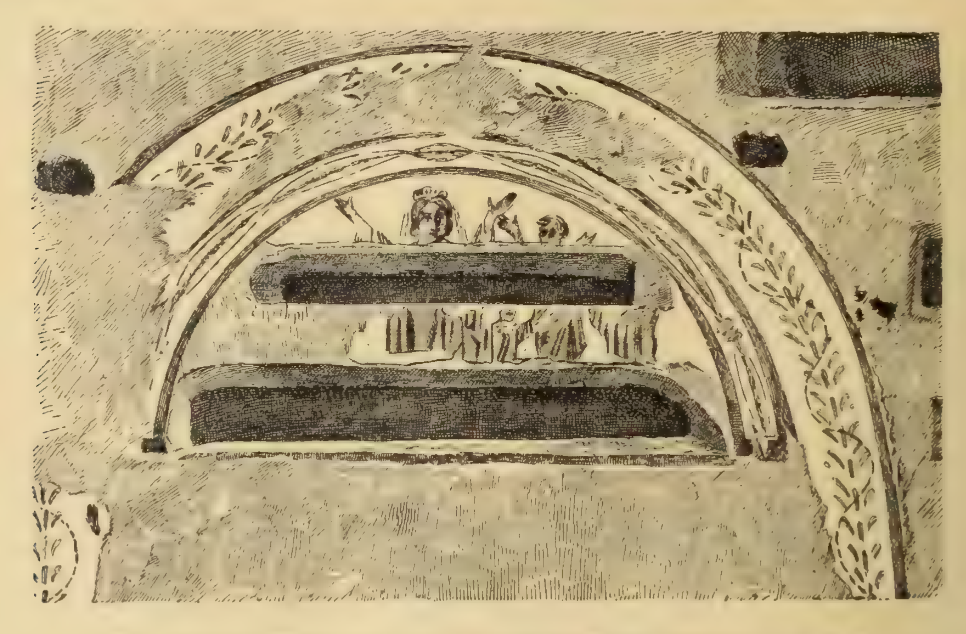
Ce serait sortir des limites d'une dissertation que d'étudier les plans des cimetières souterrains, la date de leurs développements coïncidant avec la déposition dans telle région d'un martyr illustre, et de continuer ce travail minutieux sur les agglomérations cimétériales postérieures à la paix de l'Église. Ces recherches, sur lesquelles nous reviendrons, ne pourront manquer d'éclairer les plus anciens « communs » liturgiques, ceux des martyrs et des apôtres, en localisant par régions les formules épigraphiques, témoins d'une liturgie dont ils sont pour nous les trop rares incunables. L'histoire du culte des saints trouvera aussi dans cette étude les éclaircissements qu'une enquête longue et exacte peut seule fournir.

[1] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 492. — [2] C.-A. Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, p. 47. Cf. *Act. S. Maximiliani*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 311. — [3] Gruter, *loc. cit.*, p. MCLXVII, n. 2; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., 1888, t. II, p. 162, n. 5; *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 5; 1875, p. 24. — [4] S. Paulin, *Poem.*, XXV, vs. 605 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 689. — [5] Muratori, *Anecdota græca, quæ ex mss. codd. nunc primum eruit, latino donat notis et disquisitionibus auget*, in-4°, Patavii, 1709, p. 44, 61, 91; R. Cagnat, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1891, p. 523, n. 118. — [6] Cf. les planches de Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632; De Rossi, *Roma sotterr.*, pl., et *Bull. di arch. crist., passim*, et 1863, p. 2. — [7] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 432, note 1, et n. 293, 354, 492. — [8] E. Le Blant, *loc. cit.*, t. I, p. 432, note 1; t. II, p. 581, et le *Bulletin monumental*, t. XXII, p. 591. — [9] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 581. — [10] J. Gruter, *Corpus*, p. MCLXVII, n. 2. — [11] *Ibid.*, p. MCLXVII, n. 14. — [12] S. Ambroise, *De excessu Satyri*, *P. L.*, t. XVI, p. 1352. — [13] S. Jérôme, *Vita Paulæ*, dans *Acta sanct.*, januar. t. III, col. 337. — [14] Baronius, *Annales*, anno 278, § 3, p. 261. — [15] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 11, dans les *Monumenta Germaniæ*, B. Krusch, *loc. cit.*, p. 79. — [16] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 227, 607. Cf. pour l'inscription de Ratisbonne : Ebner, *Die ältesten Denkmäler der Christenthums in Regensburg*, dans la *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 153-179, pl. IX; J. Becker, dans les *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, t. XXVI, p. 168-170; *Analecta bollandiana*, 1895, t. XIV, p. 211; Fabretti, *Inscriptiones domesticæ*, cl. X, n. 478; *Bullettino archeologico napolitano*, in-4°, Napoli, juin-juill. 1853, p. 15.

Mentions épigraphiques de la *tumulatio ad sanctos*.

§ I. Rome.

IN CRVPTA NOBA RETRO SANCTVS [1]
DVLCIS ANIMA MANET HIC POLOCRONI IN LOCO SANCTO [2]
AD SANCTVM PETRVM APOSTOLVM [3]
PARAVERVNT SIBI LOCVM AT IPPOLITV [4]
LVCIVS VRBANVS HVIC (*sanctæ Cæciliæ*) PONTIFICES SOCIANTVR [5]
SERPENTIVS EMIT LOC[*u*]M... AD SANCTVM C[*o*]RNELIVM [6]
in hoc sancto ET RELIGIOSO LOCO POSITA EST LICINIA [17]
SANCTORVMQVE CVPIS CARA REQVIESCERE TERRA [18]
MARTYRIS AD FRONTEM RECVBENT QVAE MEMBRA SEPVLCRO [19]
AVXILIANTE LOCO NAZARIVS.... BEATI LATERIBVS TVTVM REDDVNT [20]
SANCTORVM GREMIIS COMMENDAT MARIA CORPVS [21]
REQVIESCVNT MEMBRA SACRATO PRO MERITIS DEVOTA LOCO [22]



93. — Tombeaux taillés dans une fresque. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 6.

HVIC SANCTO LOCO SEPVLTVS [7]
GAVDIOSA DEPOSITA IN BASILICA DOMINI FELICIS [8]
intra tua] SANCTE POSVERVNT LIMINA MARTYR [9]
ELEGI SANCTI IANITOR ESSE LOCI [10]
ΚΑΤΕΘΑΙΜΗΝ ΙϹ ΤΟ ΑΓΕΙΟΝ ΜΑΡΤΥΡΙΝ [11]
ΕΝΘΑΔΕ ΠΑΥΛΕΙΝΑ ΚΕΙΤΑ ΜΑΚΑΡΩΝ ΕΝΙ ΧΩΡΩ [12]

§ II. Hors de Rome, en Italie.

LOCVM..... IN ORATORIV SANCTI ALEXANDRI [13]
CVIVS CORPVS PRO FORIBVS MARTYRORVM CVM LOCVLO SVO [14]
TALE SEPVLCHRVM SANCTA BEATORVM MERITO VICINIA PRAESTAT [15]
I·HOC·SANCTORVM·LOCO·REQVIESCIT PISINIO [16]

§ III. En Gaule :

SANCTIS QVAE SOCIATA IACET [23]
QVI MERVIT SANCTORVM SOCIARI SEPVLCRI[*s*] [24]
QVIESCENTI IN PACE MART[*y*]RIBVS SOCIATAE [25]
SOCI[*at*]A M[*artyribu*]S [26]
POSITV EST AD SANCTOS [27]
SANCTIS.... SOCIANDE PATRONIS [28]
ANTE PEDES MARTINI [29]
AD SANCTVM MARTYRE [30]

§ IV. En Espagne :

MALVI ABERE SACRVM LOCVM [31]

§ V. En Dalmatie :

On ne rencontre qu'à Salone [32], en Dalmatie, et en exemplaire unique, une mention qui constitue une sorte

[1] M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 58. — [2] *Ibid.*, p. 58. — [3] P. Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 204. — [4] G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianismo designati ed illustrati*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 150. — [5] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 46, n. 1. — [6] De Rossi, *Roma sott.*, t. I, pl. XXVIII, n. 2. — [7] G. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, t. II, p. 505. — [8] P. Aringhi, *loc. cit.*, t. I, p. 214. — [9] De Rossi, *Bulletin d'arch. chrét.*, 1875, p. 30, éd. française. — [10] De Rossi, *Bullettino*, 1864, p. 33. — [11] A. Lupi, *Epitaph. Sever. mart.*, p. 34. — [12] Aringhi, *loc. cit.*, t. I, p. 122-123. — [13] A Tibur : Lupi, *Epit. Sev. mart.*, p. 24. — [14] A Catane : Muratori, *Nov. thes. inscr.*, p. MCMXVI, n. 4. — [15] A Aquilée : Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1678. — [16] A Aquilée : Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1698. — [17] A Vérone : Maffei, *Museum Veron.*, p. CLXXIX. — [18] A Milan : Gruter, *Corpus*, p. MLV, n. 6. — [19] A Milan : Gruter, *loc. cit.*, p. MLV, n. 6. — [20] A Verceil : Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte*, p. 110. — [21] A Verceil : *Ibid.*, p. 97. — [22] A Verceil : *Ibid.*, p. 98. — [23] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 472. — [24] *Ibid.*, t. I, p. 472. — [25] *Ibid.*, p. 473. — [26] *Ibid.*, p. 471. — [27] *Ibid.*, n. 41. — [28] *Ibid.*, n. 557. — [29] *Ibid.*, n. 184. — [30] *Ibid.*, n. 528. — [31] Hubner, *Inscr. Hisp. christ.*, in-4°, Berolini, 1871, n. 158. — [32] Bulic, dans le *Bull. di arch. e storia dalmata*, in-8°, Spalato, 1884, t. VII, p. 114, n. 55, cf. p. 148; *Catal.*, p. 273, n. 49; Jelic, dans la *Röm. Quartalsch. fur christl. Alterthumskunde*, in-8°, Rom., 1891, t. V, p. 25, not. 4. De Rossi, dans le *Bull. di arch. e storia dalmata*, t. VIII, p. 185. *Corp. inscr. lat.*, t. III, suppl., n. 9540.

de petit raffinement dans l'ordre d'idées que nous étudions :

ARCELLAM
MIHI CONDEDI· AD MEDIANVS
MARTYRES

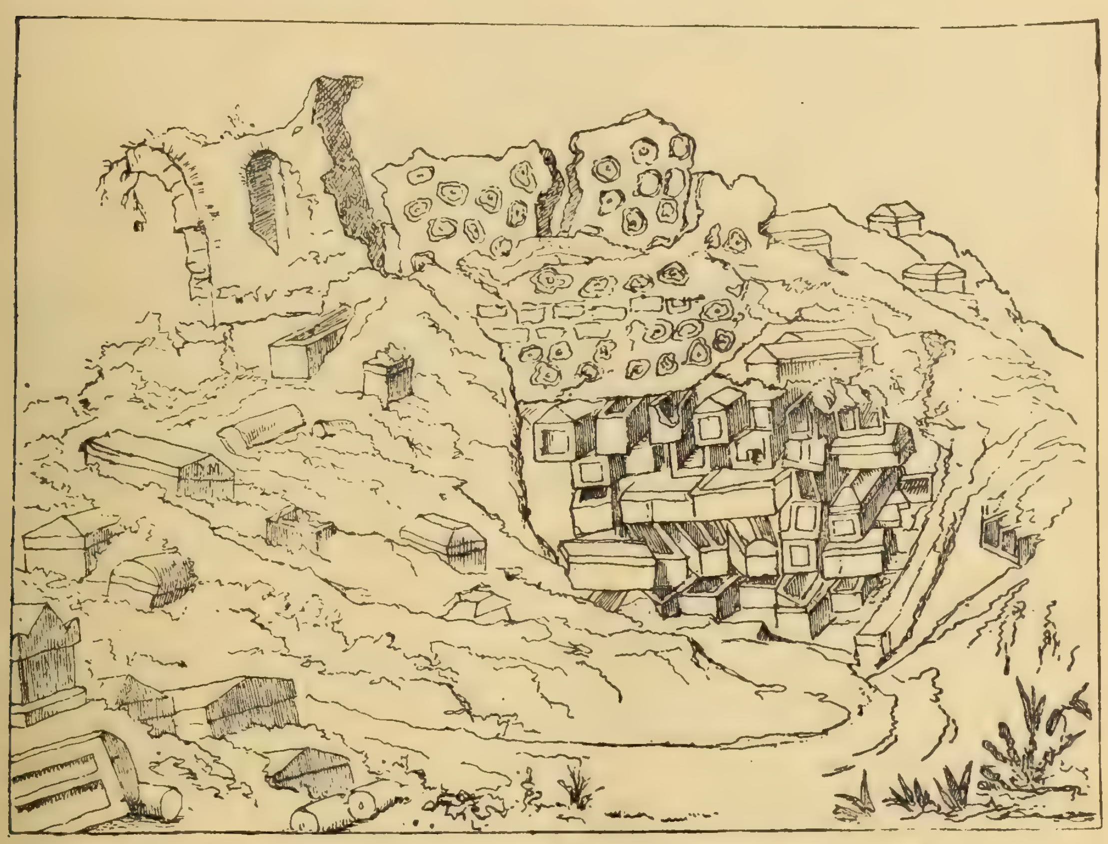
qu'il faut lire : *arculam mihi condidi ad medianos martyres.* C'est une demande d'ensevelissement, non dans une région quelconque de l'église, mais dans la partie centrale, dans l'abside qui marque le milieu de l'édifice la partie où se trouvaient déposées les reliques les plus illustres.

Enfin une autre inscription découverte il y a peu d'années, dans la même ville, achève de nous faire voir la popularité dans tout le monde romain d'une croyance si consolante et nous révèle, en même temps qu'une belle formule : *martyribus adscita,* un *titulus* important pour les fastes proconsulaires de l'Afrique. Constantius mourut le 6 juillet 375 et Honoria sa femme, le 26 mars.

DEPOSI TVS CONSTANT
IVS V· C EX PROCONSVL
E AFRICAE DIE PRID NO
NIVL POST CONS·DNGRA
TIANI AVG· III ET E
QVITI VC

Depositus Constantius v(ir) c(larissimus), ex proconsule Africæ, die pridie non(as) Jul(ias) post cons(ulatum) d(omini) n(ostri) Gratiani Aug(usti) III et Equiti(i) v(iri) c(larissimi).

CONSTANTI CONIVX PARVORVM
MATER HONORIA DVLCIBVS
EXIMIE CARISSIMA SEMPER ET VNA
CONPLES TERDENOS QVAE VITAM
VIXERIT ANNOS MARTYRIBVS
ADSCITA CLVET CVL PARVVLA CON
TRA RAPTA PRIVS PRAESTAT TVMV
LI CONSORTIA DVLCIS
DEPOSITA VII KAL APRILES



94. — Cercueils superposés. D'après E. Le Blant, *Études sur les sarcophages d'Arles,* pl. 36.

Constanti(i) conjux parvorum mater Honoria,
Dulcibus eximie carissima semper et una,
Comples ter denos quæ vitam vixerit annos.
Martyribus adscita cluet, cu[i] parvula contra
Rapta prius præstat tumuli consortia dulcis
Deposita VII kalendas apriles [1].

La plupart de ces inscriptions sont postérieures à la paix de l'Église, époque à laquelle le goût de l'ensevelissement auprès des corps saints se développa beaucoup à cause des facilités qu'offraient les nécropoles nouvelles. Comme il semble que tout ce qui touche au christianisme de l'empereur Constantin doive garder quelque air d'incertitude, Eusèbe et saint Chrysostome sont en contradiction au sujet de la sépulture de ce

[1] *Bull. di arch. e stor. dalmata,* 1884, t. VII, p. 84, n. 6; Héron de Villefosse, dans *Bullet. trimest. des antiq. africaines,* 1884, p. 357, n. 619. Dans le titulus les deux inscriptions sont en regard l'une de l'autre. Voy. encore une inscription de Tanagre en Béotie, Ve-VIe siècle, publiée par L. Duchesne, *Inscription chrétienne de Tanagre,* dans le *Bull. de corresp. hellénique,* 1879, t. III, p. 144.

,rince qui voulut, dit Eusèbe [1], être enseveli à Constantinople au milieu des douze monuments qu'il avait fait élever aux saints apôtres, ne doutant pas qu'il n'en reçût un grand secours. Saint Chrysostome [2] dit de son côté que le tombeau était placé dans le vestibule de la basilique, ce que le savant Valois explique d'une translation du corps dans le portique construit postérieurement, opérée par l'ordre de quelqu'un de ses successeurs.

L'usage que nous étudions se pratiqua fort au delà de l'époque qui marque la limite de ce travail. Un diplôme de Clovis (653) contient la mention suivante : *in quo eciam loco genetores nostri Domnus Dagoberthus et*



65. — Graffite sur une dalle trouvée dans le cimetière ostrien. D'après le *Bullettino di archeologia cristiana,* 1880, pl. 3.

Domna Nanthechildis videntur requiescere ut per intercessionem Sanctorum illorum in cœlesti Regno cum omnibus Sanctis mereant particepari et vitam æternam percipere [3]. Les personnages visés ici sont le pseudo-aréopagite et ses compagnons, patrons de Paris [4]. On trouve des documents portant des mentions analogues dans un grand nombre de chroniques anciennes [5].

Un examen trop rapide des formules que nous venons de transcrire laisserait penser qu'il n'existe entre elles que des variantes sans importance. Plusieurs touchent cependant à une doctrine chère à l'antiquité chrétienne, celle du secours que l'âme recevait des saints lors de sa comparution devant Dieu [6]. Il nous reste de cette croyance plusieurs monuments remarquables. Nous avons parlé ailleurs d'un *graffito* représentant un défunt entre ses deux protecteurs [7], on peut en rapprocher le groupe de la Vierge dans le sarcophage d'Adelphia. Voir Adelphia. Nous citerons ici l'inscription célèbre de Cynegius (probablement composée par saint Paulin de Nole) [8], dont la sépulture fut l'occasion du traité de saint Augustin : *De cura gerenda pro mortuis.* Un fragment en a été retrouvé dans le cimetière de Cimitile, à Nole [9] :

exegit v[ITAM FLORENTE CINEGIVS AEVO
et lætu]S SANCTA PLACIDAE REQVIESCIT IN [AVLA
illum nu]NC FELICIS HABET DOMVS ALMA BEATI
atque ita per lo]N[*g*]OS SVSCEPTVM POSSIDET [ANNOS
patronus pl]ACITO LAETATVR IN HOSPITE FELIX
sic protec]TVS ERIT IVVENIS SVB IVDICE [CHRISTO
cum tuba terri] .BILIS SONITV CONCVSSERIT [ORBEM
humanæque ani]MAE RVRSVM IN SVA VASA [REDIBVNT
felici merito] HIC SOCIABITVR ANTE TRI [*bunal*
interea] IN GREMIO ABRAHAM[*cum pace quiescit*

D'autres textes confirment cette doctrine :

A Verceil [10] :

IN $\overline{\text{XPO}}$ VIVENS AVXILIANTE LOCO [BEATI
NA[z]ARIVS NAMQVE PARITER VICTORQVE
LATERIBVS TVTVM REDDVNT MERITISQVE [CORONANT
O FELIX GEMINO MERVIT QVI MARTYRE DVCI
AD DEVM MELIOR[*e*] VIA REQVIEMQVE MERERI

A Rome [11] :

PRO VITAE SVAE
tes]TIMONIVM SANCTI MARTYRES
APVD DEVM ET ☧
ERVNT ADVOCATI

Enfin, quelques inscriptions étendent cette protection au corps et à l'âme :

MARTYRIBVS DOMINI ANIMAM CORPVSQVE TVENDO [12]

COMMENDANS SANCTIS ANIMAM CORPVSQVE FOVENDVM [13]

Peut-être y a-t-il ici un dernier écho des polémiques sur la résurrection des corps. Nos pères ne comptaient pas

[1] Eusèbe, *Vita Constantini,* l. IV, c. LX, *P. G.,* t. XX, col. 1209. — [2] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXVI, *In epist. II ad Corinth.*, *P. G.*, t. LXI, col. 575. — [3] G. Marini, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati,* in-fol., Roma, 1805, p. 99. — [4] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 201. — [5] L. d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 359, 476, et t. III, p. 303, le testament de Perpétuus (qui est apocryphe). — [6] Cf. H. Rosweyde, note de la page 847 à l'édition de S. Paulin, Antw., 1622; P. de Goussainville, *Vindiciæ dialogorum S. Gregorii papæ*, in-12, Paris, 1705. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. III. — [8] G. Marini, *loc. cit.*, p. 244. — [9] Mommsen, *Inscript. reg. Neapol. latinæ*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 2075; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1370. Les suppléments sont de J.-B. De Rossi. — [10] Bruzza, *Iscriz. antiche Vercellesi*, in-8°, Romæ, 1872, p. 319, n. 135; Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6739. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 34. — [12] Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte*, in-4°, Torino, 1849, p. 80. — [13] *Item*, p. 103.

seulement, en obtenant l'ensevelissement auprès des saints, s'assurer leur protection; c'était une sorte de société qu'ils formaient avec eux et qu'ils espéraient continuer dans le ciel. Théodoret raconte que saint Jacques rassembla les reliques des martyrs voulant vivre ici-bas dans leur compagnie et ressusciter avec eux [1]. On retrouve cette préoccupation sur une épitaphe de la Viennoise [2] :

RESVRRECTVRVS CVM
SANCTIS

et sur une inscription d'Espagne [3] :

[TVENDVM
FVNERE PERFVNCTVM SANCTIS COMMENDO
VT CVM FLAMMA VORAX VENIET COMBVRERE
[TERRAS
COETIBVS SANCTORVM MERITO SOCIATVS RE-
[SVRGAM

Nous rapprocherons de ces textes celui d'antiques oraisons : *Ut quum dies ille resurrectionis ac remunerationis advenerit... non cum impiis et peccatoribus, sed cum sanctis et electis tuis eos adstare præcipias* [4].

Propitiare, Domine, supplicationibus nostris pro anima et spiritu famuli tui Ill., cujus hodie annua dies agitur, pro qua tibi offerimus sacrificium laudis, ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris [5].

Dans son traité : *De cura gerenda pro mortuis,* saint Augustin faisait remarquer à plusieurs reprises que la sépulture dans le voisinage d'un corps saint est inutile si les survivants ne font pas à Dieu des prières ferventes pour le défunt [6]. Saint Maxime de Turin enseigne la même doctrine [7]. On en trouve comme le retentissement dans cette épitaphe romaine [8] :

[PIORVM
n]IL IVVAT IMMO GRAVAT TVMVLIS HAERERE
SANCTORVM MERITIS OPTIMA VITA PROPE EST
co]RPORE NON OPVS EST ANIMA TENDAMVS AD
[ILLOS
q]VAE BENE SALVA POTEST CORPORIS ESSE
[SALVS

Le levé topographique du sol des anciennes basiliques démontre que la place était vraiment prise d'assaut. Cela tient à une idée qui se répandit que le fait de la sépulture *ad sanctos* rachetait les péchés d'une vie dissipée. De graves paroles comme celles de l'archidiacre Sabinus que nous venons de citer, demeuraient sans écho. L'exemple cependant tombait de haut. Le pape Damase se refusa la consolation de reposer auprès du tombeau des saints [9] :

[DERE MEMBRA
HIC EGO DAMASVS FATEOR VOLVI MEA CON-
SED CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM

Les chrétiens s'inquiétaient peu de ces leçons. En 381, une loi de Gratien, Valentinien et Théodose défendit d'ensevelir dans les temples des apôtres et des martyrs [10]. Ce n'était que la remise en vigueur des anciennes lois tombées en désuétude, d'abord au profit de quelques citoyens illustres de la Rome ancienne [11], plus tard en faveur des saints. « A Trèves, dit E. Le Blant [12], trois tombes gardaient les portes et repoussaient les fléaux de l'enfer [13]; à Tours, la châsse de saint Martin [14]; Rome et Nantes confiaient leur salut aux princes des Apôtres [15] et Nisibe n'appartint aux barbares qu'en perdant le corps de saint Jacques [16]. »

A Guelma (*Calama*), dans la Numidie proconsulaire, on comptait également sur la protection des martyrs [17] :

. . . .
. . . PATRICI SOLOMON· INSTI[*tu*]TION.
[NEMO
EXPVGNARE VALEVIT DEFENSIO MARTIR·
[TVET[*u*]R POSTICIVS IPSE
CLEMENS ET VINCENTIVS MARTIR·CVSTOD.
[IN[*t*]ROITVM IPSV

Des fidèles confondaient le patronage de la cité avec la sauvegarde de leur propre sépulture. Un prêtre, nommé Silvius, bâtit à Ivrée une église dans laquelle il se fit inhumer auprès de saintes reliques, que l'on suppose être celles des saints Sabinus, Tégulus et Bessus, anciens patrons de la ville. Sur la tombe on lisait [18] :

MARTYRIBVS DOMINI ANIMAE CORPVSQUE
[TVENDO
GRATIA COMMENDANS TVMVLO REQVIESCIT
[IN ISTO
SILVIVS HIC PLENO CVNCTIS DILECTVS
[AMORE
PRESBITER AETERNAE QVAERENS PRAEMIA
[VITAE
HOC PROPRIO SVMPTV DIVINO MVNERE DI-
[GNVS
AEDIFICAVIT OPVS SANCTORVM PIGNORA
[CONDENS
PRAESIDIO MAGNO PATRIAM POPVLVMQVE
[FIDELEM
MVNIVIT TANTIS FIRMANS CVSTODIBVS VR-
[BEM

La législation nous montre combien peu furent observées les défenses faites par le pouvoir civil et par les autorités ecclésiastiques. La promulgation périodique de nouvelles lois reproduisant les mêmes dispositions le prouve suffisamment. Un canon du VIe concile de Carthage rouvrit peut-être la porte à des abus en exigeant qu'à l'avenir toutes les églises possédassent des reliques : *Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur nisi aut ibi corpus aut aliquæ certæ reliquiæ sint* [19]. Il fallut bientôt parer aux conséquences de cette discipline. Un concile de Brague prescrit l'établissement d'un cimetière autour de la basilique afin d'éviter les empiètements que n'arrêtait même pas la sainteté de l'autel : *Corpora antiquitus in ecclesia sepulta, nequaquam projiciantur, sed pavimento desuper facto, nullo tumulorum vestigio apparente, ecclesiæ reverentia conservetur. Ubi vero hoc pro multitudine cadaverum difficile sit facere, locus ille cœmeterium et polyandrium habeatur, ablato inde altari, et constituto ubi religiose sacrificium Deo valeat offerri* [20]. Un concile de

[1] Rosweyde, *Vitæ Patrum,* l. IX, c. XXI, *P. L.,* t. LXXIV, col. 91 *Philoth.,* c. XXI, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1293 sq. — [2] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* n. 419. — [3] E. Hübner, *Inscr. hisp. christ.,* n. 158. — [4] *Missale mixtum mozarab., P. L.,* t. LXXXV, col. 1032 — [5] D. Ménard, *Liber sacramentorum,* dans S. Gregorii Magni, *Opera, Super oblata, P. L.,* t. LXXVIII, col. 217. — [6] S. Augustin, *De cura, etc.,* 6, 7, 22, *P. L.,* t. XL, col. 596, 597, 609. — [7] S. Maxime de Turin, *Homil. in natal. SS. Taurinensium, P. L.,* t. LVII, col. 430. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1864, p. 33. — [9] *Carm.,* XXXIII. *P. L.,* t. XIII, col. 408. — [10] L. II, cod. *De sacrosanctis Ecclesiis.* — [11] Dion Cassius, *Hist. Rom.,* l. XLIX, VII. — [12] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* t. II, p. 221. — [13] Grégoire de Tours. *Vitæ Patrum,* l. XVII, c. IV, *P. L.,* t. LXXI, col. 1082. — [14] G. Depping, *Les expéditions des Normands,* in-8°, Paris, 1844, p. 75. — [15] Procope, *De bello gothico,* l. I, c. XXIII; l. II, c. IV; Fortunat, *Miscell.,* III, VII, *P. L.,* t. LXXXVIII, col. 126. — [16] Gennade, *De illustr. viris libellus,* c. I, *P. L.,* t. LVIII, col. 1062. — [17] *Corp. inscr.* t. VIII, n. 5352; L. Rénier, *Inscr. de l'Algérie,* n. 2746; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* t. II, p. 429; Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte,* p. 80. Cf. S. Augustin, *De civit. Dei,* l. I, c. I, *P. L.,* t. XLI, col. 14; Prudence, *Peristeph.,* hymn. XIV, *P. L.,* t. LX, col. 593 sq.; S. Maxime de Turin, *Homil. in nat. SS. Taurinensium, P. L.,* t. LVII, col. 430. — [18] Gazzera, *loc. cit.,* p. 80. — [19] Can. 14, an. 398; Labbe, *Concilia,* in-fol., Paris, 1672, t. II, col. 128. Cf. Héfélé, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, in-8°, Paris, 1869, t. II, p. 262. — [20] Can. 17, an. 895 dans Labbe, *Concilia,* t. IX, col. 450.

Tribur s'exprime de même et un canon d'un concile dont le lieu ne peut être identifié est ainsi conçu : *Ut altaria alibi consecrari non debeant, nisi in his tantum ecclesiis ubi corpora sepulta sint*[1]. Malheureusement ces décisions si catégoriques n'étaient pas observées ou ne l'étaient que peu de temps. Les canons sont remplis de prescriptions sur la matière. A Auxerre on interdit l'inhumation dans les baptistères[2]. A Nantes on renouvelle les dispositions prescrites à Brague[3]. Le VI[e] concile d'Arles cherche à raviver l'antique législation : *ut de sepeliendis in basilicis mortuis illa constitutio servetur, quæ ab antiquis Patribus constituta est*[4]. La même année, le concile de Mayence : *nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi aut abbates, aut digni presbyteri, aut fideles laici*[5]. A la fin de ce siècle, le canon déjà cité du concile de Tribur : *Secundum statuta sanctorum Patrum et experimenta miraculorum, prohibemus et præcipimus ut deinceps nullus laicus in ecclesia sepeliatur*[6].

La législation civile fut obligée à de semblables rappels. L'une et l'autre s'appuient sur l'antique coutume romaine qui exclut les cadavres de l'enceinte des villes[7], car les conciles prétendent assimiler les privilèges des églises à ceux des cités d'autrefois. Les prohibitions n'obtinrent qu'un médiocre résultat[8]; cependant l'interdiction portée par la loi de 381 amena une diminution assez considérable du nombre des sépultures *ad sanctos*. Une inscription romaine de 382 est ainsi libellée[9] :

NA IN DOM CVLTRIX
P NVTRIVIT
s]VIS
amatrix pau]PERORVM
quæ pro tanta]MERITA ACCEPIT
sepulcrum intra l]IMINA SANTORVM
T ACCEPIT
quod multi cupiu]NT ET RARI ACCIPIVNT
Antonio et s]VAGRIO COS

Cette inscription ne nous apprend pas seulement qu'à Rome, les concessions étaient rares[10], nous y voyons en outre le motif sur lequel on excusa un grand nombre de concessions de tolérance :

PONTIFICIS SANCTI REQVIESCVNT MEMBRA SACRATO PRO MERITIS DEVOTA LOCO[11]
...REDDI MERCEDEM MERITIS SEDES CVI PROXIMA SANCTIS MARTYRIBVS CONCESSA[12]
CORPORIS HANC REQVIEM MERVIT PRO MVNERE VITAE[13]
QVAE ANNIS N·VIII ABSENTIA VIRGINI SVI SVAM CASTITATEM CVSTODIVIT VNDE IN HOC LOCO SANCTO DEPOSITA EST[14]

Deux inscriptions immédiatement postérieures à la loi de 381 mentionnent l'achat pur et simple de la sépulture :

LOCVM IN BASILIC ALVA EMI[15], anno 391.
LOCVM EMIT ...PASCASIO EPC[16], anno 397.

Néanmoins il semble que les concessions aient été l'objet d'un contrôle de la part de l'autorité ecclésiastique :

LOCVM CONCESSVM A PAPA HORMISDA[17], anno 526
LOCVM CONCESSVM SIBI ET POSTERIS EIVS A BEATISSIMO PAPA IOANNE[18], anno 563
[*locus quem se*]BIBI A DIVITE [*præposito com*] PARAVERVNT[19].

Quant aux églises nouvelles, le fondateur était libre d'y interdire les ensevelissements à l'égard des catégories de chrétiens à qui les canons les concédaient. Ceci explique les usages opposés qu'on remarque d'une église à l'autre. Ainsi, à Ravenne, l'église Saint-Vital ne pouvait recevoir que les corps des évêques, suivant l'inscription que le fondateur Ecclesius fit graver sur les portes de bronze[20] :

DVM
HOS QVOQVE PERPETVA MANDAVIT LEGE TENENHIS NVLLI LICEAT CONDERE MEMBRA LOCIS
SED QVOD PONTIFICVM CONSTANT MONVMENTA PRIORVM
FAS SIBI SIT TANTVM PONERE SED SIMILES·

A Pérouse, Sallustius Salvinus fit inscrire sur la basilique qu'il avait fait construire[21] :

MEMMIVS SALLVSTIVS
SALVINVS DIANIVS $\overline{\text{VS}}$
BASILICAM SANCTORV·
ANGELORVM FECIT IN
QVA·SEPELIRI NON LICET

Saint Fulgence fut, dit-on, le premier qui y fut enseveli[22].

Une inscription d'Espagne montre le fondateur se faisant enterrer dans l'église qu'il a construite[23] :

IN HVNC TV
MVLVM REQVI
ESCIT CORPVS
BALESARI FA
MVLI $\overline{\text{XPI}}$ CONDI
TORI HVIVS BASE
LICE...

Cette rigueur, dont on commença à se relâcher fort vers le VII[e] siècle[24], était justifiée par des abus regret-

[1] Neander, *Canones apostolorum et conciliorum*, t. II, p. 259. — [2] *Conc. Autissiodor.*, can. 14, an. 578, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 959. — [3] *Conc. Nannet.*, can. 6 dans Labbe, *Concilia*, t. IX, col. 70. — [4] *Conc. Arelat., VI*, can. 21, an. 813, dans Labbe, *Concilia*, t. VII, col. 1238. — [5] *Conc. Mogunt.*, can. 52, an. 813, dans Labbe, *Concilia*, t. VII, col. 1252. *Infra* pour *intra* est fréquent dans la décadence. — [6] *Conc. Tribur.*, can. 17, an. 895 dans Labbe, *Concilia*, t. IX, col. 450. Pour le maintien des prohibitions, cf. Baluze, *Regum Francorum capitularia*, in-fol., Parisiis, 1780, t. I, col. 504; *Capitul.*, I, an. 813, c. XX, t. I, col. 731 sq.; *Capitul.* I, c. CLIII, dans Baluze, *Miscellanea*, t. II, p. 99; *Capitul.*, II, Theodulfi episcopi Aurelia., et Goar, *Euchologion*, p. 523; *Responsiones rev. patriarch. Theodori.* — [7] *Cod. Theod.*, l. IX, tit XVII, 6; éd. Ritter, t. III, p. 159, et *Conc. Bracar.*, can. 18, an. 563, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 842. — [8] *Imper. Leonis Constit. novellæ*, LIII. — [9] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 319, p. 142. Cf. J. Allegranza, *De sepulcris christianorum in ædibus sacris*, in-4°, Mediolani, 1771, *passim*. — [10] Concessions papales relatives à Saint-Pierre, voy. Dionysius, *Sacrarum Vaticanæ basilicæ cryptarum monumenta*, in-fol., Romæ, 1828, pl. XXV, n. 2; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 173, 192, 407, 496, 497, 504, 507, 515, 524, 533, 541, 542, 555, 564, 568, etc. — [11] Gazzera, *Iscr. crist. del Piemonte*, p. 98. — [12] *Ibid.*, p. 101. — [13] *Ibid.*, p. 103. — [14] De Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 4. Cf. *Bullett.*, 1875, p. 26. — [15] De Rossi, *Inscr. christ. u. Rom.*, t. I, n. 395; *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 11, 123. — [16] De Rossi, *Inscript.*, n. 442; Baluze, *Capitul.*, t. I, col. 1293; *Capitula Heraldi Turonensis*, n. LXXVII, t. II, col. 625; *Miscell.*, t. II, p. 99; *Capitul.*, II, *Theodulfi Aurelianensis*, réprouvant les ventes comme compromettantes pour les âmes et pour les prêtres. — [17] *Ibid.*, n. 989. — [18] *Ibid.*, n. 1096. — [19] *Ibid.*, n. 1200. — [20] G. Marini, *Papiri diplomatici*, p. 283, note 21. — [21] Vermiglioli, *Le antiche iscrizioni perugine*, in-4°, Perugia, 1805, t. II, p. 442. — [22] G. Marini, *Papiri diplom.*, p. 283, note 21. — [23] E. Hubner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 99; E. Le Blant, *La question du vase de sang*, in-8°, Paris, 1859, p. 30-32. — [24] Pelliccia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia*, in-8°, Neapoli, 1782, t. II, p. 341.

tables. Ce n'est pas le lieu de discuter ce qu'il y eut d'historiquement vrai dans les récits terribles qu'on fit circuler vers ce temps-là, comme pour suppléer aux exécrations d'autrefois devenues banales à force d'être répétées. Mais on y verra, à tout le moins, le témoignage de l'état des esprits et des dangers auxquels ces livres de Grégoire de Tours, de Grégoire le Grand, de Fortunat et des autres avaient pour but de faire face. Deux nonnes ensevelies dans une église étaient mortes sous la menace d'excommunication et chaque jour, quand le diacre appelait les fidèles à la communion, leur vieille nourrice les voyait sortir de leur tombeau et quitter l'église [1]. Une autre femme, vierge consacrée à Dieu, fut ensevelie, quoique indigne, auprès des saints, et le sacristain la crut voir en songe traînée devant l'autel et à demi consumée par les flammes [2]. Un mauvais chrétien est rejeté après sa mort hors du temple de Saint-Vincent [3]. Saint Faustin de Brescia fait lui-même la police de sa basilique [4]. Un indigne est brûlé dans sa tombe par un feu mystérieux, on ne retrouve que ses vêtements [5]. A Milan, pendant la nuit qui suit l'inhumation d'un débauché, on entend le bruit d'une lutte, les bedeaux accourent et voient deux esprits (!) liant les pieds du cadavre qui hurle de frayeur, puis ils l'emportent. Le lendemain la tombe fut trouvée vide et le corps dans une autre sépulture [6]. Sans doute ces récits sont bien extraordinaires, plus d'un pourrait s'expliquer par les fréquentes violations de tombeaux pratiquées par d'ingénieux coquins, mais nous n'avons pas à discuter ici, encore une fois, la valeur de ces légendes, c'est le double fait des inhumations injustifiées et des moyens pris pour y remedier qui nous occupe seul.

A côté de ces récits, il faut rappeler des témoignages de dévotion véritable. Clovis dit à saint Germer : *Pete quod vis ex meis facultatibus et servi mei ambulent tecum. Dixit autem S. Germerius : Nihil peto, domine rex, de tuis facultatibus; sed tantum ut mihi dones in territorio Tolosano quantum mea obumbrare potest chlamys cum domino nostro B. Saturnino, ut sub ala ipsius meum requiescat corpusculum. Ipsum enim post Dominum cælestem habere desidero adjutorem et defensorem in Tolosano comitatu* [7].

Quelquefois l'humilité interdisait à des âmes fort saintes de revendiquer leur droit; nous avons cité l'exemple de saint Damase, rapprochons-en celui de saint Éphrem, bien que l'écrit qui contient ce renseignement ne soit pas à l'abri de graves soupçons [8]. Grégoire de Tours voulut que son tombeau fût foulé aux pieds par les passants [9]; des fidèles demandaient à être ensevelis sous les gouttières des églises dans lesquelles ils ne se jugeaient pas dignes d'être introduits [10]; on pourrait citer un grand nombre d'autres exemples.

Un nouvel attrait, pour un grand nombre de fidèles, était d'avoir part aux prières liturgiques qui stipulaient la mémoire de ceux qui étaient inhumés dans l'église [11]. C'était à des laïques dont la piété et la charité avaient fait l'édification de l'Église que l'on accordait le plus joyeusement ce privilège dont la concession dépendait de l'évêque [12].

AGRIPINVS FAMVLVS XPI COM·CIVITATIS EPS
HOC ORATORIVM SCTAE IVSTINAE MARTYRIS
ANNO X ORDINATIONIS SVAE A FONDAMENTIS
FABRICAVIT ET SEPOLTVRAS IBI ORDENAVIT

etc. [13]. « Ceux-là, faisait-on dire à la protomartyre sainte Thècle, ceux-là seuls doivent recevoir cet honneur qui vivent en Dieu après la mort et sont dignes de reposer dans la maison et sous le toit des martyrs [14]. »

Nous voyons en Gaule des chrétiens tenant un rang considérable obligés de solliciter humblement une place auprès des saints. Pour s'épargner ce que de tout temps les hommes ont eu peine à accepter, c'est-à-dire la dépendance, plusieurs préféraient se construire un oratoire où ils seraient sûrs de reposer parmi les reliques des saints qu'ils y auraient fait transporter [15]. Nous ne voulons pas entrer ici dans l'étude des lieux les plus qualifiés par les reliques qu'ils abritaient, elle appartient à l'histoire des pèlerinages Voir PÈLERINAGE. A Toulouse, à Clermont, à Vienne, à Vaison, à Arles, on trouve des faits dignes d'attention : nous noterons seulement une épitaphe de l'église de Lyon, la plus ancienne de l'Occident après Rome.

FLAVIVS FLORI////
EX TRIBVNIS QVI VIXIT
ANNIS OCTOCINTA ET
SEPTIM MILITAVI ANN
TRICINTA ET NOVEM POSITV
EST AD SANCTOS ET PRO
BATVS ANNORVM DECIM
ET OCTO HIC COMMEMO
RA//// SANTA IN ECLES
LVCDVNENSI A
ID CALENDAS AVG [16].

On sait la discussion passionnée que souleva « la question du vase de sang ». Voir AMPOULE. Nous devons y faire allusion pour rappeler l'ingénieuse solution que proposa E. Le Blant, que nous citons textuellement : « Conservé pieusement, le sang versé par les martyrs gardait et sanctifiait les demeures; mais la vie du chrétien s'étend au delà du tombeau, et, ce patronage d'un moment, plus d'un voulut se l'assurer pour toujours. De là l'ardent désir de reposer près des saints, ou du moins dans les basiliques. Devant les interdictions renaissantes, la foi fut ingénieuse à appeler autrement sur les morts la protection céleste. Quelques-uns bâtirent des sanctuaires pour s'y préparer une tombe; on couvrit les cadavres du voile de l'autel [17]; des restes vénérés furent placés auprès d'eux [18], et dans le sépulcre même, de l'eau

[1] S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, II, 23, *P. L.*, t. LXVI, col. 178. — [2] *Ibid.*, IV, 51, *P. L.*, t. LXXVII, col. 412. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. LXXXIX, dans B. Krusch, *Scriptores rerum meroving.*, in-4°, Hannoveræ, 1885, t. I, p. 547. — [4] S. Grégoire le Grand, *Dial.*, IV, 52, *P. L.*, t. LXXVII, col. 413. — [5] *Ibid.*, IV, 54, *P. L.*, t. LXXVII, col. 416. — [6] *Ibid.*, IV, 53, *P. L.*, t. LXXVII, col. 413. — [7] *Acta sanct.*, maii t. III, p. 593. — [8] S. Éphrem, *Testamentum; Opera græc. lat.*, in-fol., Romæ, 1732-1746, t. II, p. 233. — [9] S. Grégoire de Tours, *Vita*, 26, *P. L.*, t. LXXI, col. 128. — [10] Muratori, *Thesaurus*, p. MDCCLXX, n. 2; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, VIII, X, dans B. Krusch, t. I, p. 331 ; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1715 sq., t. XI, *Instrumenta*, col. 224; *Acta sanct.*, sept. t. I, p. 264; Dudo, *De moribus et actis primorum Normanniæ ducum*, l. III, dans A. Duchesne, *Historiæ Normannorum scriptores*, in-fol., Paris, 1619, p. 157; W. Malmesbury, *De gestis pontificum Anglorum*, l. III : *De episcopis Lindisfarnensibus et Dunelmensibus*, dans Savile, *Rerum Anglicarum scriptores post Bedam*, in-fol., Londini, 1596; in-fol., Francofurti, 1601, p. 277. — [11] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, p. 761, *Sacram. Gelasianum;* t. II, p. 223, *Sacram. Gregorianum*. — [12] Dionysius, *Sacrarum Vaticanæ Basilicæ cryptarum monumenta*, p. 53; Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 131, 283. — [13] Rovelli, *Storia di Como*, in-4°, Milano, 1789, t. I, p. 374. — [14] S. Basile de Séleucie, *De miraculis S. Theclæ*, l. II, c. XV, *P. G.*, t. LXXXV, col. 592. — [15] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 492. — [16] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 41. — [17] *Concilium Clarom. I*, can. 3 et 7; *Conc. Autissiodorense*, can. 12. — [18] Odo, *Historia translationis S. Mauri; Acta sanct.*, jan. t. I, p. 1056. Cf. Mabillon, *Præfatio in I sæc. Bened.*, § 60, in-fol., Parisiis, 1668-1701.

bénite [1], des croix [2], des livres saints [3], des hosties [4], des reliques [5] vinrent garder le fidèle endormi. Trois fidèles préparèrent eux-mêmes leurs tombes au milieu des reliques protectrices. Ainsi firent, je crois le reconnaître, les chrétiens de la ville éternelle. Ces membres déchirés, recueillis avec tant d'amour, ces ampoules où se renfermaient les reliques et l'eau bénite sont venus garder leurs couches mortuaires [6]. »

Les abus que nous avons signalés n'entament pas la valeur du principe dont l'application donna lieu à une sorte de superstitieuse confiance. La pensée théologique sur laquelle était fondée cette pratique de l'ensevelissement auprès des saints est demeurée, malgré quelques obscurcissements, assez nette pour être aujourd'hui encore facilement reconnaissable dans les textes. Le dogme de la communion des saints reçoit de l'usage qui fait le sujet de cette dissertation une confirmation et un éclaircissement particuliers. Les épitaphes les plus catégoriques paraissent être au nombre des plus anciennes; elles sont sans doute plus concises que nous ne le voudrions, trop concises même, car elles ne sont plus que des ruines, « mais le rôle des archéologues, a-t-on dit très justement, est de reconstruire avec des ruines [7]. »

Ici comme presque dans tous les sujets concernant les antiquités chrétiennes, nous devons distinguer entre la doctrine telle que la distribuent les docteurs et la doctrine telle que les fidèles l'interprètent. Parmi les Pères les plus anciens, saint Ignace écrit : Ἁγνίζηται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν Θεοῦ ἐπιτύχω [8]; saint Cyprien : *Si quis istinc nostrum prior divinæ dignationis celeritate præcesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio, pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oratio* [9]. Avec le IVe siècle les témoignages, sur ce point comme sur tant d'autres, deviennent très nombreux. Dans sa *Catéchèse XXIII*e saint Cyrille de Jérusalem s'exprime ainsi : Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ Θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν [10]. Saint Augustin multiplie les enseignements. « C'est, dit-il, par les bienfaits qu'ils nous font que nous constatons l'intérêt que les martyrs nous portent [11]; » et ailleurs : « A l'autel, nous ne faisons pas mémoire des martyrs de la même manière que nous le faisons pour les autres fidèles qui reposent en paix; nous ne prions pas pour eux : bien plus, nous leur demandons de prier pour nous [12]. »

Les monuments techniques de la liturgie déposent dans le même sens : *Orationes eorum, et benedictiones eorum, et pax eorum et caritas Dei sint nobiscum in sæcula sæculorum* [13]. Une fresque du cimetière de Domitille représente sainte Pétronille introduisant une défunte dans le paradis. Ce morceau, qui paraît être de la fin du IVe siècle ou du commencement du siècle suivant, symbolise très exactement la tradition la plus antique sur l'accueil que les âmes saintes faisaient à celles des fidèles au moment où celles-ci quittaient le corps. Une épitaphe romaine porte en effet :

PAVLO FILIO MERENTI IN PA
CEM TE SVSCIPIAN OMNIVM ISPIRI
TA SANCTORVM QVI VIXIT ANNOS·II·DIES·N·L [14]

D'autres mentionnent cette compagnie des saints; toutes sont antérieures à la paix de l'Église :

LEOPARDVM IN PACEM CVM SPIRITA SANCTA
ACCEPTVM [15]
REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA [16]
ACCEPTA EST AD SPIRITA SANCTA [17]

Sous une forme d'une admirable vivacité, deux inscriptions nous donnent des formules analogues : une à Aquilée : PERGENS AD IVSTOS ET ELICIOS (*i. e.*, electos) [18]; l'autre à Lyon : A TERRA AD MARTYRES [19]. On retrouve l'indication de l'accueil fait aux âmes par les martyrs dans un poème de saint Grégoire de Nazianze :

Μάρτυρες ἀλλ' ὑποδέχθε θῦος μέγα, τὴν πολύμοχθον
Σάρκα, καὶ ὑμετέροις αἵμασιν ἑσπομένην [20]

« Accueillez, martyrs, cette insigne victime, cette chair mortifiée et associée à votre sang. »

Ces derniers mots sous la plume du grand théologien, sont dignes d'attention. Dans les vers qui suivent, il parle de la contiguité qui existe entre le tombeau de Nonne et celui des martyrs; il faut donc probablement entendre cette association au sang des martyrs, au sens spirituel, d'une association de mérites acquis par le martyre et par la mortification. C'est presque la même pensée qu'on retrouve dans l'épitaphe de Satyrus par saint Ambroise et dans celle de Celsus par son père saint Paulin de Nole : *Hæc meriti merces ut sacri sanguinis humor, Finitimas penetrans abluat exuvias* [21]. *Innocuisque pares meritis, peccata parentum Infantes castis vincite suffragiis* [22]. La croyance au dogme de la communion des saints se trouve donc établie par les témoignages de reconnaissance pour les bienfaits attendus ou reçus, grâce à l'intercession des amis de Dieu. Les anciennes liturgies avaient consacré cette croyance dans les formules qu'elles faisaient réciter en la fête des martyrs : *Tribue* (*Domine*) *tuorum intercessione sanctorum martyrum caris nostris qui in Christo dormiunt refrigerium in regione vivorum*, ou bien encore en la fête des saints Corneille et Cyprien : *beatorum martyrum... Corneli et Cypriani... nos tibi Domine commendet oratio, ut caris nostris qui in Christo dormiunt refrigeria æterna concedas* [23]. Une des messes palimpsestes de Mone, qui ne peut être raisonnablement abaissée

[1] Bosio, *Roma sott.*, p. 20; A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 76-77. — [2] P. Aringhi, *Roma subt.*, t. I, p. 94, 95; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 289, 397. — [3] Morcelli, *Kalendarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ DCCCC annorum vetustate insigne, primitus editum commentariis illustratum*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 231; *Monachus Engolismensis S. Eparchii, vita Caroli Magni*, c. XXIV, dans Duchesne, *Histor. Normann. scriptores*, t. II. p. 87; *Acta. sanct.*, mart., t. III, col. 138. Cf. Mabillon, *Act. S. O. B.*, sæc. II, præf., n. 78; Bosio, *Roma sotterr.*, p. 105. — [4] Mabillon, *Liturgia gallicana*, in-4°, Parisiis, 1685, l. I, c. IX, 13; l. III, 13; *Conc. Carth. III*, an. 397, can. 6; *Conc. Autissiod.*, an. 586, can. 12; *Conc. Quinisext.*, an. 691, can. 83; *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 123. — [5] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IX, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1597; Surius, 11 déc., t. VI, p. 959; *Acta sanct.*, aug. t. IV, p. 324. — [6] E. Le Blant, *La question du vase de sang*, 1859, p. 30-33. — [7] Héron de Villefosse, *Discours aux funérailles de M. Le Blant*, dans les *Mélanges de l'École française de Rome*, in-8°, Rome, 1897. — [8] S. Ignace, *Epist. ad Trallianos*, XIII, dans F.-X. Funk, *Opera patr. apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 218. — [9] S. Cyprien, *Epist.*, LVII, *P. L.*, t. III, col. 863. — [10] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XXXIII, *Mystagog.*, V, c. IX, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116; *Acta S. Maximi*, II, dans Ruinart, *Acta sincera*. — [11] S. Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, 19, 20, 21, *P. L.*, t. XL, col. 606, 607. — [12] S. Augustin, *Tract.*, LXXIV, *In Evang. S. Johannis*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1847. — [13] Renaudot, *Liturgiæ Orientalium*, in-4°, Parisiis, 1715, t. I, p. 516. Cf. Muratori, *Liturgica romana vetus*, t. I, col. 596 — [14] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 19. — [15] R. Fabretti, *Inscript. domest.*, p. 574, n. LXXI. — [16] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 23, n. 17. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1686. — [18] G. Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana Aquilejese*, in-4°, Udine, 1846. — [19] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 58. — [20] Muratori, *Anecdota græca*, Neapoli, 1776, p. 10, 34, 50; cf. p. 142. — [21] Gruter, *loc. cit.*, p. MCLXVII, n. 2. — [22] S. Paulin, *Poem.*, XXXV, *De obitu Celsi pueri*, vs. 613-614. — [23] Mabillon, *De liturgia gallic.*, in-4°, Parisiis, 1685, p. 278, 289; cf. p. 218, 224, 226, 253, 270, 272.

après l'époque des persécutions [1], contient une collecte *post nomina* ainsi libellée : *sanctorum tuorum nos gloriosa merita ne in pœna[m] veniamus excusent; defunctorum fidelium animæ, quæ beatitudinem gaudent, nobis opitulentur; quæ consolationes indigent ecclesiæ precibus absolvantur* [2].

L'épigraphie est à peine moins claire.

PETRVS ET PANCARA BOTV POSVENT MARTVRE FELICITATI [3]
SANCTIS MARTYRIBVS PAPRO ET MAVROLEONI DOMINIS VOTVM REDD[4].....
SANCTOS SILVANO VOTVM POSVIT CLADIVS EVTYCHES CVM COIVGEM ET FILIOS [5]

Une épitaphe du cimetière de Commodille complète ce que nous avons dit sur l'intercession des saints en faveur des fidèles qui ne sont pas encore délivrés de leurs péchés. Il s'agit d'un enfant que son jeune âge mettait à l'abri de toute offense formelle [6] :

ЄΛΑΦΙΝ ΟΙC ΜΝΙΑΝ ЄΧЄΤΑΙ
ΔΙΟΝΥCΙΝ ЄΙC ΜΝΙΑΝ ЄΧЄΤΑΙ
....OTIA PETITE.... ET PRO PARENTE....[*et pro*[FRATRIBVS E[*j*]VS... VIBAN[*t*] CVN BONO [7]

Les martyrs n'étaient pas seuls l'objet de ces demandes, on s'adressa aussi à ceux que l'on avait perdus :

ROGES PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN ☧ [8]
ORO SCIO NAMQVE BEATAM [9]
PETE PRO FILIIS TVIS [10]
PETE PRO CELSINV CONIVGEN [11]
PETAT PRO NOBIS [12]
PETAS P(*r*)O NO(*bis*) [13]
PETE PRO EOS [14]
ΕΥΧΟΥ ΥΠΕΡ ΗΜΩΝ [15]
CARVS ORAT[*o*] DOMINVM TV[*u*]M QVOD [*ego*]NON MEREOR VNITER DOMINVM||..... RE PRESTES IN ORATIONIS TVIS VT POSSIT AMARTIAS MEAS [IN(*du*)LGERE [16]



96. — Inscription de Procula. D'après A. de Boissieu, *Inscrip. ant. de Lyon*, p. 517.

Euse]BIVS INFANS PER AETATEM SENE PECCA *to acc*]EDENS AD SANCTORVM LOCVM IN PA *ce qui*]ESCIT

Ainsi pour ce petit innocent la compagnie des saints ne subira aucun retard; sa béatitude est affirmée, pour la lui obtenir il n'est nul besoin de prières. Ce monument nous aide ainsi à donner toute sa valeur à un groupe nombreux d'inscriptions lapidaires et de proscynèmes sollicitant avec instance l'intervention des saints :

SANTE SVSTE IN MENTE HABEAS IN HORATIONES AVRELIV REPENTINV
MARCIANVM SVCCESSVM SEVERVM SPIRITA SANCTA IN MENTE HAVETE ET OMNES FRATRES NOSTROS
[*Petite spirit*]A SANCTA VT VERECVNDVS CVM SVIS BENE NAVIGET

Ce sont là néanmoins des exceptions, car c'est aux martyrs et plus tard à d'illustres patrons locaux que s'adressent ordinairement les hommages et les supplications.

DOMINA BASSILLA COMMANDAMVS TIBI CRESCENTINVS ET MICINA FILIA NOSTRA [17]
CONMANDO BASSILA INNOCENTIA GEMELLI [18]
SERENVS FLENS DEPRECOR IPSE[*deum*].... ET BEATA(*m*) BASILLA(*m*)VT VOBIS PRO M(*eritis*)... [19]
SANCTE LAVRENTI SVSCEPTA(*m h*)ABETO [ANIMA(*m eius*) [20]
SANCTI PETRE MARCELLINE SVSCIPITE VESTRVM ALVMNVM [21]

Une épitaphe de la Viennoise, qui appartient à la fin du VIe siècle, associe la mention du secours prêté par

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 21. — [2] Mone, *Lateinische und griechiesche Messen, aus dem zweiten bis sechsten Jahrh. herausg.*, in-4°, Frankfurt am Main, 1850, p. 22. — [3] Oderici, *Sylloge veterum inscriptionum*, in-4°, Romæ, 1765, p. 268. — [4] *Monum. Eccl. lit.*, t. I, n. 3073. — [5] G. Marini, *Atti dei frat. Arvali*, t. II, p. 405. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 27. — [7] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 17, 18, 382, 383, 385, 386. — [8] Marini, *Arvali*, t. II, p. 362, pl.; cf. p. 295, note 12. — [9] Marini, *Arvali*, p. 266. — [10] Oderici, *Sylloge*, p. 262. — [11] *Ibid.*, p. 263. — [12] *Ibid.*, p. 343. — [13] Aringhi, *Roma subt.*, t. I, p. 305; Oderici, *loc. cit.*, p. 344. — [14] Oderici, *Sylloge*, p. 344. — [15] *Corp. inscr. græc.*, n. 9545. — [16] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 245. Cf. Marini, *Arvali*, p. 266; Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. V, p. 402, 8; Marangoni, *Acta sancti Victorini*, p. 90, 119; Boldetti, *Osservazioni*, p. 418, 490; De Rossi, *Ibid.*, t. II, p. 276, 277; *Corp. inscr. græc.*, n. 9673; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 4. — [17] Jacuzio, *De epigram. SS. Bonusæ et Mennæ*, in-4°, Romæ, 1758, p. 51. — [18] Boldetti, *Osservazioni*, p. 463. — [19] Bosio, *Roma sott.*, p. 560. — [20] Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.*, n. 6736. — [21] Davanzati, *Notiz. d. basilica di S. Prassede*, p. 211.

le martyr au défunt à l'anniversaire liturgique de sa fête :

SED MARTER BAVDELIVS PER PASSIONIS DIE
[DNO DVLCEM SVVM COMMENDAT ALVMNVM [1]

« Le martyr Baudelius, par la vertu du jour de sa passion, recommande au Très-Haut son serviteur bien-aimé. »

On conclura aisément de ce qui précède que le souci de l'éternité a grandement préoccupé les fidèles pour leur propre compte et pour le compte de ceux qu'ils avaient aimés et connus. Les esprits vraiment solides de ces siècles déjà bien éloignés se laissent encore reconnaître par la modération qu'ils surent mettre dans l'expression de leur confiance. La sépulture auprès du corps des saints ne leur apparaissait pas comme une panacée morale d'un effet infaillible, aussi s'efforçaient-ils de *mériter* le secours de cette protection. Bien plus, à la prière des saints ils joignirent la leur et ce fut encore ici la *communion des saints*. On parlera ailleurs avec le détail nécessaire de la prière pour les morts, nous nous bornerons donc à réunir ici quelques textes au point de vue particulier qui a fait l'objet de cette dissertation.

« L'avantage que les défunts retirent du voisinage des martyrs, dit saint Augustin, consiste uniquement dans les prières plus ferventes que les fidèles adressent à Dieu en leur faveur [2]. » Plus loin, résumant la discussion il conclut ainsi : « Ne croyons donc pas pouvoir être utiles aux défunts que nous voulons soulager, autrement que par les supplications solennelles du sacrifice de l'autel et du sacrifice de nos prières et de nos aumônes [3]. » Comme ce Père en fait la remarque, la coutume de prier pour les morts était, de son temps, universelle; l'Église en avait réglé la place parmi les prières du prêtre pendant le sacrifice [4]. Cette intercession se rattache étroitement au dogme de la communion des saints, si l'on observe avec le même docteur que le sacrifice est offert à Dieu par son Fils qui consent à ce que la mémoire de ses saints y soit rappelée chaque jour. Ici encore nous laissons de côté les textes patristiques pour nous en tenir à d'autres moins connus. L'épigraphie sert à tous d'interprète et d'abord elle prête la parole aux défunts :

OÑÑS QVI IN HANC AVLAM DEI ORATIONE
[ORATE·PR·ME PECCATORE [5]
ROGO VOS OÑÑS QVI HINC TRANSITIS ORAE
[PRO ME [6]
ROGO VOS HOMNES QVI LEGITIS HORATE PRO
[ME PECCATORE [7]

Puis ce sont les vivants qui réclament ces prières pour leurs défunts :

MERVIT TITVLVM INSCRIBI VT QVISQVIS DE
FRATRIBVS LEGERIT ROGET DEV VT SANCTO
ET INNOCENTE SPIRITO AD DEVM SVSCI-
[PIATVR [8]
OBTESTOR VOS OMNES QVI HAEC LECTVRI
ESTIS VT PRO REQVIE ILLIVS ORARE NON
[DESINATIS [9]

Nous avons vu ainsi l'Église triomphante, l'Église souffrante et l'Église militante s'accorder sur un point de foi et l'on ne saurait récuser la sincérité des témoins que nous avons entendus.

C'est encore un témoin que ces anciennes liturgies dont le formulaire a conservé l'indication de la mention des défunts pendant le sacrifice : *Post nomina, super diptycha* [10].

IV. Les sépultures des papes. — Les proportions que prendrait un catalogue des sépultures *ad sanctos* ne permettent pas de songer à l'insérer à cette place. Nous nous bornerons à donner ce catalogue en ce qui concerne les papes, jusqu'à la paix de l'Église, d'après le *Liber pontificalis*.

Petrus	42-67.	Sepultus est Via Aurelia, juxta Palatium Neronianum, in Vaticano.
Linus	67-81.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Cletus	81-93.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Clemens	93-103.	Sepultus est (in Chersonesi?).
Anacletus	103-110.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Evaristus	110-117.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Alexander	117-120.	Sepultus est Via Nomentana, ubi decollatus est, ab urbe non longe, milliario VII.
Sixtus	-127.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Telesphorus	127-138.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Hyginus	139-142.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Pius I	142-150.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Anicetus	150-162.	Sepultus est in Cœmeterio Callixti, Via Appia (?) [al. in Vaticano].
Soter	162-171.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia (?) [al. in Vaticano].
Eleutherius	171-185.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Victor	185-197.	Sepultus est juxta corpus Beati Petri, in Vaticano.
Zephyrinus	197-215.	Sepultus est in cœmeterio suo juxta cœmet. Callixti, Via Appia. (On sait que cette sépulture était *auprès* de la tombe de sainte Cécile.)
Callixtus	215-222.	Sepultus est in cœmeterio Calepodii, Via Aurelia.
Urbanus I	222-230.	Sepultus est in cœmeterio Prætextati, Via Appia.
Pontianus	230-235.	Defunctus in Sardinia, quem B. Fabianus sepelivit in cœmeterio Callixti.
Antheros	235.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Fabianus	236-249.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Cornelius	250.	Sepultus est in crypta, juxta cœmeterium Callixti, in prædio Lucinæ.
Lucius	251.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Stephanus I	252-257.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Sixtus II	257-259.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.

[1] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 708. — [2] S. Augustin, *De cura pro mortuis*, 6, 7, *P. L.*, t. XL, col. 596 sq. — [3] *Ibid.*, 22, *P. L.*, t. XL, col. 609. — [4] *Ibid.*, 3, *P. L.*, t. XL, col. 596. — [5] Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, p. 14. — [6] *Ibid.*, p. 14. — [7] Muratori, *Nov. thes. inscr.*, p. MCMXXII, n. 17. — [8] Oderici, *Sylloge*, p. 265. — [9] E. Hubner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 248. — [10] G. M. Tourret, *Étude épigr. sur un traité de S. Augustin*, dans la *Rev. archéol.*, 1878, nouv. série, t. V, p. 140-155, 281-298.

Dionysius	259-269.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Felix I	269-275.	Fecit basilicam in Via Aurelia ubi sepultus est, milliario II ab Urbe.
Eutychianus	275-283.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Caius	283-290.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, Via Appia.
Marcellinus	290-303.	Sepultus est in cœmeterio Priscillæ.
Marcellus	303-309.	Sepultus est in cœmeterio Priscillæ.
Eusebius	309-311.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, in crypta.
Melchiades	311-314.	Sepultus est in cœmeterio Callixti, in crypta.

On pourrait continuer cette liste, il suffit de rappeler que Pie IX demanda dans son testament l'honneur et le secours de la *tumulatio ad sanctum Laurentium*.

H. Leclercq.

ADAM ET ÈVE. — I. Dans l'art chrétien primitif. II. Dans la liturgie. III. Dans la littérature. IV. Testament d'Adam. V. *Liber Adami*.

I. Art chrétien. — La représentation de nos premiers parents est très fréquente dans les monuments de l'antiquité chrétienne, et néanmoins peu variée dans la disposition du groupe ou dans les rapprochements symboliques qu'il provoque. Martigny attribue à cette représentation une portée polémique. Il estime qu'elle servait à enseigner contre les doctrines répandues par les gnostiques que l'homme fut créé complet et non pas comme un ver. Il n'est pas douteux que le personnage d'Adam fut violemment attaqué par l'hérétique Tatien (fin du IIe siècle), mais les monuments qui le représentent ne sont pas contemporains de cette dispute. Parmi les monuments de Rome, la plus ancienne représentation de ce sujet consiste en une fresque de la catacombe de Priscille remontant à la moitié environ du IIIe siècle [1]. On ne peut faire remonter les plus anciens parmi eux plus haut que la fin du IIIe siècle.

La plupart des artistes ont choisi le moment où Adam et Ève sont tentés; mais la liberté que l'on prenait alors avec l'histoire les a portés à réunir plusieurs moments en un seul. C'est ainsi que la présence du serpent, la manducation du fruit, le premier mouvement de honte sont confondus, et à vrai dire, il y aurait peu de profit à essayer ici un classement. On trouve l'histoire de la chute sur des monuments très divers : sarcophages, verres gravés, lampes (fig. 97).

Nous n'avons rencontré que peu de scènes dans lesquelles Adam et Ève soient encore dans l'état d'innocence, ce qui peut s'expliquer par le progrès qu'avait déjà fait la pudeur dans la société chrétienne [2] à l'époque qui nous fournit les plus anciennes représentations. Nos parents couvrent leur nudité parfois avec la main, parfois avec les deux mains ou avec une feuille d'arbre. L'essence de l'arbre est fort variée, si tant est qu'on puisse toujours la reconnaître sous le travail grossier de l'artisan et les injures du temps. La théorie philosophique des « milieux » trouve ici son application. Didron a observé en effet que l'essence de l'arbre varie suivant les zones agricoles. En Normandie, on trouve la pomme; en Bourgogne, le raisin; ailleurs, les cerises. C'est là une manière qui n'a rien de moderne et on peut penser que les monuments de l'antiquité furent l'occasion des mêmes libertés. D'Agincourt signale une lampe antique sur laquelle Ève était représentée cherchant un voile [3]. Bientôt s'introduisit le symbolisme. Un sarcophage d'Arles représente un mouton aux pieds de la femme [4]; celui de Junius Bassus [5] complète l'indication symbolique en plaçant à côté d'Adam une gerbe d'épis, allusion à la loi du travail imposée après la désobéissance. Ailleurs, on voit un jeune homme — le Christ — présentant aux coupables la gerbe et le mouton [6].



97. — La tentation d'Adam et Ève sur un sarcophage au musée de Toulouse. D'après une photographie.

De très bonne heure se manifeste la tendance à trans-

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 47, note 1. — [2] Révoil, *Architecture romane*, in-fol., Paris, 1873, t. I, p. 17. A la chapelle Saint-Gabriel, près Tarascon (IXe siècle). Ève se cache la gorge avec la main droite. — [3] S. d'Agincourt, *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite*, in-4°, Paris, 1814, pl. XXIV, II, 2. — [4] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, n. 37, pl. XX, fig. 2 et p. 34 sq. — [5] Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, in-fol., Roma, 1737, pl. XV. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69. Cf. Bottari, *loc. cit.*, pl. LI, CXCV.

former le fait historique en « moralité ». Un verre publié par Buonarotti [1] montre Ève ornée de colliers et de bracelets; il faut y voir sans doute une condamnation de ces bijoux et de ces parures qui provoquèrent souvent les plaintes des Pères de l'Église. Ce ne sont là, il faut bien le dire, que des conjectures.

Les plus magnifiques sarcophages contenaient ordinairement cette scène de la chute de nos premiers parents, mais traitée avec plus ou moins de talent suivant l'habileté technique des artistes; le thème conserve presque dans tous les cas sa monotonie. Les compositions les plus remarquables dans lesquelles est entré le groupe qui nous occupe sont :

1° *Bas-relief.* — Une pierre annulaire qui représente le serpent tenant le fruit dans sa bouche, tandis qu'Adam et Ève s'agenouillent et s'inclinent profondément devant un personnage qui semble vouloir les relever et qui appuie ses pieds sur l'ἰχθύς, symbole dont la signification n'est pas douteuse [2].

Le goût du symbole dont nous parlons se soutint, malgré l'infériorité d'exécution avec laquelle on le rendait. L'ignorance des artisans, qui peut se dissimuler dans les vêtements, paraît dans toute sa profondeur lorsqu'ils traitent le nu. Certains ouvrages, comme la coupe de Podgoritza, sont à ce point de vue des documents de l'histoire de l'art et de la civilisation à son plus bas degré [3] (fig. 100).

2° *Pierre gravée.* — Un nicolo antique de la collection du British Museum représente Adam et Ève de chaque côté de l'arbre [4].

3° *Ivoires.* — Un coffret d'ivoire conservé à Darmstadt représente Adam et Ève chassés de l'Éden. Ce sujet a été souvent traité principalement par les Byzantins [5], avec la liberté d'interprétation coutumière aux artistes chrétiens. La plupart de ces ivoires portent inscrite la question posée par Dieu à Adam : ΑΔΑΜ ΠΟΥ ΕΙ, « Adam, où es-tu [6]? » Une cassette (musée Oliveriani à Pésaro) montre Adam et Ève chassés par l'ange et sans aucun vêtement; cependant Adam emporte une houe sur l'épaule (fig. 98).



98. — Fragment d'un coffret représentant Adam et Ève chassés du Paradis terrestre. Pesaro, *Musée Oliveriano*. D'après une photographie.

4° *Bronze.* — Il est curieux de retrouver exactement la scène précédente sur la porte de bronze du dôme de Pise, ouvrage de Bonnano (vers 1171); toutefois, la posture de l'ange est plus vive encore dans le dernier monument (fig. 99).

5° *Coupe.* — Une patère de bronze antique qui représente Adam et Ève mangeant le fruit défendu et au-dessous une image criophore, probablement le bon Pasteur, qui serait un symbole du Christ retrouvant la brebis humaine [7].

6° *Miniatures.* — Un feuillet de la bible de Charles le Gros conservée à Saint-Paul-hors-les-Murs et exécutée par Ingobère nous offre l'histoire entière d'Adam et Ève depuis la création d'Adam jusqu'à leur vie de travail hors de l'Éden.

Cette composition, ainsi que toutes celles de ce manuscrit paraissent dériver d'une source commune à cette bible et à celle de Charles le Chauve exécutée par l'école de Tours, mais la barbarie de l'exécution s'est grandement accrue dans le manuscrit de Saint-Paul-hors-les-Murs. Les détails sont simplifiés ou manquent tout à fait; l'ange qui assiste à la création d'Adam, la surprise du groupe par Dieu avant que l'homme et la femme se soient couverts de feuilles sont omis.

II. Liturgie. — Le culte d'Adam présente peu d'intérêt. Il se réduit d'ailleurs à un minimum. Une simple mention dans les calendriers, ou bien une citation dans les compositions lyriques de l'Église grecque [8]; pour les liturgies occidentales, quelques allusions dans des antiennes, des répons et des lectures. Les plus importantes de ces dernières sont : la première leçon du samedi saint, et la lecture de la Genèse au commencement du carême ou à la septuagésime.

III. Littérature. — Le *Codex Nazaræus*, dont les hymnes alphabétiques avaient attiré l'attention du cardinal Pitra [9], a été traduit en français par Tempestini et publié dans la *Troisième encyclopédie théologique* de

[1] P. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti de' vasi antichi di vetro ornati di figure trovati nei cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 8, pl. I, fig. 2. — [2] Buonarotti, *loc. cit.*, pl. I, fig. 1. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, pl. XI, et 1877, pl. V-VI. — [4] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 7, pl. I, n. 42. — [5] Græven, *Adamo et Eva sui cofanetti d'avorio byzantini*, dans *L'arte*, 1899, t. II, fasc. 8-10. — [6] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 605 sq. — [7] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot *Adam et Ève*. — [8] Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1897, t. II, *Index*, au mot *S. Adam*. — [9] Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, in-8°, Paris, 1867, p. 40; *Codex Nazaræus, liber Adami appellatus, syriace transcriptus, latineque redditus a* M. Norberg, 3 vol. in-4°, Londini Gothorum, 1815-1816.

Migne [1]. On trouve à la suite un résumé du manuscrit du musée Borgia contenant le *Divan* des Mendaïtes [2]; *Le livre de la pénitence* ou *du combat d'Adam* [3]; *Le combat d'Adam et d'Ève qu'ils eurent à soutenir après leur expulsion du jardin et pendant leur séjour dans la caverne des trésors, selon l'ordre du Seigneur, leur créateur* [4]. — Nous avons parlé du *Codex Nazaræus* et du *Testament* ou *Livre de la pénitence*. Le *Combat d'Adam* n'est connu que par une version éthiopienne, traduite en allemand [5] et en anglais [6]. C'est un recueil tout rempli des imaginations orientales s'exerçant sur un thème assez large, car on y a fait accueil aux autres patriarches. On sait que ces sortes de compositions n'offrent d'intérêt généralement que par les points de contact qu'elles ont avec d'autres écrits du même genre ou avec des pièces plus sérieuses. Le *Combat d'Adam* est totalement indépendant du *Livre d'Hénoch* et du *Livre des Jubilés*. Dillmann croit que l'original était arabe. On peut lui donner pour lieu d'origine l'Égypte et pour date le v[e] ou vi[e] siècle. — A. Harnack et C. Schmidt ont publié un fragment copte d'une Apocalypse de Moyse et Adam. C'est un morceau de peu d'importance [7]. — Parmi les *Apocalypses apocryphæ* de Tischendorf [8] se trouve un Livre d'Adam et un Moïse sous ce titre : Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας τῶν πρωτοπλάστων ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ Θεοῦ Μωυσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, ὅτε τὰς πλάκας τοῦ νόμου τῆς διαθήκης ἐκ χειρὸς κυρίου ἐδέξατο, διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. C'est un ouvrage qui paraît tout juif d'inspiration. — Puis viennent le *Livre des filles d'Adam*, condamné par le décret *De libris non recipiendis; Vita Adæ et Evæ* publiée par W. Meyer [9]; la Διαθήκη τῶν πρωτοπλάστων signalée par Anastase le Sinaïte dans son commentaire de l'*Hexaméron* [10]. Il a existé un fragment grec de l'Apocalypse dont nous trouvons la mention suivante dans l'épître de Pseudo Barnabé, ii, 10, Θυσία τῷ Θεῷ καρδία συντετριμμένη· ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. Le ms. de Constantinople porte en marge : Ψαλμ. Ν' καὶ ἐν ἀποκαλύψει Ἀδάμ. Voy. Irénée, *Contr. Hær.*, IV, xvii, 3; Clément, *Pædag.*, iii, 12 (éd. Potter, p. 306), et *Strom.*, ii, 18 (même éd., p. 470) [11]. — Une ancienne version slave [12]. — Les Arméniens ont un livre intitulé *La Pénitence d'Adam*. — La *Narratio Zosimi* sera classée avec d'autres écrits, nous la rappelons ici à cause de quelques emprunts curieux qu'elle contient [13].

IV. Testament d'Adam. — Le livre qui porte ce titre, réduit à quelques fragments, fait partie d'un ouvrage plus étendu, d'origine gnostique, qui a joui de quelque faveur dans différents cercles chrétiens des premiers siècles [14]. Le titre de cet écrit est douteux, il pourrait se faire que le même ouvrage ait été désigné sous les noms de *Pénitence*, d'*Apocalypse* et de *Testament*. Le décret dit gélasien (milieu du vi[e] siècle) désigne cet apocryphe comme il suit : *Liber qui appellatur Pœnitentia Adæ, apocryphus* [15]; saint Épiphane mentionne des *Apocalypses d'Adam* [16]; les *Constitutions apostoliques* condamnent un livre attribué à Adam et empreint de gnosticisme [17]; enfin le Syncelle [18] et Cedrenus [19] disent avoir mis à profit deux ouvrages intitulés la *Vie d'Adam* et la *Petite Genèse*. Or les détails qu'ils y ont puisés sur la « pénitence » et sur les « révélations » d'Adam se re-



99. — Tentation, chute d'Adam et Ève et leur sortie du paradis représente sur la porte de bronze du dôme de Pise. D'après une photographie.

[1] *Dictionnaire des apocryphes*, t. i, col. 1-284. — [2] *Ibid.*, col. 283-289. — [3] *Ibid.*, col. 290-297. — [4] *Ibid.*, col. 298-388. — [5] Dillmann, *Das christliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem Athiopischen mit Bemerkungen übersetzt*, dans *Jahrbücher d. biblischen Wissenschaft*, in-8°, Göttingen, 1853, t. v, p. 1-114. — [6] *The Book of Adam and Eve also called the conflict of Adam and Eve with Satan, a book of the early eastern Church translated from the Ethiopic, with notes by* S. C. Malan, in-8°, London, 1882; Arn. Breymann, *Adam und Eva*, in-8°, Wolfenbüttel, 1893. — [7] Dans les *Sitzungsberichte d. königl. Pr. Akademie d. Wissenschaften*, 1891, p. 1045 sq. — [8] In-8°, Leipzig, 1866, p. 1-23, et Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, in-4°, Mediolani, 1868, t. v, part. 1, p. 21 sq. — [9] *Abhandl. d. Münch. Akad., philos.- philol. Kl.*, 1878, xiv. Cf. Meyer, *Lutwin's Adam und Eve*, dans *Litterarischer Verein* de Stuttgart, 1881, t. cliii. — [10] *P. G.*, t. lxxxix, col. 967. — [11] R. James, *Apocrypha anecdota*, in-8°, Oxford, 1893, p. 145. — [12] Jagic, dans *Denkschr. d. k. Akademie d. Wissensch., philos.-historische Cl.*, Vienne, 1893, t. xlii, p. 1-104. — [13] R. James, *loc. cit.*, p. 86 sq. — [14] Assemani, *Bibl. orient.*, in-fol., Romæ, 1719, t. iii *a*, p. 282; E. Renan, *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam*, dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1853, p. 427-471. — [15] Erwin Preuschen, *Kürzere Texte zur Gesch. der alten Kirche u. des Kanons*, in-8°, Freiburg, 1893, p. 154. — [16] S. Épiphane, *Adv. hæres.*, xxvi, 8, *P. G.*, t. xli, col. 341. — [17] *Const. apostol.*, l. VI, c. xvi, *P. G.*, t. i, col. 953. — [18] Cedrenus, Σύνοψις ἱστοριῶν, éd. Fabroz, in-fol., Parisiis, 1647, p. 10. — [19] *Item*, p. 9.

trouvent trait pour trait dans les fragments syriaques contenus dans les *mss. 58* et *164* du Vatican.

Cependant la *Vie d'Adam* et la *Petite Genèse* ne sont eux-mêmes que des remaniements de seconde main du livre mentionné par Épiphane et pseudo-Gélase sous les



100. — Adam et Ève représentés sur la coupe de Podgoritza. D'après le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, pl. 5.

titres d'*Apocalypse* et de *Pénitence d'Adam* dans lesquels Labbe, Hardouin et Fabricius ne voyaient qu'un même ouvrage : *pénitence* (μετάνοια) et *révélations* (ἀποκάλυψις). Ces deux termes semblent avoir été synonymes, observe justement Renan. Ceci expliquerait les *Pénitences* d'Origène, de saint Cyprien, de Jamnès et Mambré [1]. Dans le *Testament des XII patriarches* [2] et dans la *Pistis Sophia,* le mot μετάνοια a ce sens de révélation. Le nom de *Testament* paraît avoir été abandonné d'assez bonne heure ; on retint ceux de *Pénitence* et d'*Apocalypse*. Toutefois ces titres doivent s'entendre assez largement puisque les fragments donnés par Cedrenus comme extraits de l'*Apocalypse* se retrouvent presque les mêmes dans les mss. syriaques sous le titre de *Testament d'Adam*. Dans les dernières années du VIe siècle (vers 590), raconte la Chronique de Samuel d'Ani, des Syriens introduisirent leurs faux livres en Arménie après les avoir traduits dans la langue de ce pays [3]. Parmi ces livres se trouvaient la *Pénitence d'Adam* et la *Diathéké* ou *Testament*.

Il paraît que les fragments syriaques qui nous restent appartiennent à des époques différentes ; les deux premiers seraient les plus anciens. Quel que soit leur vrai titre, ces morceaux n'ont aucun rapport avec les traditions en vogue au moyen âge sur la pénitence et la mort d'Adam ; ils se rattachent au cycle du saint Graal et ultérieurement à l'*Évangile d'Ève* mentionné par saint Épiphane [4]. Les fragments liturgiques dont nous transcrivons ici la traduction sont relatifs à la division des heures du jour et de la nuit. On y voit clairement l'influence des idées de la Perse sur le gnosticisme dans la division mystique du temps, division qui rappelle celle qui sert de base aux *Jeschts Sadés* et au *Sirouzé*. Ces rapprochements pourraient en suggérer d'autres entre les *Vadjs* et les *Tavids* qu'on trouve à la suite des *Jeschts Sadés* et les prières liturgiques contenues dans le ms. syriaque n. 217 de la bibliothèque du Vatican [5].

On retrouve dans les *Constitutions apostoliques* [6] des Coptes quelques vestiges qui insinuent plus qu'ils ne prouvent un point de contact avec les fragments qui font l'objet de ces observations. Les étoiles, les arbres, les eaux y ont, eux aussi, leurs heures d'adoration, et il se pourrait que tout cela eût quelque rapport avec le Cantique des trois Hébreux : *Benedicite omnia opera.* Enfin ces idées se retrouvent dans les *Constitutions apostoliques grecques* [7], mais sous une forme assez différente. Il paraît évident que nous avons dans les fragments étudiés ici une adaptation gnostique de la division, probablement apostolique [8], des heures canoniques.

PREMIER FRAGMENT. — *Heures de la nuit* [9].

Première heure de la nuit. C'est l'heure de l'adoration des démons ; durant tout le temps que durent leurs adorations, ils cessent de faire le mal et de nuire à l'homme, parce que la force cachée du Créateur de l'univers les retient.

Deuxième heure. C'est l'heure de l'adoration des poissons et de tous les reptiles qui sont dans la mer.

Troisième heure. Adoration des abîmes inférieurs et de la lumière qui est dans les abîmes, et de la lumière inférieure, que l'homme ne saurait sonder [10].

Quatrième heure. Trisagion des Séraphins. Avant mon péché, j'entendais à cette heure, ô mon fils, le bruit de leurs ailes dans le paradis ; car les séraphins avaient coutume de battre des ailes en rendant un son harmonieux dans le temple consacré à leur culte. Mais depuis que j'eus péché et transgressé l'ordre de Dieu, je cessai de les voir et d'entendre leur bruit ainsi qu'il était juste.

Cinquième heure. Adoration des eaux qui sont au-dessus des cieux. A cette heure, ô mon fils Seth, nous entendions, moi et les anges, le bruit des grandes vagues, élevant leur voix pour rendre gloire à Dieu, à cause du signe caché de Dieu qui les agite.

Sixième heure. Assemblage de nuées et grande terreur religieuse qui marque le milieu de la nuit.

Septième heure. Repos des puissances et de toutes les natures pendant que les eaux dorment ; et à cette heure, si l'on prend de l'eau, que le prêtre de Dieu y mêle de l'huile sainte et oigne de cette huile ceux qui souffrent et ne dorment pas, ceux-ci sont guéris [11].

Huitième heure. Actions de grâces rendues à Dieu pour la production des herbes et des graines, au moment où la rosée du ciel descend sur elles.

Neuvième heure. Service des anges qui se tiennent devant le trône de la Grandeur.

Dixième heure. Adoration des hommes ; la porte du ciel s'ouvre, afin d'y laisser entrer les Prières de tout ce qui vit : elles se prosternent, puis elles sortent. A cette heure, tout ce que l'homme demande à Dieu lui est accordé, au moment où les séraphins battent des ailes et où le coq chante.

Onzième heure. Grande joie dans toute la terre, au moment où le soleil monte du paradis du Dieu vivant sur la création, et se lève sur l'univers.

Douzième heure. Attente et profond silence parmi tous les ordres de lumières et d'esprits, jusqu'à ce que les prêtres aient placé des parfums devant Dieu : puis tous les ordres et toutes les puissances du ciel se séparent.

Voilà pour les heures de la nuit.

DEUXIÈME FRAGMENT. — *Maintenant les heures du jour.*

Première heure du jour. Prière des êtres célestes.

Deuxième heure. Prière des anges.

Troisième heure. Adoration des oiseaux.

Quatrième heure. Adoration des animaux terrestres.

Cinquième heure. Adoration des êtres qui sont au-dessus des cieux.

Sixième heure. Adoration des chérubins, qui prient pour les péchés des hommes.

Septième heure. Entrée et sortie devant Dieu. Les Prières de tous les êtres vivants entrent, se prosternent et sortent.

Huitième heure. Adoration de la lumière et des eaux.

Neuvième heure. Prière des anges qui se tiennent devant le trône de la Grandeur.

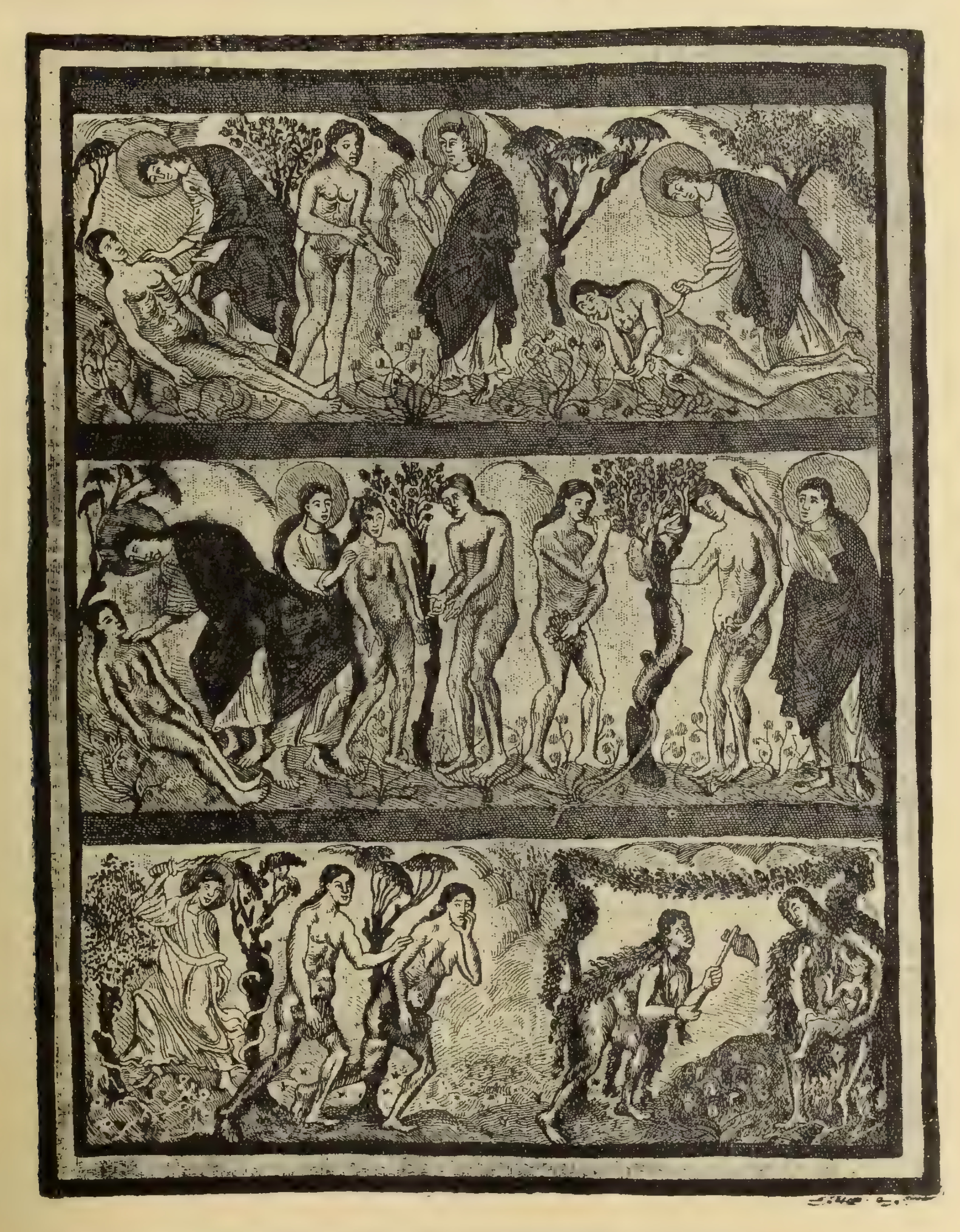
Dixième heure. Inspection des eaux : le Saint-Esprit descend et plane sur les eaux et les sources. Et si l'Esprit du Seigneur ne descendait pas et ne planait pas ainsi sur les eaux et les sources, le genre humain serait perdu et les démons feraient périr d'un regard tous ceux qu'ils voudraient. Et si à cette heure on prend de l'eau et que le prêtre de Dieu y mêle de l'huile sainte et en oigne les malades, ceux-ci recouvrent immédiatement la santé.

[1] E. Preuschen, *loc. cit.*, p. 154. — [2] *Ruben*, c. II, *P. G.*, t. II, col. 1040. — [3] Mss. arménien de la Bibl. Nationale, *n. 96*, fol. 24 v° ; Renan, *loc. cit.*, p. 430, note 5. — [4] Renan, *loc. cit.*, p. 434, note 2. — [5] Fol. 99, 212, etc. — [6] *The apostolical constitutions.. in coptic, with an english translation by* H. Tattam, in-8°, London, 1848. — [7] L. VIII, c. XXXIV, *P. G.*, t. I, col. 1136. — [8] *Acta apost.*, III, 1 et passim. — [9] Le *ms. arabe 52*, Bibl. nat., donne les noms mystiques des heures du jour et de la nuit. — [10] « Et à cette heure il n'est possible à personne de parler. » *Ms.* 52. — [11] Cf. Tattam, *Const. apostol.*, p. 53-55, à propos d'une cérémonie analogue qui doit se faire au chant du coq.

Onzième heure. Joies et transports des justes [1].

Douzième heure, qui est celle du soir. — Prière des hommes à la Volonté bienveillante qui réside devant Dieu, seigneur de toutes choses.

La conjecture de Renan sur les sources des fragments est confirmée par ce passage de Cedrenus [2] : Ἀδαμ τῷ ἑξακοσιοστῷ ἔτει μετανοήσας ἔγνω δι' ἀποκαλύψεως τὰ περὶ τῶν ἐγρηγόρων καὶ... Aux textes syriaque et arabe il faut joindre un texte grec [3] qui donne le νυχθήμερον sous le nom de Ἀπολλωνίου μαθηματικοῦ. Nous n'en



101. — Histoire d'Adam et Eve; miniature de la Bible de Charles le Gros. Rome, *Bibl. du monastère de Saint-Paul-hors-les-murs.* D'après une photographie.

[1] Ce passage est fort différent dans l'arabe et présente en cette langue un sens beaucoup plus clair : A la dixième heure, prière des eaux; et à cette heure, le Saint-Esprit agite ses ailes et plane sur les eaux, les sanctifie et en chasse les démons; et si, tous les jours, à cette heure, le Saint-Esprit ne planait pas sur les eaux, tous ceux qui en boiraient périraient, par suite de l'action malfaisante des démons. Et si, à cette heure, on prend de l'eau, et que l'un des prêtres de Dieu y mêle de l'huile sainte et en oigne les malades et ceux qui sont possédés d'esprits impurs, ils sont guéris immédiatement. « C'est ici qu'il faut rapprocher ce passage d'une formule déprécatoire des Elchasaïtes : Ἰδοὺ μαρτύρομαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ἅλας καὶ τὴν γῆν... S. Épiphane, *Adv. hæres.*, XIX, n. 1, *P. G.*, t. XLI, col. 261. » Renan, *loc. cit.*, p. 464 (11). — [2] Cedrenus, *loc. cit.*, l. I, c. XLI, — [3] *Ms. 2 419* de la Bibl. nationale, fonds gr., fol. 247 *b*.

donnerons ici que ce qui a trait à l'onction : X;...... ἐν ᾗ ἐ[ὰν] ἄνθρωπος ἄρῃ נירו (νέρον) καὶ μίξῃ μετὰ ἁγίου ἐλαίου, πᾶν נשׁמ (νόσημα) ἰᾶται καὶ δαιμονῶντας καθαίρει καὶ δαίμονας ἀπελαύνει [1]; et aux heures de la nuit : VII. ἐάν τις ἄνθρωπος καθαρὸς ἁρπάσῃ נירו (νέρον) καὶ βάλλει αὐτὸ ὁ ἱερεὺς καὶ μίξῃ μετ'ἐλαίου καὶ ἁγιάσῃ αὐτὸ καὶ ἀλείψῃ ἀπ'αὐτὸ ἀσθενῆ ἀγρυπνοῦντα, παρευθὺ τῆς νόσου ἀπαλλαγήσεται [2].

V. *LE LIBER ADAMI.* — Il contient une liste des sectes qui appartiennent à chacune des planètes ; plusieurs d'entre elles se rattachent au christianisme, parce qu'elles baptisent au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et honorent la croix, mais à ces rites se mêlent les plus abominables pratiques. Sylvestre de Sacy a donné de ce livre une longue étude dans laquelle il faisait « connaître le fruit de quelques recherches qui étaient, dit-il, demeurées depuis sept ans dans mon portefeuille et qui pourraient être perdues si je n'avais profité de cette occasion pour les publier » [3]. Nous y empruntons plusieurs détails qui vont au sujet de ce dictionnaire.

Les sabéens ont défense de rendre un culte aux images. Le *Liber Adami* recommande fortement le mariage aux Mendaïtes et leur prescrit d'éviter les personnes de l'un et l'autre sexe qui gardent la continence [4]. Ils ont permission de manger la chair des animaux, des poissons et des oiseaux; *mactate, lavate, expurgate, emundate, coquite et fusis precibus edite.* Les nazaréens se doivent oindre, aux approches de la mort, avec de l'huile pure. Faute de cette purification les âmes ne parviennent au séjour de la lumière qu'après une détention et un supplice de soixante et un coups [5] dont on se préserve par soixante et une prières [6]. Dans le séjour de la lumière on boit le vin que produisent les vignes qui y croissent [7].

Les nazaréens prient trois fois le jour, après le lever du soleil, à la septième heure et au coucher du soleil [8]; ils doivent faire l'aumône et prêcher [9]; en outre, ils se réunissent dans le temple au lever du soleil, le premier jour de la semaine, et leurs adorations sont réglées dans un certain ordre, ils y conduisent leur famille avec eux et font baptiser leurs petits enfants dans le Jourdain en choisissant pour cette cérémonie le premier jour de la semaine. H. LECLERCQ.

ADDÉE ET MARIS (LITURGIE D'). — I. Histoire. II. Exposé. III. Particularités.

I. HISTOIRE. — Cette liturgie est la liturgie normale des nestoriens, et la seule employée par les Chaldéens unis; elle porte le nom de liturgie des « saints Apôtres », parce que les nestoriens regardent Addée et Maris comme les apôtres de leur pays. D'après leurs traditions Addée, en syriaque « Addai » (Thaddée), et ses deux disciples Adi et Maris auraient évangélisé la Mésopotamie et fondé cette Église. Ces traditions ont été recueillies, quant à leur substance, par Eusèbe [10]; d'après son récit, le toparque d'Édesse, Abgar, *Urkkama*, « le noir, » atteint d'une grave maladie et ayant entendu parler des miracles opérés par le Sauveur, lui aurait écrit pour le prier de venir le guérir; le Sauveur lui aurait promis par lettre de lui envoyer quelqu'un. Après sa mort, sa résurrection et son ascension, l'apôtre Thomas aurait envoyé Thaddée (Addai), un des soixante-douze disciples, afin d'accomplir la promesse faite par le Sauveur. Thaddée se serait donc rendu à Édesse et y aurait converti le roi et presque tous ses sujets. C'est pour ce motif que les chrétiens de la Mésopotamie attribuent leur liturgie à Addée et Maris, comme les Syriens attribuent la leur à Jacques, premier évêque de Jérusalem, et les Égyptiens la leur à Marc, l'évangéliste; aussi l'intitulent-ils : *Liturgia beatorum Apostolorum composita a S. Adæo et S. Mari Orientalium doctoribus.* La critique moderne a montré que toutes ces traditions découlent de la *Doctrine d'Adaï;* c'est à ce document qu'Eusèbe a puisé son récit. La *Doctrine d'Adaï* ne peut être prise comme base d'un argument sérieux, parce qu'elle ne remonte pas au delà de 250, si elle n'est pas postérieure, comme le veulent certains critiques; un écrit si tardif, avec des parties totalement supposées, ne permet pas d'asseoir une conclusion historique; l'apostolat d'Addée en Mésopotamie reste donc un fait douteux [11]. Cependant le christianisme pénétra d'assez bonne heure en Mésopotamie; Sozomène dit que la ville d'Édesse fut gagnée au christianisme dès le commencement :...ἀρχῆθεν πανδημεὶ χριστιανίζειν ἔλαχεν ἥδε ἡ πόλις, κτλ. [12]; s'il n'est pas nécessaire de prendre ce renseignement à la lettre, il est certain, en tout cas, que vers le milieu du IIe siècle le roi Abgar VIII (179-216) est chrétien. — La tradition nestorienne attribue au patriarche Jésuyab III, vers le commencement du VIIe siècle, la fixation définitive de la liturgie dans la forme abrégée où nous la présente le texte attribué aux saints Addée et Maris.

II. EXPOSÉ. — La liturgie d'Addée et Maris se divise, comme toutes les liturgies, en deux parties : la première *préparatoire* (προπαρασκευαστική); la seconde pourrait être appelée *essentielle.* Nous exposerons les traits principaux de cette liturgie en faisant observer que les manuscrits contiennent quelques variantes.

Ire PARTIE. — 1° *Depuis le commencement jusqu'aux leçons de l'Écriture.* — On commence par la récitation de l'hymne angélique : *Gloria in excelsis Deo,* suivi du *Pater noster qui es in cælis;* puis on récite l'oraison : *Robora, Domine et Deus noster, infirmitatem nostram per misericordiam tuam,* etc., et, les jours ordinaires, la louange de la Trinité; *Adoretur, glorificetur, laudetur, exaltetur et benedicatur in cælo et in terra nomen adorandum et gloriosum Trinitatis tuæ, semper gloriose Domine omnium,* ainsi que le Psaume XIV : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo,* etc., avec son canon; après cela, on récite d'autres oraisons, puis la prière de l'encens : *Referemus hymnum Trinitati tuæ gloriosæ, Pater, Fili et Spiritus sancte;* enfin la communion des saints : *Tu Domine, vere es suscitator corporum nostrorum,* etc.

2° *Depuis les leçons de l'Écriture jusqu'à l'évangile.* — Lorsqu'on lit des leçons de l'Écriture, on récite diverses oraisons; en premier lieu le *Trisagion : Sanctus, laudandus, potens, immortalis,* etc. A la lecture de l'Épître (*ad Apostolum*), on récite l'oraison : *Illumina nobis, Domine et Deus noster, motus cogitationum nostrarum,* etc. La liturgie de l'Église syrienne du Malabar n'a rien touchant la lecture de l'Épître.

3° *Depuis l'évangile jusqu'à la sortie des catéchumènes.* — Le prêtre salue et encense l'Évangile, et récite devant l'autel l'oraison : *Te germen præclarum Patris tui,* etc.; puis il se rend à l'ambon précédé de céroféraires et lit l'Évangile à haute voix; après la lecture de l'Évangile on récite l'oraison : *Te Domine, Deus potens, deprecamur et rogamus,* etc. Les diacres disent alors : *Inclinate capita vestra;* puis le prêtre dit secrètement sur le gradin (Βῆμα) [13] l'oraison : *Domine Deus omnipotens, tua est Ecclesia sancta catholica,* etc.; après les mots : *et super populum istum, quem*

[1] B. James, *Apocrypha anecdota,* in-8°, Oxford, 1893, p. 141. — [2] *Ibid.,* p. 143. — [3] S. de Sacy, dans le *Journal des savants,* n. de juin et novembre 1819, mars 1820. — [4] Norberg, *loc. cit.,* t. I, p. 127. — [5] *Ibid.,* t. II, p. 281. — [6] *Ibid.,* t. II, p. 273. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.,* t. II, p. 79. — [9] *Ibid.,* t. II, p. 77. — [10] *H. E.,* I, XIII, *P. G.,* t. XX, col. 120-129. — [11] Cf. G. Philipps, *La doctrine d'Addai,* Londres, 1876; Tixeront, *Les origines de l'Eglise d'Edesse,* in-8°, Paris, 1888; Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 1889, p. 41-48; Funk, *Histoire de l'Eglise,* trad. Hemmer, in-12, 1re édit., Paris, s. d., t. I, p. 53, 54. — [12] *Hist. eccl.,* VI, I, *P. G.,* t. LXXVII, col. 1288. — [13] Cf. L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques,* in-8°, Paris, 1895, p. 26, 27.

elegisti tibi, il élève la voix et continue : *Et da nobis per clementiam tuam*, etc.

4° *Depuis la sortie des catéchumènes jusqu'à l'offertoire.* — Les diacres montent alors à l'autel et s'écrient : *Qui non accepit baptismum* [*discedat*]. Ce rite, qui est encore conservé dans les livres liturgiques, n'est plus en vigueur.

5° *Depuis l'offertoire jusqu'au canon.* — Le prêtre commence alors le Répons des mystères; c'est ici que commence la *Missa fidelium* des anciens. Pendant ce temps le sacristain apporte sur l'autel le disque et le calice; le prêtre place ses mains en forme de croix et dit : *Offerimus laudem Trinitati tuæ gloriosæ omni tempore et in sæcula.* Il continue : *Christus qui immolatus est pro salute nostra*, etc.; il ajoute enfin : *Imponantur mysteria præclara, sancta et vivifica super altare Domini potentis, usque ad ejus adventum, in sæcula. Amen* [1].

IIe PARTIE. — C'est la plus importante; elle porte dans les livres liturgiques le nom d'*Anaphora* et correspond à notre canon.

1° *Depuis* ORATE FRATRES *jusqu'à la* PRÉFACE. — Le prêtre s'approche de l'autel pour célébrer : il s'incline trois fois devant l'autel, dont il baise le milieu, le côté droit et le côté gauche; il s'incline de nouveau vers le haut de l'autel et récite l'oraison : *Benedic, Domine. Orate pro me, Patres, fratres et Domini mei, ut Deus det mihi*, etc.; les assistants répondent : *Christus exaudiat orationes tuas, gratumque habeat sacrificium tuum*, etc.; alors il s'incline vers la partie inférieure de l'autel, prononce la même prière et on répond de la même manière; il s'incline du côté de l'autel et dit : *Deus omnium Dominus sit cum omnibus nobis per gratiam suam et miserationes, in sæcula. Amen;* ensuite il s'incline vers le diacre qui est à sa gauche et dit : *Deus omnium Dominus confirmet verba tua*, etc.; puis il s'incline vers l'autel et dit secrètement : *Domine et Deus noster, ne aspicias ad multitudinem peccatorum nostrorum*, etc.; il se relève et dit aussi secrètement : *Confitemur Domine et Deus noster divitias abundantes gratiæ tuæ erga nos*, etc.; à la fin de cette oraison il dit le canon : *Et referemus tibi laudem, gloriam, confessionem et adorationem, nunc et semper, et in sæcula sæculorum;* il fait le signe de la croix, et l'on répond : AMEN; à ce moment on se donne mutuellement la paix, et l'on récite la prière *catholique*, c'est-à-dire pour toute espèce de personnes. Le diacre dit alors : *Confiteamur, rogemus et deprecamur;* le prêtre récite deux autres oraisons : *Domine Deus potens, adjuva imbecillitatem meam*, etc., et : *Domine et Deus noster, coerce cogitationes meas*, etc.; le diacre ayant dit : *Vigilanter et attente*, le prêtre se lève et découvre les mystères (= le pain et le calice), en enlevant le grand voile : il bénit l'encens et dit à haute voix le canon : *Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc*, etc.; puis il fait le signe de la croix sur les mystères et l'on répond : AMEN [2].

2° *Depuis la* PRÉFACE *jusqu'à l'*ÉPICLÈSE. — Le prêtre dit : *Sursum sint mentes vestræ;* on répond : *Sunt ad te Deus Abraham, Isaac et Israël, rex gloriose;* le prêtre alors pose l'encens et récite la Préface, en partie en haute voix, en partie secrètement; après cela il s'incline et récite en secret l'Oraison : *Et cum illis Potestatibus cœlestibus confitemur tibi*, etc., il fait alors le signe de la croix sur les mystères, et l'on répond : AMEN. — Le diacre dit alors : *In mentibus vestris. Orate pacem nobiscum;* le prêtre incliné dit secrètement l'oraison : *Domine Deus potens, suscipe hanc oblationem, pro omni Ecclesia sancta catholica, et pro omnibus Patribus piis et justis, qui placiti fuerunt tibi, et pro omnibus prophetis et Apostolis, et pro omnibus martyribus et confessoribus, et pro omnibus lugentibus, angustiatis et ægrotis, et pro omnibus necessitatem et vexationem patientibus, et pro omnibus infirmis et oppressis et pro omnibus defunctis, qui a nobis separati migraverunt : tum pro omnibus qui petunt orationem ab infirmitate nostra, et pro me peccatore humili et infirmo*, etc.; après, étant incliné, il dit l'Oraison : *Tu Domine per miserationes tuas multas et inenarrabiles* [3], etc.

3° *Depuis l'*ÉPICLÈSE *jusqu'à :* QUI PRIDIE QUAM PATERETUR. — L'épiclèse est, à proprement parler, la continuation de l'oraison précédente : *Et veniat, Domine, Spiritus tuus sanctus, et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, quam offerunt, et eam benedicat et sanctificet, ut sit nobis Domine ad propitiationem delictorum, et remissionem peccatorum, spemque magnam resurrectionis a mortuis, et ad vitam novam in regno cœlorum, cum omnibus qui placiti fuerunt coram eo*, etc.; suit le canon : *Referentes hymnum, honorem confessionem et adorationem nomini tuo sancto vivo et vivificanti, nunc et semper, et in sæcula sæculorum.* Le prêtre fait alors le signe de la croix sur les mystères, et l'on répond : AMEN; il s'incline, et baise l'autel au milieu, à droite et à gauche, puis il récite l'oraison : *Christe, pax superiorum et tranquillitas magna inferiorum*, etc.; ensuite il s'encense lui-même, et les mystères; puis il prend le pain des deux mains, et élevant les yeux en haut il dit : *Laus nomini tuo sancto, Domine Jesu Christe, et adoratio majestati tuæ semper et in sæcula.* AMEN. *Panis enim vivus est et vivificans qui descendit de cælis, et dat vitam mundo universo, quem qui edunt non moriuntur; et qui illum recipiunt per illum salvantur, nec corruptionem sentiunt, et vivunt per illum in æternum: tuque es antidotus mortalitatis nostræ, et resurrectio totius figmenti nostri* [4].

4° *Depuis :* QUI PRIDIE QUAM PATERETUR *jusqu'à la fraction du corps.* — Le prêtre s'apprête à rompre l'hostie et dit : *Accedimus, Domine, cum fide vera frangimusque cum confessione, et signamus per misericordiam tuam, corpus et sanguinem vivificatoris nostri Jesu Christi, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti;* puis, il rompt l'hostie en deux parties; il dépose sur la patène la partie qu'il a dans la main gauche, et avec celle qu'il a dans la main droite il signe le calice en disant : *Signatur sanguis pretiosus corpore sancto Domini Jesu Christi : In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, in sæcula;* il la trempe alors dans le calice jusqu'au milieu et en signe le corps, qui est dans la patène en disant : *Signatur corpus sanctum sanguine propitiatoris Domini nostri Jesu Christi : In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, in sæcula;* il unit ensuite les deux parties, et récite l'Oraison : *Divisa sunt sanctificata, completa, perfecta, unita et commixta mysteria hæc præclara, sancta, vivificantia et divina unum cum altero, in nomine adorando et glorioso Trinitatis tuæ, gloriose Pater, Fili et Spiritus sancte, ut sint nobis in propitiationem delictorum, et remissionem peccatorum, in spem quoque magnam resurrectionis a mortuis, et vitæ novæ in regno cælorum, nobis et Ecclesiæ sanctæ Christi Domini nostri, istic et in quacumque regione, nunc et semper, et in sæcula sæculorum.* Ensuite il fait avec le pouce droit une fissure dans l'hostie, de façon à ce que le sang y pénètre; il jette une partie dans le calice, fait la génuflexion, se lève et récite l'oraison : *Gloria tibi Domine Jesu Christe*, etc.; il trace sur son front le signe de la croix [5].

5° *Depuis la fraction du corps jusqu'à la fin.* — Le

[1] Cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, in-4°, Francoforti, 1847, t. II, p. 578-580. — [2] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 581-583. — [3] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 583-586. — [4] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 586-587. — [5] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 588-589.

prêtre commence à rompre le corps et dit : *Propitiare, Domine, per clementiam tuam peccatis et insipientiis servorum tuorum, et sanctifica labia nostra per gratiam tuam, ut dent fructus gloriæ et laudis divinitati tuæ, cum omnibus sanctis tuis in regno tuo.* Il élève la voix et continue : *Et fac nos dignos, Domine Deus noster, ut perpetuo absque macula, coram te consistamus cum corde puro, facie aperta et cum fiducia quæ a te est misericorditer nobis data; et omnes pariter invocemus te et sic dicamus : PATER NOSTER*, etc.; les assistants disent aussi : *PATER NOSTER*. Après s'être signé, le prêtre dit : *Sancta sanctis decet in perfectione*; on répond : *Unus Pater sanctus; unus Filius sanctus; unus Spiritus sanctus. Gloria Patri, et Filio, et Spiritui sancto in sæcula sæculorum : AMEN.* Le diacre apporte alors le calice pour la communion, et dit : *Precemur pacem nobiscum;* le prêtre dit : *Gratia Spiritus sancti sit tecum, nobiscum et cum suscipientibus illum;* il rend le calice au diacre; celui-ci dit : *Benedic Domine;* le prêtre répond : *Donum gratiæ vivificatoris et Domini nostri Jesu Christi compleatur, in miserationibus, cum omnibus.* Le diacre distribue alors la communion pendant qu'on dit le répons : *Fratres, suscipite corpus Filii, clamat Ecclesia; et bibite calicem ejus cum fide in regni domo.* Le prêtre termine par la prière de louange et d'action de grâces et la bénédiction [1].

III. PARTICULARITÉS. — La liturgie des saints Addée et Maris contient quelques particularités qu'il est nécessaire de connaître : 1° la grande supplication, ou *Memento*, occupe une place particulière; au lieu de suivre l'épiclèse, elle est placée avant et rattachée immédiatement à la commémoration du Christ ou anamnèse; 2° le pain et le calice sont recouverts chacun d'un voile; ils sont en outre recouverts tous deux par un grand voile appelé par les syriens *Anaphora* [2]; 3° à la préface on emploie l'encens; 4° il y a deux fractions de l'hostie : la première, en deux parties seulement, représente les blessures et les meurtrissures du corps de Jésus-Christ au temps de sa passion; l'autre en plusieurs parcelles pour la distribution de la communion aux fidèles; cette communion se fait sous les deux espèces [3]. V. ERMONI.

ADDEXTRATOR. Cencius Camerarius définit en ces termes la fonction des *addextratores : Papalis Mitræ delatores; quia ipsi ad papæ dexteram incedebant quando equitabat ad visitandam aliquam ecclesiam* [4]. Ce terme, outre sa signification particulière, s'appliquait encore à tous ceux indistinctement qui escortaient un dignitaire en marchant à sa droite. Cencius Camerarius dit en effet : *Deinde duo de majoribus cardinalibus addextrant usque ad altare* [5]. Le cérémonial ambrosien publié par Puricelli contient cette prescription au dimanche des Rameaux : *Unus egregius miles de genere Rhodensium eleganter indutus cum chirotecis in manibus de camera Pontificis sumptis dextrat, et ducit eum per frænum* [6]. Le *Liber pontificalis* dans la notice du pape Pascal II (1099-1118) nous parle de la *sequens familia*, dans laquelle il ne peut guère être question des *addextratores*, corporation palatine dont le rôle était d'escorter le pape à droite et à gauche dans les processions [7] et qui ne semble pas avoir fait partie de la garde pontificale appelée tantôt *familia*, tantôt *veredarii*. Berold dans ses *Ordines* de l'église de Milan n'en parle pas [8].

ADELPHIA (CULTE DES MORTS). Un sarcophage découvert en juin 1872, dans la catacombe de saint Jean à Syracuse est digne d'intérêt à plusieurs titres. Ce sarcophage est remarquable non seulement à cause des nombreuses figures qui s'y retrouvent et de leur décoration polychrome [9], mais encore à cause d'une représentation inconnue jusqu'à ce jour (fig. 102).

Le sarcophage présente l'*imago clypeata* surmontée d'un cartouche dans lequel on lit :

IC ADELFIA C F
POSITA COMPAR
BALERI COMITIS

[H]ic Adelfia, c(larissima) f(emina), posita compar Baleri(i) comitis.

C'est un monument du ve siècle. Son importance lui a valu d'être souvent étudié [10] et nous aurons nous-mêmes à le rappeler souvent. Le médaillon ne donne lieu à aucune observation, car c'est à tort qu'on a voulu y voir une allusion à un épisode de la vie d'Adelphia et de Valerius. Cette image ne s'écarte en aucune manière du type consacré dont on trouve des exemples en Italie [11] et en Gaule [12]. Ce médaillon est accosté des images de Moïse et Abraham dont nous avons expliqué ailleurs la présence constante en cet endroit. Voy. ABRAHAM, col. 115. Une préoccupation exagérée de symbolisme a voulu y faire découvrir des allusions aux vertus domestiques des deux époux qui auraient donc pratiqué le devoir et la résignation. Ce sont là de pures imaginations. Dans le même ordre d'idées on s'est ingénié à découvrir un système de symbolisme *total* dans ce sarcophage; tous les groupes devaient, pensait-on, concourir à une thèse d'ensemble. Cette opinion ne repose sur aucun texte, nous savons, au contraire, que les sculpteurs des tombes chrétiennes se préoccupaient beaucoup moins du symbolisme, auquel ils étaient plus ou moins initiés, que de l'ordonnance symétrique de leurs compositions [13].

Le couvercle du sarcophage est un peu plus court que la tombe, le cartouche qui contient l'inscription ne se trouve pas au milieu par rapport à l'*imago clypeata*, enfin le couvercle et le sarcophage répètent une même

[1] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 589-591. — [2] Cf. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, p. 11. — [3] Outre les ouvrages cités au cours de l'article, cf. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderten*, in-8°, Tubingue, 1870, p. 395; Id., *Liturgie des vierten Jahrhunderts*, in-8°, Münster, 1893, p. 308, 309; *Liturgia SS. apostolorum Adæi et Maris*, publiée à la mission anglicane d'Ourmiah en 1892; Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, t. I, p. 247 (traduction anglaise); L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., in-8°, Paris, 1898, p. 68, 69. — [4] Du Cange, *Glossarium med. et inf. latinitatis*, in-4°, Niort, 1884, t. I, p. 73, à ce mot. — [5] *Ibid.*, p. 72, au mot *addextrare*. — [6] Puricelli, *De monum. basilicæ ambrosianæ*, in-4°, Milan, 1645, p. 57, n. 52. Cf. Zaccaria, *Onomasticon*, in-4°, Faventiæ, 1787, p. 7, à ce mot. — [7] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. II, p. 302, 308. — [8] *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ mediolanensis kalendarium et ordines*, ed. Magistretti, in-8°, Mediolani, 1894. — [9] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1888, p. 37. — [10] Sac. Isidoro Carini, *Su d'una nuova iscrizione rinvenuta nella catacombe di Siracusa* (lettre au profess. Salvat. Cusa), Palermo, 19 juin 1872; Saverio Cavallari, *Sul sarcofago ritrovato nelle catacombe di Siracusa*, 1872; Isidoro Carini, *Annotazioni sul sarcofago rinvenuto in Siracusa*, dans *Bullettino della Commissione di antichità e belle arti di Sicilia*, n. 5, août 1872, pl. VI; Giuseppe Pitré, *Lettere siciliane*, extrait de *Rivista europea*, octobre 1872; Antonio Salinas, dans *Rassegna archeologica siciliana*, août 1872, p. 5; De Rossi, *Bullettino di archeolog. cristiana*, 1872, p. 82-83; Fil. Matranga, *Sul sarcofago rinvenuto nelle catacombe di Siracusa*, nov. et décemb. 1872; Vincenzo di Giovanni, dans *Giornale di Sicilia offiziale*, 5 nov. 1872; F. Lantier, *Sul sarcofago scoperto in Siracusa*, in-8°, 1873; Héron de Villefosse, *Sarcophage chrétien de Syracuse*, dans la *Gazette archéologique*, 1877, p. 157-168, pl. 25; E. Le Blant, *La Vierge au ciel représentée sur un sarcophage antique*, dans la *Revue archéologique*, t. XXIV, 1877, p. 353 sq., pl. XXIII; Mauceri, *Guida di Siracusa*, in-12, Siracusa, 1897. — [11] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. XLIX, LXXXIV, LXXXIX, CXXXVII; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, n. 9, p. 69; Martigny, *Dict.*, au mot *Sarcophages*, p. 597. — [12] Millin, *Voyage dans les departements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1811, atlas, pl. LXVII, n. 1 et 4. — [13] E. Le Blant, dans le *Journal officiel* du 18 juillet 1877, p. 5283.

scène, l'adoration des mages, avec cette différence, il est vrai, que dans l'un le Christ est au maillot, dans l'autre, nous le voyons sorti de la première enfance [1]. Ces faits donnent lieu de douter si le couvercle était destiné au sarcophage; cette question n'a pu être encore résolue.

La représentation dont le sarcophage d'Adelphia nous offre un exemplaire unique occupe la partie gauche du couvercle. On y voit la scène suivante : une femme voilée occupe une chaise élevée, elle repose les pieds sur un tabouret. A droite et à gauche, des femmes debout l'entourent, une quatrième, assise à terre, regarde le personnage principal et joint les mains. Toutes sont voilées. Un groupe s'approche de celui-ci; il se compose de trois femmes dont l'une est dirigée par les autres vers la dame assise sur la chaise haute. E. Le Blant, à qui nous empruntons l'explication de cette partie du monument, voit dans la figure principale, le personnage de la Vierge signalé par l'usage du tabouret — *scabellum* — qui constitue un signe honorifique [2] et qui se retrouve ailleurs sous les pieds de la Mère de Jésus [3]. Le *scabellum* est, à plus forte raison, donné au Christ lui même jusque dans les représentations où il paraît comme Dieu [4]. On pourrait supposer ici une analogie et chercher à l'appuyer sur de solides raisons. Nous savons par un grand nombre de textes que les anciens groupaient volontiers autour de la Vierge quelques personnages que leur sexe et leur sainteté faisaient paraître plus dignes de jouir de la familiarité de la mère de Dieu.

Les écrits des Pères peuvent nous aider à reconstituer ce groupe. C'est d'abord la prophétesse Anne que Blésilla dit rencontrer dans l'entourage de Marie [5]. Saint Ambroise y introduit sainte Agnès [6], et saint Martin raconte avoir vu Agnès et Thècle auprès de Marie [7], d'autres nomment, suivant leur dévotion ou celle de leurs compatriotes, les saintes Euphémie, Eugénie, Césarie et beaucoup d'autres vierges. Les femmes illustres de l'Ancien Testament y sont admises, ce sont : Sara, Rebecca, Rachel, Lia, Suzanne puis encore Anne, sa propre mère, Marthe et Marie, les Maries de l'Évangile, Élisabeth [8]. La liste ne paraît pas avoir été jamais fermée. Saint Jérôme [9] et saint Jean Chrysostome [10] y inscrivent les saintes femmes qu'ils ont connues, vierges, veuves ou épouses.

Rien ne s'oppose donc à ce qu'on voie dans ce sujet une défunte introduite près de la Vierge par les saintes compagnes de Marie. Plusieurs monuments offrent des sujets analogues à celui-ci. Les anciens fidèles croyaient que l'âme était présentée à son juge par ses saints protecteurs, principalement par les saints apôtres Pierre et Paul [11]. Un graffite sur marbre représente une défunte escortée des saints qui doivent répondre d'elle devant Dieu. Ce fragment décorait la partie inférieure d'un titulus de la fin du IIIe ou du IVe siecle trouvé au cimetière Ostrien. Il nous offre un sujet analogue à celui du sarcophage d'Adelphia; une défunte est introduite par les saints protecteurs dans le paradis. Aucun indice ne permet de soupçonner quels sont les saints représentés, mais une particularité tout à fait remarquable est la lampe que tient à la main le saint placé à droite de la défunte. C'est à un texte africain qu'il faut demander l'explication de ce détail. On lit dans les Actes des martyrs de Carthage, en 259, Montanus, Lucius et leurs compagnons, le récit d'une vision accordée à l'un d'eux, Renus : *Reno, qui nobiscum fuerat, somno apprehenso, ostensum est ei produci singulos; quibus prodeuntibus lucernæ singulæ præferebantur : cujus*



102. — Sarcophage chrétien du musée de Syracuse. D'après une photographie.

[1] Cf. Eusèbe, *Chronic. annis Domini*, 3 et 4, *P. G.*, t. XIX; col. 531. — [2] Pausanias, VIII, 37; Le Normand et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, 4 vol. in-4°, Paris, 1837-1861, t. III, pl. IX; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 45; E. Le Blant, *Études sur les sarcophages d'Arles*, pl. V, X. — [3] Bottari, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1737, t. I, pl. XXXVIII et XL; J. Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. XXVII; Deville, *Description d'un bas-relief en ivoire*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, IIe série, t. IV; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69; C. Bayet, *Mémoire sur l'ambon conservé à Salonique*, dans les *Archives des missions*, nouv. sér., t. III, p. 480. — [4] Bottari, *loc. cit.*, t. I, pl. IV et XV; Garrucci, *Vetri*, in-fol., Roma, 1868, pl. XVIII, fig. 4; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, pl. V. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XXXIX, *Ad Paulam de obitu Blesillæ filiæ*, 6, *P. L.*, t. XXI, col. 472. — [6] S. Ambroise, *De institutione virginis*, 113, *P. L.*, t. XVI, col. 348. — [7] Sulpice Sévère, *Dial.*, II, 13, *P. L.*, t. XX, col. 210. Cf. Nicetas Paphlago, *In laudem S. Protomartyris et Apostoli Theclæ*, dans Combefis, *Græco latinæ bibliothecæ auctarium*, in-fol., Parisiis, 1648, t. I, p. 461. — [8] *Passio S. Heliconis*, 20 dans les *Acta sanct*, maii t. VI, p. 743. — [9] S. Jérôme, *Epitaph. Paulæ; Epist.*, XXII, *Ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 395 sq. — [10] S. Jean Chrysostome, *Epist.*, II, *Ad Olympiadem*, 3, 4, *P. G.*, t. LII, col. 559 sq. — [11] Garrucci, *Storia del arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, in-fol., Prato, 1873, t. II, p. 116.

autem lucerna non præcesserat, nec ipse procedebat. Et cum processissemus nos cum lucernis nostris expergefactus est. Et ut nobis retulit, lætati sumus fidentes nos cum Christo ambulare, qui est lucerna pedibus nostris et qui est sermo scilicet Dei [1].

Cette opinion a laissé après elle de nombreux témoignages qui nous apprennent que Veneranda a été accueillie par sainte Pétronille [2], que les « Champs Élysées » ont acclamé l'entrée du chrétien Marinus [3], que les saints se rendirent au-devant de saint Félix de Nole [4], enfin saint Ambroise rappelle que les anges et Marie elle-même avec le chœur des vierges se réjouissent à l'entrée des chastes filles qui pénètrent dans le ciel. *Quantis illa (Maria) virginibus occurret... quæ pompa illa, quanta angelorum lætitia plaudentium, quod habitare mereatur in cælo, quæ cælesti vita vixit in sæculo. Tum etiam Maria tympanum sumens, choros virginales excitabit cantantes Domino, quod per mare sæculi sine sæcularibus fluctibus transierunt* [5]. On voit par cette dernière phrase que la sœur de Moyse conserve sa fonction d'autrefois dans cette assemblée.

Un dernier texte, paraît être le commentaire de nôtre marbre. Grégoire dit en parlant de sainte Radegonde : *Et scimus quidem te choris sanctarum virginum et Dei paradiso esse conjunctam* [6].

E. Le Blant rapproche de cette représentation un autre monument dans lequel il croit reconnaître une scène de même nature [7]; mais cette interprétation paraît moins fondée que la précédente [8]. H. LECLERCQ.

ADJURATION. — I. Texte. II. Paléographie. III. Origine. IV. Autres formules.

Le monument dont on va lire la traduction a été découvert en juin 1890 dans la nécropole d'Hadrumète, en Afrique. Il vient enrichir une série, déjà assez nombreuse, de pièces analogues, mais il s'en distingue par son origine probablement chrétienne. Il consiste en un feuillet de plomb presque intact et qu'on a pu déchiffrer, malgré quelques trous pris dans l'épaisseur de ce feuillet. On peut reporter ce monument au IIIe siècle après Jésus-Christ.

I. TEXTE. — Le texte de cette adjuration a été souvent reproduit [9], nous donnons ici la traduction française d'après A. Maspéro :

« Je t'adjure, esprit démonien ici gisant, par le nom sacré, Aôth, Abaôth, le dieu d'Abraham et l'Iaô d'Isaac, Aôth, Abaôth, le dieu d'Israël. Écoute le nom précieux, redoutable et grand, et va-t'en vers Urbanus qui a enfanté Urbana, et le mène à Domitiana qu'a enfantée Candida, amoureux, affolé, ne dormant plus par affection pour elle et par désir, se languissant d'elle pour qu'elle revienne en sa maison à lui et soit sa compagne.

« Je t'adjure par le grand dieu, l'éternel et plus qu'éternel et maître de tout, le suprême des dieux suprêmes; je t'adjure par celui qui a fondé le ciel et la mer; je t'adjure par celui qui a mis les justes à part, je t'adjure par celui qui a divisé la mer de sa verge, — d'amener et de joindre Urbanus qu'a enfanté Urbana à Domitiana qu'a enfantée Candida, amoureux, torturé, ne dormant plus par désir pour elle et par amour, afin qu'il la mène compagne en sa maison à lui.

« Je t'adjure par celui qui a fait que la mule ne mette point bas; je t'adjure par celui qui a séparé la lumière de l'obscurité; je t'adjure par celui qui réduit les rochers en poudre; je t'adjure par celui qui a fracassé les montagnes; je t'adjure par celui qui maintient la terre sur ses fondements; je t'adjure par le saint nom qu'on ne dit pas dans le sanctuaire; — je le prononcerai et les démons se dresseront frappés de stupeur et d'effroi, — d'amener et de joindre comme époux Urbanus qu'a enfanté Urbana à Domitiana qu'a enfantée Candida, amoureux et se languissant d'elle, tôt, vite.

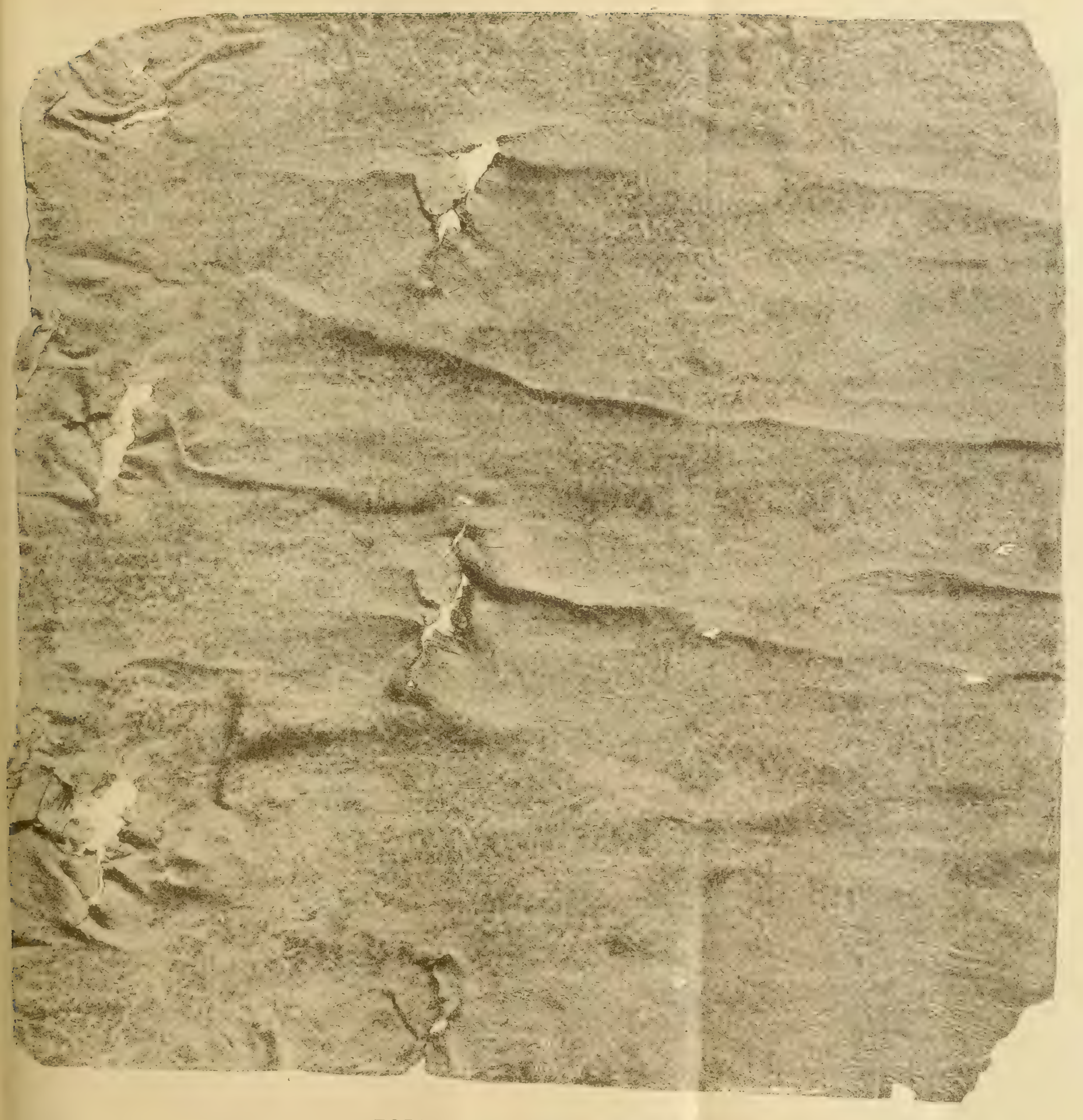
« Je t'adjure par celui qui a fait le [grand] luminaire et les astres dans le ciel par un [simple] ordre de voix, si bien qu'ils sont visibles à tous les hommes; je t'adjure par celui qui a secoué le monde entier, qui décapite et met en ébullition les montagnes, qui rend la terre tremblante et en renouvelle les habitants; je t'adjure par celui qui a fait des signes dans le ciel et sur terre et sur mer, — d'amener et de joindre comme époux Urbanus qu'a enfanté Urbana à Domitiana qu'a enfantée Candida, amoureux d'elle et ne dormant plus par désir d'elle, se languissant d'elle et lui demandant de revenir dans sa maison et d'être sa compagne.

« Je t'adjure par le dieu grand, éternel, maître de tout, que redoutent les monts et les bois dans le monde entier, par qui le lion lâche sa proie, par qui les montagnes tremblent et la terre et la mer, à qui chacun devient semblable que possède la crainte du Seigneur éternel, immortel, qui voit tout, hait le pervers, sait tout ce qui se produit de bien et de mal par la mer, par les fleuves, par les montagnes et la terre. Aôth, Abaôth, le dieu d'Abraham et l'Iaô d'Isaac, Iaô, Aôth, Abaôth, dieu d'Israël; amène, joins Urbanus qu'a enfanté Urbana à Domitiana qu'a enfantée Candida, amoureux affolé, torturé par l'affection, par l'amour, par le désir de Domitiana qu'a enfantée Candida; joins-les par le mariage et l'amour pour qu'ils vivent ensemble tout le temps de leur vie; fais qu'il lui soit soumis d'amour comme un esclave, ne désirant aucune, ni femme, ni fille, mais qu'il n'ait que Domitiana qu'a enfantée Candida pour compagne pendant tout le temps de leur vie, tôt, tôt, vite, vite. »

II. PALÉOGRAPHIE. — On reconnaît deux mains différentes dans l'incision. Le corps de la pièce est en grec, les caractères en sont fort lisibles. Les lignes 1re, 4e et 5e ont été ajoutées après coup et le grec y est écrit en lettres latines cursives. On verra en se reportant à l'original (fig. 103) l'aspect tout à fait insolite des sept premières lignes.

L'espace laissé libre à la première ligne par le premier scribe était destiné à recevoir l'incision des noms des esprits que choisirait Domitiana; de même, à la quatrième ligne, l'intervalle laissé libre entre la dernière lettre de ΜΕΓΑΛΟΥ et le trait vertical marqué en regard était réservé à l'inscription du nom mystique convenable à l'esprit qui aurait été choisi. Le scribe reprit à cet endroit ce qui suit ΚΑΙΑΞΟΝΑΥΤΟΝΠΡΟΣΤΗΝ. Il s'aperçut alors qu'il avait oublié la mention du nom

[1] *Passio SS. Montani, Lucci*, 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 234. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 66 sq., pl. III. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 79; 1875, pl. I. — [3] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 657, 421 — [4] Paulin de Nole, *De S. Felice, Natale*, VI, vs. 139 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 493. — [5] S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. II, 16, 17, *P. L.*, t. XVI, col. 211. — [6] Grég. de Tours, *De glor. confess.*, c. CVI. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, LX, *Epitaph. Nepotiani.*, *P. L.*, t. XXII, col. 589 sq. — [7] E. Le Blant, *loc. cit.*, pl. XXV et p. 358. Cf. Lasinio, *Raccolta di sarcofagi del Campo santo di Pisa*, pl. XL et p. 12, 13, *P. L.*, t. XXI, col. 905 sq. — [8] Voyez Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, p. 13, 22, 28, 36, 37, 58, pl. XXXI, XXXV, XXXVI. — [9] Zingerlé, dans *Philologus, Zeitschrift fur das classische Alterthum*, in-8°, Stolberg, 1894, t. LIII, p. 344; Maspéro, *Nouvelle « tabella devotionis » découverte à Hadrumète*, p. 101 sq. et pl. VI dans de la Blanchère, *Collections du Musée Alaoui*, 1re série; G. Deissmann, *Bibelstudien. Beitrage, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistichen Judentums und des Urchristentums*, in-8°, Marburg, 1895, et dans *Bible studies*, in-4°, Edinburgh, 1890; in-8°, 1901, p. 273 sq. de l'édit. angl. et p. 26 de l'édit. allem. Cf. Hilgenfeld, dans *Berl. Philologische Wochenschrift*, in-4°, Berlin, 1896, t. XVI, p. 647 sq.; R. Wuensch, dans *Corpus inscriptionum atticarum*. Appendix, in-fol., Berolini, 1897, p. XVII sq.; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, in-8°, Strassburg, 1898, p. 96 sq.; F. Hiller, dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, in-8°, Berlin, 1898, p. 586; Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 3e éd., t. III, p. 298 sq.; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta liturgica*, t. I, n. 4353.



FORMULE D'ADJURATION

ÉCRITE SUR UNE FEUILLE DE PLOMB, DÉCOUVERTE A HADRUMÈTE EN 1890

et de la filiation de sa cliente, mention qui commençait également par καὶ, d'où la confusion. Aussitôt, il voulut réparer sa faute et, lui ou quelque autre, traça dans le vide destiné à recevoir le nom mystique la mention oubliée, mais comme cette mention était trop longue pour l'espace libre, on commença à hauteur de la cinquième ligne en relevant les caractères afin de ramener les derniers mots à la place qui leur était destinée.

Ces deux lignes sont de fort mauvais latin et ne font pas regretter qu'on n'en ait pas plus. αι diphtongue est rendue deux fois par αε (*daemonion*, *cae*); l'α de πνεῦμα est écrit *n; orbanon* pour οὐρβανόν; *ethecn* pour ἔτεκεν, il faut remarquer ici la suppression de l'ε final, on trouve d'autres exemples en Afrique de cette orthographe phonétique; enfin un cas d'iotacisme *simenon* pour κείμενον. La forme Ἀβραάν est aussi à noter, nous la retrouvons dans le *Papyrus Lugd., J. 384, IX,* dans cette formule : Αβρααν, τὸν Ισαχ, τὸν Ιακκωβε [1], et encore dans le *Codex Evangel. B.* (BIRCH) : Αβρααν [2], Ιακου est probablement une corruption de Ισακου qui déjà, chez Flavius Joseph, est grécisé en Ἴσακος. Il est moins facile d'y voir une corruption de Ιακουβ [3]. Quant à τοῦ Ισραμα c'est une corruption de Ισραηλ. C'est donc ici la formule biblique presque inaltérée que mentionne Origène vers le temps où put être gravée notre inscription : καὶ ἐὰν μὲν ὁ καλῶν ἢ ὁ ὁρκῶν ὀνομάζῃ θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ισαακ καὶ θεὸν Ἰακὼβ τάδε τινὰ ποιήσαι ἂν ἤτοι διὰ τὴν τούτων φύσιν ἢ καὶ δύναμιν αὐτῶν καὶ δαιμόνων νικωμένων καὶ ὑποταττομένων τῷ λέγοντι ταῦτα [4].

III. ORIGINE. — Il n'y a pas d'apparence que si cette formule avait été écrite par un juif ou pour un juif, elle eût été estropiée de telle façon; en outre, il faut remarquer que nulle expression ne rappelle les dieux des gentils, mais au contraire, il n'y a pas un seul passage qui ne puisse être rapproché d'un passage des Livres saints. Ces considérations jointes à cette série de tâtonnements, Ἀώθ, Ἀβαώθ, Ἰάκου, Ἀβρααν, Ἰσράμα, nous paraissent indiquer assez clairement une production sortie d'un milieu judaïsant. Nous avons probablement à faire à une formule venue d'Alexandrie où se donnèrent rendez-vous pendant des siècles tant de magiciens que la Syrie produisait en si grand nombre et répandait sur tout l'empire.

Il ne faut pas trop s'alarmer de voir une chrétienne en cette affaire, car outre que de tous temps il y a eu des personnes religieuses fort peu conséquentes avec les maximes morales de leur foi, il est assez probable que cette Domitiana était esclave comme le mot σύμβιος paraît l'insinuer, et les gens de cette condition n'étaient généralement pas assez délicats pour comprendre ce que leurs expressions avaient de grossier et même de dégoûtant. Ils apportaient le plus souvent dans la religion le vice de leur mauvaise éducation et de leur ignorance, mais cette adjuration pouvait bien ne pas surprendre Domitiana habituée à en voir employer de semblables autour d'elle. Peut-être même croyait-elle avoir fait une chose fort adroite d'éviter si soigneusement toute mention idolâtrique et il est possible que, de bonne foi, elle ait pensé à adresser une prière fort agréable à Dieu. C'est qu'il ne faut pas étudier l'histoire avec nos idées et celles de ceux qui nous entourent; les hommes des premiers siècles, fussent-ils de grands chrétiens, tenaient des discours qui nous paraissent fort libres : saint Cyprien parlait aux vierges comme on le ferait de nos jours à des repenties, et les rites liturgiques, celui du baptême en particulier, traduisaient avec une grande franchise ce que nous nous contentons de symboliser aujourd'hui avec une extrême réserve. C'est que le christianisme n'est pas venu à bout tout de suite de rapprendre la pudeur à l'humanité.

Cette adjuration nous intéresse d'ailleurs à d'autres titres. Nous ne savons pas l'usage que fit Domitiana de son feuillet magique, mais il y a lieu de penser qu'elle se conforma sur ce point à la pratique de ses compatriotes. L'adjuration à *l'esprit demonien gisant ici* ne laisse d'ailleurs presque aucun doute, le feuillet dut être déposé dans un tombeau. En Égypte, où cette pratique était fort répandue, on choisissait de préférence la tombe d'une personne assassinée ou morte prématurément. Le P. Delattre en a trouvé en Afrique qui témoignent des mêmes superstitions. Elles étaient, dit-il, « fixées aux parois du cippe à l'aide d'un clou de cuivre qui en transperçait tous les plis. Une de ces lamelles non repliée semblait avoir été déposée à dessein sur deux crânes peut-être deux têtes de décapités, car ils n'appartenaient pas à des corps incinérés et nous n'avons pu trouver à côté des traces de squelettes [5]. »

Ceci s'explique par une croyance commune aux Orientaux, d'après laquelle l'âme qui n'a pas, pour une raison quelconque, accompli sur terre le nombre d'années qui lui avait été fixé, doit compléter ce nombre par un séjour soit dans le tombeau, soit aux environs du tombeau. On avait bien des raisons de penser qu'une mort violente, suicide, condamnation capitale, n'avait pas dû coïncider avec le compte d'années dévolu au défunt; en outre, par suite de ce séjour forcé, on avait l'esprit presque sous la main. Certaines formules nous sont parvenues dans lesquelles on énumère toutes les catégories des esprits [6]. C'était, pensait-on, une précaution indispensable à prendre si l'on voulait éviter que l'esprit se dérobât à l'adjuration sous prétexte qu'il n'y était pas désigné nominalement. Dans la formule de Domitiana cette énumération a été omise, parce qu'elle avait sans doute connu *l'esprit gisant,* δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἔνθαδε κείμενον, ainsi elle ne courait pas de risque qu'il ne fût pas désigné dans la mention.

La législation des empereurs chrétiens sur l'abus criminel qui nous occupe leur fait honneur. Constantin porta une loi en 321 qui réglait la peine à infliger à ceux qui faisaient métier d'attirer à la luxure les cœurs restés chastes [7]. Une loi de Gratien, Valentinien et Théodose fut rendue en 381 contre ceux qui, par leurs secrets, empoisonnent l'esprit et le corps [8], une autre en 384, enfin Justinien s'occupe de : *de venenis ad vitæ interitum vel mentis alienationem* [9], et l'empereur Léon : *de rebus, quæ furorem excitant.* Le plus instructif des documents similaires est une constitution du même em-

[1] A. Dieterich, *Fleckeisen's Iahrb.*, suppl., XVI, 810. — [2] Luc., III. 34. — [3] *Papyr. Lond.* CXXI, 649; Bibl. nat., *Papyr. Par. 2224*; Wessely, *Griechtischer Zauberpapyrus, Novæ papyri magicæ*, in-4°, Vindobonæ, 1893. Voy. A.-L. Delattre, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XII, 1888, p. 300; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, suppl. 1, n. 12511. — [4] *Contr. Cels.*, l. V, c. XLV, édit. Lommatschz, t. XIX, p. 250. Cf. W. Baudissin, *Studien,* Leipzig, in-8°, I, 193; R. Heim, *Incantamenta magica græca latina*, in-8°, Lipsiæ, 1892; *Fleckeisen's Jahrb.* suppl., XIX, 1893, p. 522 sq.; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, in-8°, Göttingen, 1894, p. 96. — [5] *Rev. archéol.*, 1888, t. XII, p. 157 sq. — [6] R. Wuensch, dans *Corp. inscr. attic.*, Appendix, préf., p. XV sq.; Miss Macdonald, *Inscriptions relating to sorcery in Cyprus,* dans *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, 1890, p. 160 sq.; cf. p. 174, n. 1. — [7] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XVI, 3, *De maleficiis et mathematicis.* Cf. O. Hirschfeld, *De incantamentis et devinctionibus amatoriis apud Græcos Romanosque*, in-8°, Regimonti Prussorum, 1863. Pareille sauvegarde était d'ailleurs accordée dès le temps du Haut-Empire, ainsi qu'on peut le voir dans Paul, *Sent.*, l. V, tit. XXVIII, 14. Les Pères de l'Église apportent leur part de renseignement. Saint Jean Chrysostome cite et détaille les charmes, breuvages, libations et autres *amatoria. Homil.*, XXIX, *In Epist. ad Roman.*, 4, *P. G.*, t. LX, col. 626 sq. Saint Augustin fut accusé d'avoir glissé dans le pain des eulogies quelque philtre amoureux, *Contra Petilian.*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 357; enfin, saint Hilarion, au dire de saint Jérôme, avait eu à guérir une jeune fille d'une passion désordonnée provoquée par l'incantation d'un magicien qui avait enfoui sous le seuil de sa porte des plaques de cuivre couvertes de signes cabalistiques. S. Jérôme, *Vita S. Hilarionis*, c. XXI, *P. L.*, t. XXIII, col. 39. — [8] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XXXVIII, 6, 7. — [9] *Novell.*, CXV, c. IV, 5.

pereur Léon intitulée : *de incantatorum pœna*, et dont nous citons les principaux passages : *Ego vero promulgatam a veteribus legislatoribus legem considerans, quæ modo quidem incantamentum malum rata id punit, modo vero illud admittit, quippe non ex utentio proposito malum demonstratum, sed sua natura malitiam producens, ut sterquilinia malos odores, illis legislatoribus reprehensioni esse non dixerim, sed ne quis legem vituperet, quæ vituperationem in se habet, eam ex legum fundo exstirpandam puto... Sane si quis omnino incantamentis usus deprehensus fuerit sive curationem corporis valetudinis, sive depulsionem damni a frugibus prætendat, is apostatarum pœnam subiens, supremum supplicium sustineat* [1].

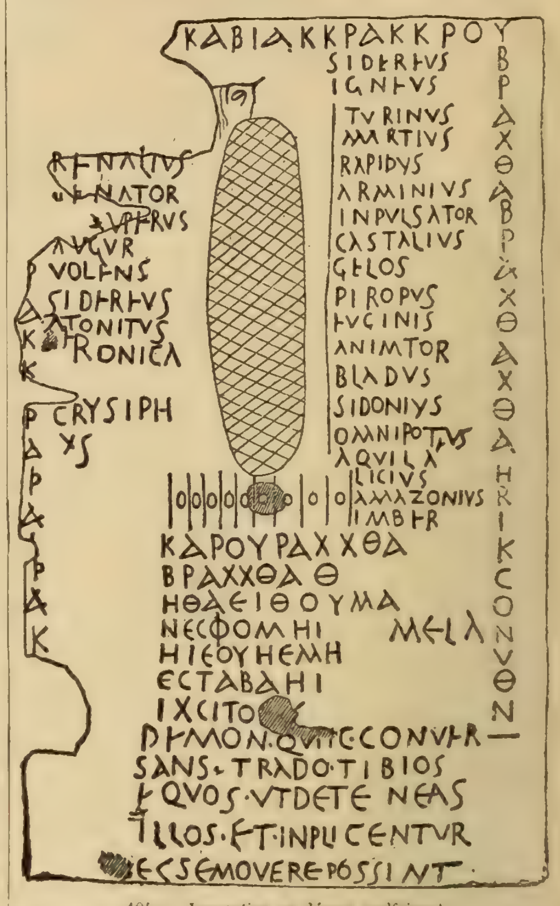
IV. Autres formules. — Ce document dont le christianisme ne nous paraît pas douteux pourrait bien n'être que le premier d'une série que les fouilles sans cesse poursuivies sur le sol de l'Afrique romaine augmenteront probablement. On possède déjà un grand nombre de ces adjurations dont le caractère païen est indiscutable. Un seul cimetière tunisien a fourni une quarantaine de formules. L'une d'elles est du plus rare intérêt. Elle a pour auteurs les cochers d'une faction du cirque désignant nominativement aux puissances infernales et vouant à toutes sortes d'accidents les cochers et les chevaux de la faction opposée. Au milieu de la tablette se trouve un plan du parterre du cirque et des cachots [2] (fig. 104).

Ces tablettes offrent parfois des noms de génies empruntés aux traditions judaïques. Par exemple : ["E]τι ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάν[ω] τοῦ οὐρανου θεοῦ, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβί, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ἰαὼ Ἀβριαὼ Ἀρβαθιαὼ Σαβαὼ Ἀδωναΐ, κτλ. [3]. Nous pourrions rapporter d'autres formules, une, entre autres, qui offre avec celle de Domitiana plusieurs traits communs [4], et dont l'auteur était dévot non au Dieu des chrétiens mais au panthéon égyptien. Nous nous bornerons à adopter la conclusion évidente de M. Michel Bréal : « Un certain air d'uniformité montre qu'il existait comme un rituel d'exécration [5]. » Il pourrait se faire que ce soit à un grimoire de ce genre que Celse fasse allusion dans un passage célèbre sur les livres des chrétiens, passage que nous ne connaissons que par Origène.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, l'adjuration de Domitiana offre d'autres sujets d'étude. C'est d'abord l'exacte concordance des attributs qu'il confère à Dieu avec ceux que mentionnent les Livres saints : ὁ διαχωρίσας τοὺς εὐσεβεῖς, ὁ διαστήσας τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσῃ, et encore : ὁ καινίζων πάντας τοὺς κατοικοῦντας. D'autres emprunts tels que la mention du dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël ne peuvent avoir qu'une origine juive, de même dans une tablette de Cumes nous trouvons Ἰάω, à Pouzzoles nous trouvons Σαβαὼθ, Σαβαὼθ ἅγιον ὄνομα Ἰάω Ἠλ, et Μιχαήλ; à Carthage Ἰάω, Ἰαή, Ἰακοὺβ Ἰαίω; dans un papyrus : ὁ ἐπὶ τὰ Χερουβὶ καθήμενος [6], ce qui est la formule même d'une tablette d'adjuration κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβι [7], à Chypre : ὁ ἔχων τὸ αἰθέριον βασίλειον ...ἐν οὐρανῷ Ἰάω καὶ τὸ ὑπὸ γῆν... Ἰάω [8].

Ces formules offrent une particularité dont n'est pas exempte celle de Domitiana. Les langues grecque et latine y sont mélangées; quelquefois le grec est écrit en caractères latins ou bien le latin en caractères grecs, mais c'est là une étude que nous ne voulons pas entreprendre ici [9].

En terminant nous ferons observer combien la morale de Domitiana diffère de celle de ses compatriotes Septima, fille d'Amœna, et Successa. Ces deux femmes s'expriment à peu près comme la chrétienne. Septima de-



104. — Invocation au démon malfaisant.
D'après le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 12504.

mande que Sextilius ne dorme plus et soit consumé d'amour pour elle, qu'il en perde le repos et la parole, que la passion brûle tous ses membres; Successa dit de son côté : qu'il brûle, qu'il soit consumé d'amour et de désir [10]. Domitiana, au contraire, songe formellement au mariage : ζεῦξον αὐτοὺς γάμῳ καὶ ἔρωτι συμβιοῦντας ὅλῳ τῷ τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνῳ.

Ce qu'il importe d'étudier ce n'est pas seulement les faits eux-mêmes, mais les doctrines courantes, l'état d'esprit qu'elles impliquent chez les contemporains; l'archéologie n'est qu'un moyen de voir plus avant et plus clair dans l'histoire, et l'histoire ne se compose pas seulement de faits positifs mais de tout cet immense et mystérieux bagage que l'esprit de chaque homme porte en soi. « Tout ce qui est conforme à la conscience, fût-elle involontairement faussée, est digne d'une sympathique attention. Des rites superstitieux ont pu servir de matière à la bonne volonté. Il arrive que dans l'acte particulier et dans le symbole fini, l'intention porte au delà du symbole et de l'acte; en sorte que, s'acquittant de ce qu'on sait, faute de mieux, l'on demeure ouvert, prêt,

[1] *Constitut.*, LXV. — [2] F. Buecheler, dans *Mus. Rhen.* 1886, t. XLI, p. 160; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, suppl. I, n. 12504; cf. n. 12508-12511. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, suppl. n. 12511. — [4] De la Blanchère, *Collections du Musée Alaoui*, 1890, p. 59, pl. IV. — [5] Bréal, « *Tabella devotionis* » *de la nécropole romaine d'Adrumete*, dans *Collections du Musée Alaoui*, p. 62. — [6] Wessely, *Ephesia grammata*, 523. *pap. Par.* 700. Cf. Wuensch, dans *Corp. inscr. attic.*, Append., passim. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, suppl. n. 12511, vs. 23. — [8] *Corp. inscr. attic.*, app., p. XVIII, col. 2, lign 46. — [9] Cf. Wordsworth, *Fragments and specimens of early latin*, p. 230, 486; Bréal, *loc. cit.*, p. 60 sq. Cf. Wuensch, *loc. cit.* — [10] Bréal, *loc. cit.*, p. 58 sq.; Delattre, dans la *Rev. archéol.*, 1888, t. XII, p. 174.

docile à toute plus complète vérité : agir, selon qu'on a de lumière et de force, sans borner la générosité et l'ampleur du désir, voilà la disposition d'une volonté droite [1]. »

La formule de cette adjuration est la plus ancienne de la littérature chrétienne pour le cas particulier où elle est employée. Le traité *Adversus hæreses* [2] de saint Irénée, grâce à sa diffusion, dut aider à répandre le goût de ces formules et d'autres analogues dont il existe un choix d'un médiocre intérêt dans les *Codices orientales* du Vatican classés par Maï [3] et par Assemani [4].

Ὁρκίζω σε τὸν μεταγραφόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο, κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω ἐπιμελῶς, καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψῃς, καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ.

Adjuro te, qui transcripseris hunc librum, per Dominum nostrum Jesum Christum et per gloriosum ejus adventum, in quo judicaturus est vivos et mortuos; ut conferas quod transcripseris, et diligenter emendes ad exemplar ex quo transcripsisti : utque adjurationem istam similiter exscribas, et codici tuo inseras.

On trouve parmi les inscriptions récemment découvertes de Salone une formule d'adjuration.

Anno 430.

HIC REQVIESCIT IN PACE DVION ANCILLA BA
LENTES ESPONSA DEXTRI DEPOSITA EST III
IDVS SEPTB·CONSVLATV D̄ N̄ THEODOSIO
AVG·XIII ET VALENTINIANO AG BES C̄C̄ S̄S̄ ADIV
RO PER DEVM ET PER LEGES CRESTEANOR·
VT QVICVMQVE EXTRANEVS VOLVERIT AL
TERVM CORPVS PONERE VOLVERIT DET
ECLISIE CATOLICE SAL·AVR·III

Hic requiescit in pace Duion(a) ancilla Balent(i)s sponsa Dextri. Deposita est III Idus sept(em)b(ris) consulatu d. n. Theodosio Aug. XIII et Valentiniano A(u)g(usto) b(i)s [il faut corriger en *tertium*] *c(on)s(ulibus). Adjuro per Deum et per leges Christianorum ut quicumque extraneus voluerit alterum corpus ponere* [*voluerit*] *det E(c)cl(e)si(a)e Cat(h)olic(a)e Sal(onitanæ) aur(i)* (*uncias?*) *tres* [5].

La formule d'adjuration contenue dans cette épitaphe mérite une attention particulière. L'usage des adjurations a été fréquent parmi les chrétiens soucieux de protéger le repos de leur tombe. Nous grouperons ici quelques formules :

ADIVRO VOS PER CHRISTVM NE MIHI AB ALIQVO VIOLENTIA FIAT ET NE SEPVLCRVM MEVM VIOLETVR [6].

CONIVRAT PER DIEM TREMENDI IVDICII NEQVS HOC ALIQVANDO AVDEAT VIOLARE SEPVLCRVM [7]

(...*per i*)VDICIVM VOS CONIVR(*o*), VT NI QVI(*s*) SEPOLTVRA(*m*) MEA(*m*) VIOLET [8].

ADIVRO BOS OMNES POS(*t*) ME BENTV(*ros... ne quis h*)VNC TVMVLVM VIOLARI PERMITTAT ETSI (*quis violaverit...*) CHRISTI EBENIAT EIS COT EST IN PSALMV CVIII (= 109) [9].

ΠΑΡΑΝΓΕΛΛΩ ΤΕ ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΚΑΙ ΜΕΣΕΙΤΑΕΙ Θ̄Ῡ ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΑΙΣ ΣΤΟΑΙΣ ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΩ ΚΗΠΩ ΠΥΕΛΟΝ Η ΕΩΜΑ ΤΕΘΗΝΑΙ [10].

On pourrait ajouter à ces formules celles qui ont modéré l'expression et adopté *rogo* au lieu de *adjuro* [11], mais l'intérêt principal de l'épitaphe de Salone est dans la mention des *leges christianorum*, au nom desquelles la défunte réclame le respect de son tombeau. Une inscription trouvée à Ancône, en 1879, porte une mention analogue :

\+ +
FL. EV[*e*]NTIVS VETERANVS
BENE MERITVS FECI
SEPVLCRVM IN RE
MEA VBI REQVIESCAM
SI QVIS VIOLENTVS VOLV
ERIT ESSE ET CONTRA LEGES
TEMPTAVERIT DET FISCI
VIRIBVS AVRI LIBRĀ VNĀ
LEGE ET RECEDE A ☧ ω

Il n'est pas douteux que Fl. Eventius ne fasse appel aux lois civiles, qui en effet prenaient la défense des tombeaux, mais le cas de Duiona est différent : c'est de la communauté chrétienne qu'elle se réclame et à sa jurisprudence qu'elle fait appel. Une autre épitaphe de Salone, de l'année 382, va nous aider à préciser cette indication [12] :

SI QIS SVPER HVNC CORPVS ALIVM
CORPVS PONERE VOLVERET IN
FERET ECLESIAE ARGENTI P×
FL THEODOTVS CVRATOR· REIP
PEREGRINVM FILIVM IN LEGE
SANCTA CHRISTIANA COLLO
CABI EVM · DEPOSTIO
DOMMIONIS · DIE · III · KAL · DE
ENBRIS CON ANTONIO

Les deux épitaphes sont du même lieu et séparées seulement par un demi-siècle, l'une et l'autre font allusion à une institution identique et imposent au violateur des tombes une amende au profit de l'Église de Salone; il semble donc évident que cette Église était constituée en possession des cadavres qui y étaient enterrés, elle avait à en assurer l'inviolabilité, mais aussi elle faisait valoir en cas de crime ses droits de propriétaire lésé. C'était au clergé lui-même, semble-t-il, que l'appel du défunt ou de sa famille était adressé et, dans un temps plus ancien peut-être, à la communauté entière. C'est du moins ce que plusieurs inscriptions nous permettent de supposer : ROGO·ET·PETO·OMNEM·CLERVM ET·CVNCTA·FRATERNITATEM·VT·NVLLVS DE·GENERE·VEL·ALIQVIS·IN·HAC. SEPVLTVRA PONATVR [13] — PETIMVS OMNEM CLERVM ET CVNCTA FRATERNITATEM VT NVLLVS DE GENERE NOSTRO VEL ALIQVIS IN HAC SEPVLTVRA PONATVR [14] — SEPVLCRVM MEVM CONMENDO & CIVI(*tatis*). CON(*cordiensis*). R(*everendissimo*). CLERO [15] —....VIVO ARCAM SIBI COPARABIT SI QVIS ILAM VOLERET APERIRE DABIT IN FISCO AVRI VN V EX ET IPS

[1] Blondel, *L'action*, in-8°, 1893, p. 375. — [2] S. Irénée, *Adv. hæres.*, à la fin, *P. G.*, t. VII, col. 1225. — [3] *Script. vet. nova coll.*, passim. — [4] *Biblioth. orientalis*, passim. — [5] Bulic, dans *Bullettino di archeologia e storia Dalmata*, Spalato, 1891, t. XII, p. 145; R. Cagnat, dans la *Rev. archéol.*, 1892, série III, t. XIX, n. 32, p. 304; G. Gatti, *Iscrizione salonitana*, dans A. de Waal, *Archäologische Ehrengabe zu De Rossi's LXX Geburtstage*, in-4°, Roma, 1892, p. 180; P. Sticotti, *Bericht über einen Ausflug nach Liburnien und Dalmatien*, dans *Archäol.-epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich*, 1893, t. XVI, p. 153, n. 23. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, 752, *Titulus* de l'année 451. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 178, *Titulus* de l'année 528; cf. *Ibid.*, n. 179. — [8] *Ibid.*, n. 1193, *Titulus* de l'année 558. — [9] *Ibid.*, n. 761. — [10] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9546. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7793, 7795; t. IX, n. 2437; J. Fiorelli, dans les *Notizie degli scavi*, 1879, t. IV, p. 108; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 5900. Les lignes 5 et 6 donnent les lettres L E en un seul caractère lié. — [12] M. Glavinié, dans *Centralcommiss.*, 1875, p. XLVII; F. Bulic. *Inscriptiones quæ in Museo archæologico Salonitano Spalati asservantur*, in-8°, Spalato, 1886, p. 258, n. 108; Mommsen, *Ephem. epigraphica*, t. II, n. 553; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 106; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9508. — [13] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. V, n. 2305. — [14] *Ibid.*, t. III, n. 8738. — [15] *Ibid.*, t. III, n. 8745.

ARCA IN ECLESIE COMDAV[1] — PETO A BOBIS FRA.TRES·BONI·PER VNVM·DEVM·NE·QUIS VII·TITE.LO MOLES(*tet*) POS(*t*) MOR(*tem*) [*meam*][2] — PETO BOS FRATRES NE QVIS ALIVM..... [3]. Tantôt on imposait, à Salone, l'amende au profit de la cité[4], tantôt au profit de l'Église[5] nominativement désignée[6].

L'emploi d'une formule de prières est remarquable, car les anciens chrétiens, en pareil cas, préféraient un anathème. Cela tient à ce que le dogme de l'enfer donnait à leurs menaces une valeur qu'un Tartare problématique avait depuis longtemps compromis parmi les païens. Les inscriptions païennes contiennent un grand nombre de ces formules de prières[7]; parmi les chrétiennes on en cite plusieurs[8]; nous nous bornons à l'une d'elles qui par le mot *coniuro* appartient au sujet de cette note[9].

. . . .

· · · · · · · SED CONIVRO VOSPER
TREMENDVM DIEM IVDICII VT HANC SEPVL-
NVLLI VIOLENT [TVRAM

Une inscription de Côme (fin du VIe siècle) déjà citée dans une autre dissertation contient une adjuration trop remarquable pour être omise :

. . . .

ADIVRO VOS OMNES XPIANI
[ET TE CVSTODE BEAT*i*
IVLIANI PER DO ET PER TREMENDA DIE
IVDICII VT]HVNC SEPVLCR[VM VIOLARI
NVNQVAM PERMITTATIS SED CONSERVET*ur*
VSQVE AD FINEM MVNDI VT POSIM
SINE IMPEDIMENTO IN VITA REDIRE
CVM VENERIT OVI IVDICATVRVS EST VIVOS
ET MORTVOS][10]

Voir aussi le mot Exorcisme.

H. Leclercq

ADMINICULATOR. Ce fonctionnaire, d'époque postérieure, venait après les membres de la hiérarchie officielle. Sa charge consistait à prendre soin des veuves, des orphelins, des pauvres[11]; elle est devenue celle d'*advocatus pauperum* dans la suite des temps.

ADMONITIO. Voir Monitio.

ADON (Saint). — I. Biographie. II. Écrits. III. Martyrologe. IV. Derniers résultats.

I. Biographie. — Saint Adon naquit vers le commencement du IXe siècle; on place communément son lieu de naissance dans le Gâtinais, au diocèse de Sens, bien que la chose ne soit pas absolument certaine[12]. Étant encore jeune, il fut présenté par ses parents au monastère de Ferrières, de l'ordre de saint Benoît, où il paraît avoir été reçu par l'abbé Sigulf; au témoignage de saint Loup, il s'y distingua parmi ses condisciples par son grand amour pour l'étude; c'est là qu'il fit profession de la vie monastique. Quelque temps après sa profession, Mercuare, abbé de Prüm de 829 à 853, le demanda pour son monastère à Loup de Ferrières; les deux monastères entretenaient ensemble les plus cordiales relations; le vœu de Mercuare fut exaucé. Adon demeura quelque temps à Prüm, mais il ne tarda pas à subir les persécutions de certains envieux; pour s'y soustraire, il se rendit à Rome afin d'y visiter la maison du Prince des Apôtres, et donner libre cours à sa dévotion. Après être demeuré à Rome à peu près cinq ans, il se rendit à Ravenne, et profita de son séjour pour copier un manuscrit contenant les passions des saints martyrs, dont il sera question plus loin. De Ravenne il se rendit à Lyon, qui avait alors pour archevêque saint Rémy. Celui-ci reçut Adon avec bienveillance et, ayant apprécié ses vertus et sa science, il songea à le retenir auprès de lui et à l'attacher à son Église; il réussit dans son pieux projet et confia au zèle d'Adon l'église de Saint-Romain. Sur ces entrefaites, l'archevêque de Vienne en Dauphiné, Algimar, étant mort, les fidèles de cette Église demandèrent Adon pour pasteur. Le saint moine monta donc sur le siège de Vienne, vers le mois de septembre de l'an 860. La dignité épiscopale ne changea rien à son genre de vie; dans sa nouvelle charge il continua de pratiquer les vertus qu'il avait pratiquées dans le cloître, notamment l'humilité. Il ne tarda pas à montrer sa fermeté pour maintenir l'observance des canons et lois ecclésiastiques; il s'éleva avec une grande énergie contre le divorce du roi Lothaire avec Teutberge, et eut à ce sujet une correspondance avec les papes Nicolas Ier et Adrien II ainsi qu'avec les empereurs Charles le Chauve et Louis le Germanique; ces quatre personnages avaient pour lui la plus grande estime. Le pape Nicolas lui écrivit plusieurs lettres[13]. Adon tint à Vienne plusieurs synodes dans le but de rétablir la discipline ecclésiastique et de régler ce qui concerne l'office divin; malheureusement les Actes de ces synodes se sont perdus; il ne nous reste qu'un fragment des Actes de celui de 870. Le saint arche-

[1] *Corp. insc. lat.*, t. III, n. 8747. — [2] *Ibid.*, t. VI, n. 8987. — [3] *Ibid.*, t. III, n. 2509. — [4] *Ibid.*, t. III, n. 2631, 2632, 8742, 8869, 9259, 9507, 9533, 9670, et les fragments n. 2628, 2633, 2635, 9667, 9668. — [5] *Ibid.*, t. III, n. 2666, 6399, 9508, 9569, 9585, 9597, 9661, 9663, 9664. Pour l'inscription de Trau, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2704; DeRossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 139. Un grand nom bre de fragments laissent l'attribution douteuse, *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9087, 9114, 9453, 9454, 9503, 9526, 9541, 9565, 9568, 9580, 9604, 9618, 9622, 9662, 9673-9683. Le n. 9672 parait offrir une particularité unique, si toutefois la restitution des éditeurs est fondée : *siquis cor(pus aliud super ponere v)oluerit, pena dare debebit [heredi (?)] meo argenti libras quinq...* — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2654, 9535, 9665, avec la note de G. Gatti, dans A. De Waal, *Archäolog. Ehrengabe zu De Rossi*, in-4°, Roma, 1892, p. 292, note 2. — [7] Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis romani in absolutissimum corpus redactæ olim auspiciis Josephi Scaligeri et Marci Velseri industria autem et diligentia Jani Gruteri ; nunc curis secundis eiusdem Gruteri et notis Marquardi Gudii emendatæ et tabulis æneis a Boissardo confectis illustratæ, denuo cura viri summi Joannis Georgii Grævii recensitæ. Accedunt adnotationum appendix et indices xxv emendati et locupletati ut et Tironis Ciceronis Lib. et Seneca notæ*, in-fol., Amstelædami, 1707, t. II, p. 995, n. 4; p. 1035, n. 11; A. Gori, *Inscriptiones antiquæ græcæ et romanæ quæ exstant in Etruriæ urbibus*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. III, p. 136; Morcelli, *Opera epigr.*, in-4°, Patavii, 1819, t. I, p. 169; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, classis XII, n. 60; Gruter, *loc. cit.*, p. 754, n. 16; Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 82; R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 21; *Annali lett. d'Italia*, t. I, part. 2, p. 20. — [8] Brunati, *Musæi Kircheriani inscriptiones*, in-8°, Mediolani, 1837, p. 108; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 207. — [9] Reinesius, *Syntagma*, classis XX, n. 435. — [10] E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, in-8°, Paris, 1890, p. 55. Pour les formules propres aux Germains, cf. Weinhold, *Die altdeutschen Verwünschungsformeln*, dans les *Sitzungsberichte der königl. preussisch. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, in-8°, Berlin, 1895, p. 667 sq., et pour d'autres non classées, cf. Wachsmuth dans *Rheinische Museum für Philologie*, Freiburg a. M., 1846, t. XVIII, p. 559; J. Merkel, *Ueber die sogenannten Sepulcralmulcten*, in-8°, Gottingen, 1893; Kuhnert, *Feuerzauber*, dans *Rhein. Mus.*, t. XLIX, p. 38; Newton, *A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidæ*, in-8°, London, 1863. L'ouvrage capital sur cette matière est l'Appendice de R. Wuensch au *Corpus inscriptionum atticarum Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas*, in-fol., Berolini, 1897, de XXXII-52 p. — [11] Du Cange, *Glossarium med. et inf. latinitatis*, in-4°, Niort, 1884, t. I, p. 89, à ce mot. Cf. A. Zaccaria, *Onomasticon*, in-4°, Faventiæ, 1787, p. 8, à ce mot; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1895, t. IX, col. 1297. — [12] Cf. Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Bened.*, t. VI, *Elogium historicum*, n. 6, *P. L.*, t. CXXIII, col. 12. — [13] Cf. Labbe, *Concilia*, in-fol., Paris, 1671, t. VI, col. 456-457, 515, 563-567.

vêque mourut le 16 décembre 875, âgé d'à peu près 76 ans. L'Église de Vienne célèbre sa fête le jour même de sa mort [1].

II. ÉCRITS. — Saint Adon composa plusieurs ouvrages : 1° une *Chronique* divisée en six époques : depuis l'origine du monde jusqu'au déluge; depuis le déluge jusqu'à la naissance d'Abraham; depuis Abraham jusqu'à David; depuis David jusqu'à la déportation des Juifs à Babylone; depuis la déportation des Juifs à Babylone jusqu'à Jésus-Christ; depuis Jésus-Christ jusqu'à la fin du monde [2]; Mabillon [3] pense que la dernière partie de cet ouvrage, celle qui mentionne la division du royaume faite par le roi Louis entre ses fils [4], est d'un autre auteur; 2° une *Refonte* de la *Passion de saint Desiderius*, évêque de Vienne, mis à mort comme adversaire de Brunehaut [5]; la préface nous apprend que cette retouche fut exécutée en 870; 3° la *Vie de saint Theuderius*, qui avait fondé, au VIe siècle, un monastère près de Vienne; cette vie est adressée aux moines de l'abbaye de ce nom [6]; 4° enfin un *Martyrologe* dont il faut nous occuper de façon toute particulière.

III. MARTYROLOGE D'ADON. — 1° *But.* — Adon lui-même, dans la courte préface au *Vetus romanum martyrologium*, nous indique les motifs qui le portèrent à entreprendre cette œuvre : il se proposa en premier lieu de combler une lacune, sur le conseil de saints personnages; l'ancien martyrologe de Bède, développé par Florus, diacre de Lyon, vers 830, contenait certains jours vacants, c'est-à-dire certains jours qui ne portaient aucun nom de saint; il voulut, en second lieu, développer les anciennes notices déjà contenues dans les anciens martyrologes; il s'était donné la peine de réunir beaucoup de manuscrits de passions, ou des Passionnaires : au moyen de ces matériaux il songea à écrire *plus longuement* et *plus simplement* les notices des saints, afin d'édifier ceux de ses frères qui manquaient d'instruction. Son but fut donc de *compléter* et de *développer* l'ancien martyrologe : *Primum fuit imperium et jussio sanctorum virorum, ut supplerentur dies qui absque nominibus martyrum in Martyrologio (quod venerabilis Flori studio in labore domini Bedæ accreverat) tantum notati erant. Deinde collecti undecunque passionum codices animum in tantum suscitaverunt, ut non solum præteritas dierum festivitates, verum et aliorum, qui per totum annum ibi notatim positi erant, latius et paulo apertius describerem, infirmioribus fratribus et minus legere valentibus serviens, ad laudem omnipotentis Dei; ut in memoriis martyrum haberent compendiosam lectionem, atque in parvo codicillo quod multo labore alii per plures codices exquirunt* [7].

2° *Sources.* — Saint Adon nous déclare que, pour noter les vies des martyrs qui se trouvaient sans ordre dans les anciens calendriers, il s'est servi d'un vieux martyrologe envoyé par un pontife de Rome à un évêque d'Aquilée, que lui-même avait transcrit durant son séjour à Ravenne : *Huic operi, ut dies martyrum verissime notarentur, qui confusi in Kalendis (= Kalendariis) satis inveniri solent, adjuvit venerabile et perantiquum Martyrologium ab urbe Roma Aquileiam cuidam sancto episcopo a Pontifice Romano directum, et mihi postmodum a quodam religioso fratre aliquot diebus præstitum. Quod ego diligenti cura transcriptum, positus apud Ravennam, in capite hujus operis ponendum putavi* [8]. Ce martyrologe ancien fut découvert dans un manuscrit de l'abbaye Pantaléon à Cologne et édité par le jésuite H. Rosweyd [9], qui lui donna le titre de : *Vetus romanum.* Cette publication souleva quelques discussions parmi les savants; certains érudits allèrent même jusqu'à contester l'identité de ce martyrologe avec celui utilisé par Adon. Sollier étudia la question à fond et montra que le *Vetus romanum* édité par H. Rosweyd, et que lui-même appelle *Parvum romanum*, est en réalité un apographe de celui qu'Adon copia à Ravenne et plaça en tête de son martyrologe [10]. Cette thèse, à laquelle s'est rallié De Rossi, peut être regardée comme certaine : *Martyrologium vero,* dit l'éminent archéologue romain, *quod Sollerio duce Romanum parvum appellamus, totum Ado in suum transfudit. Id antiquitus habitum esse tanquam vere Romanum, id est Romæ confectum sæculo IX, reperto insigni codice cœnobii Sangallensis n. 454, luculenter demonstravi in Roma sotterranea, tom. II, pp. XXVIII et seqq.* [11]. On voit donc que, dans l'ordre chronologique, le martyrologe d'Adon est postérieur au *Vetus romanum* et à celui de Bède-Florus, et dépend des deux à la fois.

3° *Caractère.* — L'œuvre d'Adon n'est pas un martyrologe au sens strict du mot, mais une compilation, un recueil de Vies de saints. Le P. De Smedt l'a bien caractérisée : *Celebrior in hoc genere scribendi extitit* ADO, *archiepiscopus Viennensis in Gallia (obiit an. 875), cujus opus potius Collectio Vitarum sanctorum quam martyrologium dicendum est* [12]. De Rossi l'apprécie de la même façon : *Ado, archiepiscopus Viennensis, eodem tempore quo Rabanus, cuius tamen opus ignoravit, insigne martyrologium historicum confecit; adhibitis Actis sanctorum undecumque collectis, quorum epitomas singulis diebus, locis suis, inseruit diligenter. Hæc acta ab Adone undecunque collecta, ut ipsemet in præfatione testatur, in codicem opinor relata vel ad Adonis exemplum in id genus syllogem postea institutam sunt ordinata. Nam in membrana sæculi fere XI, inter fragmenta exsecta a veteribus libris in bibliotheca Basileensi, repperi paginam e kalendario nescio cuius ecclesiæ exhibentem mensem decembrem, in cuius averso folio legitur : QVISQVIS AD LEGENDVM VITAS VEL PASSIONES SCŌRV̄ QVORV̄ IN ANTERIORI PAGINA NOMINA TAXAVIM(us) ANIMVM APPVLERIT. NOVERIT NON SINE CAVSA NVNC EADĒ ITERATO RECAPITVLARI. IBI NĀQ. IVXTA ORDINEM KALENDARII. DIE NATALICII SVI. SINGVLA LEGITIME ET ORDINABILITER OCCVPANT. HIC AVTĒ SEPIVS INTERCISA SCD̄M QVOD EX DIVERSIS VNDECV̄Q. COLLECTIS EXEMPLARIB(us), ⳨. INT̄VALLA* [13]. — Que cette collection soit ou ne soit pas l'œuvre d'Adon, elle n'en définit pas moins le caractère de son martyrologe.

4° *Autorité.* — On ne peut pas attacher une autorité absolue au martyrologe d'Adon. Comme nous venons de le montrer, ce martyrologe dépend du *Vetus romanum.* Or ce dernier contient, d'après De Rossi, beaucoup d'imperfections parce que son auteur, dans la fixation des fêtes, s'est souvent écarté des anciens calendriers, s'appuyant sur des témoignages historiques qu'on regardait de son temps comme valables. C'est une des causes des imperfections du martyrologe d'Adon. De Rossi conclut en disant que les altérations des anciens calendriers se sont glissées même dans les tables philocaliennes et hiéronymiennes, et ont ainsi acquis une certaine autorité par l'usage liturgique. Mais il n'en reste pas moins vrai que dans les recherches historiques la principale autorité appartiendra toujours aux monuments de la

[1] Cf. Mabillon, *Elogium historicum*, n. 7-25, *P. L.*, t. CXXIII, col. 12-18; Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. franç. par Godet et Verschaffel, t. II, p. 214. Voyez l'article *Adon* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, t. I, col. 401-402. — [2] *P. L.*, t. CXXIII, col. 23-138. — [3] *Op. cit.*, n. 31, col. 20. — [4] *P. L.*, t. CXXIII, col. 138. — [5] *P. L.*, t. CXXIII, col. 435-442. — [6] *P. L.*, t. CXXIII, col. 443-450. — [7] *P. L.*, t. CXXIII, col. 143. — [8] *P. L.*, t. CXXIII, col. 144. — [9] Cf. *Épître dédicatoire à Paul V*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 139-142. — [10] *Prolégomènes au martyrologe d'Usuard*, c. II, *P. L.*, t. CXXIII, col. 495-531. — [11] *Martyrologium hieronymianum*, édité par De Rossi et Duchesne, dans *Acta sanct.*, novembr. t. II, part. 1, in-fol., Bruxelles, 1894, Proleg. p. XXII. — [12] *Introductio ad histor. ecclesiast.*, in-8°, Gand, 1876, p. 138-139. — [13] Proleg. au *Martyrologium hieronymianum*, p. XXII.

tradition primitive[1]. Le martyrologe d'Adon marque cependant un certain progrès; un de ses principaux mérites, c'est d'avoir mis de l'ordre dans les listes des anciens calendriers et de s'être par là substitué à eux, car on ne sait pas si le *Vetus romanum*, qui était bien mieux ordonné que les anciens documents, avait été à Rome substitué aux anciens calendriers et aux anciennes tables martyrologiques qui, dans le cours des siècles, étaient devenues d'une confusion inextricable. Sous ce rapport on peut dire que l'œuvre d'Adon marque une nouvelle époque dans l'histoire des martyrologes.

5° *Influence*. — Le martyrologe d'Adon a servi de modèle à tous ceux qui l'ont suivi. Tous les martyrologes qui sont venus après sont conçus sur le même plan et ont adopté la même disposition [2].

IV. DERNIERS RÉSULTATS. — Les travaux sur les martyrologes ont été récemment complétés par un mémoire de H. Achelis qui se présente comme étude d'ensemble [3] et dans lequel sont surtout étudiés la genèse et le développement des martyrologes. A propos de saint Jérôme, de Bède, de Florus, de Raban, d'Usuard, et des mots *Calendriers* et *Martyrologes*, il y aura lieu de revenir sur ces questions et peut-être de reviser un certain nombre des jugements émis par le savant allemand. Cette discussion ne saurait s'ouvrir au sujet de l'un des moins originaux et des plus récents compilateurs de martyrologes. Disons simplement qu'au sujet d'Adon Achelis se contente d'adopter sans les contrôler l'opinion de Mgr Duchesne et de De Rossi. Il fait dériver tous les martyrologes du moyen âge du martyrologe hiéronymien, qui se diviserait en deux courants : d'une part : Bède, Florus, Wandelbert, Rhaban, Notker; de l'autre : le *Martyrologium romanum parvum*, Adon, Usuard, et enfin Baronius [4]. On comprendra mieux par les études que nous annonçons quelle place exacte occupe Adon et quel fut son genre de travail.

V. ERMONI.

ADORATION. — I. Formes d'*adoratio*. II. Culte impérial. III. Les *adorabiles*.

I. FORMES D'*ADORATIO*. — L'adoration est un hommage rituel rendu à Dieu seul, à qui il est dû. En ce sens strict il s'agit de la λατρεία seulement, mais il a une portée surtout théologique. La cérémonie de l'adoration est exprimée par le mot προσκύνησις, *adoratio*, qui a, chez les grecs, le sens de prostration et, chez les latins, celui de geste de la main qu'on porte à la bouche pour envoyer un baiser [5].

Le côté archéologique de l'adoration sera traité ailleurs (voir GESTES ET ATTITUDES DE LA PRIÈRE) et le côté historique n'offre d'intérêt qu'au point de vue du rapport qui s'établit entre l'adoration rendue à Dieu et celle que revendiquaient les empereurs. De très bonne heure les *Actes des martyrs* nous montrent le sens que les chrétiens attachaient à l'adoration qu'ils réservaient à Dieu seul, se refusant à celle de l'empereur et de ses dieux [6].

L'adoration rendue à Jésus s'adressait à un Dieu, comme Justin eut occasion de le faire observer aux païens [7]. On a traité ailleurs de l'accusation obscène portée contre les chrétiens d'adorer les *virilia* du pontife. Voir ACCUSATIONS, col. 275.

L'acte principal d'adoration était le sacrifice de la messe qu'Eusèbe nomme λατρεία, lorsqu'il raconte qu'on le célébra aux funérailles de Constantin [8].

Dans la langue liturgique grecque προσκύνησις a un sens spécial et distinct de μετάνοια. La προσκύνησις est une inclination de la tête et du haut du corps, suivie du signe de la croix, fait avec les trois premiers doigts de la main droite. Ce rite est imposé aux femmes soumises à la pénitence [9], à l'exclusion de la μετάνοια. Encore faut-il distinguer dans la μετάνοια deux rites. La μετάνοια proprement dite consiste à plier les genoux et en se soutenant sur les articulations des doigts et à toucher la terre du front; quant à la μετάνοια dont le rite ne diffère pas de celui de la προσκύνησις, on lui donne le nom de προσκύνημα.

Celui qui accomplit l'un ou l'autre de ces rites récite une invocation au moment où il fait le signe de la croix. L'*Euchologe* indique celle-ci à plusieurs reprises : Ὁ Θεὸς ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ καὶ ἐλέησόν με. Cette pratique était déjà en usage au moyen âge. Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, le mot προσκύνησις est quelquefois pris dans le sens d'adoration due à Dieu [10] : ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

De même dans la liturgie de saint Jacques [11].

II. CULTE IMPÉRIAL. — Une des formes les plus persistantes de la religion antique fut le culte des empereurs. Pendant les siècles où règnent les princes païens cette *adoratio* subit des vicissitudes dont le récit a été fait avec le développement qu'il comporte et la compétence qu'il exige [12]. On n'a pas à s'y attarder ici. Quand Constantin entra dans Rome, en 313, le Sénat lui dédia un temple, c'était la dernière fois que cette cérémonie s'accomplissait et elle semble avoir eu peu d'éclat [13]. L'impossibilité de toute transaction, en l'espèce, avec les principes du christianisme peut induire à penser qu'une suppression radicale et soudaine intervint. Il n'en fut pas ainsi. Certaines formes, des gestes adoptés par l'étiquette furent maintenus. Nous croyons indispensable d'entrer ici dans quelques détails dont l'ignorance pourrait induire plusieurs personnes à antidater des textes qui paraissent peu compatibles avec le rigoureux monothéisme des chrétiens. La foi aux divinités impériales avait été tellement ébranlée par tout ce que l'on avait vu que les mots les plus expressifs en ce genre avaient perdu à peu près toute valeur. Constantin continua de recevoir l'appellation de *Numen* et il lui est arrivé de se l'appliquer à lui-même [14]; les autres titres en usage pour exprimer la divinité [15] et

[1] *Roma sotterranea*, t. II, p. XXVIII sq. Cf. De Smedt, *loc. cit.*, p. 137. — [2] De Rossi, *op. cit.* Outre les ouvrages cités au cours de l'article, cf. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacres*, 15 in-4°, Paris, 1858-1865, t. XII, p. 619-622; Ziegelbauer, *Histor. rei literariæ O. S. Benedicti*, 4 in-fol., Augsbourg, 1754, t. III, p. 86-88; Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge*, trad. Aymeric, Paris, 1884, t. II, p. 420-423; Bäumer, *Geschichte des Breviers*, dans *Katholik*, de Mayence, 1889-1891, p. 469, n. 6. — [3] H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert untersucht*, in-8°, Berlin, 1900, p. 247 — [4] Cf. *The Journal of theological studies*, in-8°, London, 1901, t. II, p. 447 sq. — [5] Voyez le *graffito* du Palatin; R. Garrucci, *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari*, in-8°, Roma, 1857; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XIV. — [6] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, passim; J. Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, in-8°, Ienæ, 1879, t. III, p. 266-278. — [7] S. Justin, *Apolog.* I, 17, *P. G.*, t. VI, col. 353. — [8] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LXXI, *P. G.*, t. XX, col. 1225. — [9] Jean le Jeûneur, *Pœnitentiale*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1904. — [10] Brightmann, *Liturgies eastern and western*, in-8°, 1896, t. I, p. 317. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 75. Sur l'adoration voyez W. Marriott, *The testimony of the catacombs and of other monuments of christian art from the second to the eighteenth century concerning questions of doctrine now disputed in the Church*, in-12, London, 1870, p. 192 sq. (§ I, προσκύνησις *and adoratio in classical use*; § II, *Use of the term in the Holy Scripture*; § III, *Use of* προσκύνησις *in early christian writers*; § IV, *Change in the usage of* προσκύνησις *circ. 450 A. D.*). — [12] E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, in-8°, Paris, 1891. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 67. Cf. Aurelius Victor, *De Cæsar.*, c. XL, n. 26. — [14] Cod. Just., *De Justin. cod. confirm.*, 2, Symmaque, *Relationes*, 6, 7, 14, 25, 27, 29, 34, 43, etc.; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2203-2205, 4106; t. VIII, n. 1016, 1179, 1633, 7006, 7011, 8324, 8932; t. IX, n. 318; t. X, n. 287, 1246, 1656, etc. — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 116; *Corp. inscr. græc.*, n. 1523; Symmaque, *Relationes*, 3, 8, 13, 18, 24, 27, 33, 35, etc.; *Cod. Theod.*, VI, XIII; *Cod. Just.*, I, XV, 2; *Authenticæ seu Novellæ*, LII, LIX; S. Léon, *Epist.*, XI, IV, etc., *P. L.*, t. LIV, col. 637, 857.

le titre d'éternel[1] se trouvent fréquemment auprès de son nom. Ces flagorneries et d'autres encore[2] paraissent de plus en plus rares avec le temps[3]; elles déplaisent même à quelques païens[4]. L'*adoratio* proprement dite cessa d'être rendue, mais on continua à s'agenouiller devant le prince et à baiser la pourpre[5]. Un baiser de la bouche constituait une sorte de consécration[6]. On ne voit pas, s'il faut en croire Philostorge, comment les respects des chrétiens pour les images impériales différaient de l'*adoratio* des païens. Ils offrent de l'encens à la statue de Constantin, font des illuminations, récitent des prières en son honneur. Καὶ τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἱλάσκεσθαι, λυχνοκαΐαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν, καὶ εὐχὰς προσάγειν ὡς θεῷ[7]. En 425, Théodose II défendit d'adorer ses statues, mais, les manifestations extérieures paraissent n'avoir changé qu'à la longue[8].

Quand au culte des empereurs défunts, on peut dire qu'il n'en restait plus rien, le titre de *Divus* n'avait plus l'importance d'autrefois, lorsque le Sénat discutait les titres de l'empereur défunt à la divinité[9]; c'était maintenant une désignation honorifique que tous les césars recevaient. Constantin[10], Constant[11], Constance[12], Julien[13], Jovien[14], Valentinien Ier[15] et Gratien[16] en furent pourvus. La ferveur de Gratien le porta à abolir les rites païens, mais l'usage se maintint[17] et Théodose lui-même reçut le titre de *Divus* qui reparaîtra pour la dernière fois avec l'empereur Anastase[18].

Il en fut de ce mot comme du sigle D.M., il avait perdu toute signification. On le trouve appliqué aux empereurs païens comme aux chrétiens dans les inscriptions[19], les codes[20], les écrivains ecclésiastiques[21]. Réduite à une formalité purement administrative, à tel point qu'un empereur comme Gratien n'eut pas de répugnance à faire accorder l'apothéose à son père Valentinien[22], la consécration n'avait plus de signification idolâtrique que pour quelques païens instruits et attardés dans le passé[23]. L'empereur seul la recevait et il appartenait à son successeur de la solliciter du Sénat suivant un usage qui paraît s'être maintenu jusqu'à Théodose[24]. Le rite antique de l'apothéose, le bûcher du sommet duquel on faisait envoler un aigle, fut probablement abandonné de très bonne heure; il n'y a pas d'apparence qu'on l'ait pratiqué pour les funérailles de Constantin[25]. Un seul vestige demeura, la célébration du *dies natalis*. Les traces s'en retrouvent dans l'inscription de Constance Ier[26], dans le calendrier philocalien rédigé entre 340 et 350 et remanié avant 361[27], dans le *laterculus* de Polemius Silvius qui est de 448[28].

Le culte des empereurs se continua dans les provinces, mais il perdit ce qui lui donnait son caractère essentiel : les sacrifices furent abolis, on conserva les jeux; mais ceci n'est plus de notre sujet. Le culte municipal eut le même sort avec des péripéties différentes[29]. Cependant une trace du passé subsistait, car les jeux avaient, sous la présidence des *sacerdotes provinciæ* et des *flamines municipaux*, quelque parenté avec l'idolâtrie. Les chrétiens ne surent pas résister à l'attrait de ces charges de flamines qui étaient les prêtres des empereurs[30]. Saint Ambroise signale leur faiblesse[31] et Salvien les condamne, principalement ceux de l'Afrique où le mal était plus grand, avec sa rudesse ordinaire[32]. Les donatistes paraissent avoir brigué le sacerdoce provincial[33], ils ne furent pas les seuls[34] :

TVLIVS
ADEODA
TVS SACER
DOTALISVO
TVM COMP

A ☧ ω
ASTIVS MVSTE
LVS FL PP CRISTI
ANVS VIXIT AN
NIS LXXII QVIEVIT SII,
ID DECEM
BRES ANNO
IIII D N REGIS
ILDIRIX

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 2203, 2205; t. VIII, n. 8480, 10222, 10272; t. IX, n. 417, 2206; *Corp. inscr. gr.*, t. II, n. 3467; t. III, 4350, 4430; t. IV, n. 8610, 8646; Symmaque, *Relationes*, 2, 3, 6, 14, 29, 46; *Cod. Theod.*, X, XXII, 3; *Cod. Justin.*, XI, X, 10, n. 2. — [2] Ausone, *Gratiarum actio dicta domino Gratiano*, I, 1; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8972; *Digeste*, l. IV, XVIII, 12. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1781; *Bull. de l'acad. d'Hippone*, t. XIX, p. 26. — [4] Ammien Marcellin, XV, 1. — [5] *Ibid.*, XXI, 9; *Cod. Theod.*, VI, XXIV, 3 et 4; VII, I, 7; VIII, VII, 16; XII, I, 70; *Cod. Justin.*, XII, XXIX, 2; S. Léon, *Epist.*, LXIII, LXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 877. — [6] Pacatus, *Paneg. Theod.*, XX, édit. J. Scheffer, 1668; Mamertin, *Gratiar. act. Julian.*, XXVIII, édit. W. Jaeger, 1779. — [7] Philostorge, *Hist.*, II, 18. *P. G.*, t. LXV, col. 480. Cf. S. Jérôme, *In Daniel.*, III, 18, *P. L.*, t. XXV, col. 507; S. Ambroise, *Hexameron*, VI, 57, *P. L.*, t. XIV, col. 281; S. Jean Damascène, *Oratio de imaginibus*, III, 41, *P. G.*, t. XCIV, col. 1356; *Cod. Theod.*, XIII, IV, 4; VIII, XI, 4; XV, VII, 12; J. Hardouin, *Concilia*, t. IV, col. 337. — [8] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 716; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XX. *P. G.*, t. LXVII, col. 1568. — [9] Tacite, *Annal.*, I, 73. Cf. R. Mowat, *La Domus divina et les Divi*, dans la *Revue épigraphique*, 1886. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 4742; t. VI, n. 1151, 1152; t. X, n. 1125; H. Cohen, *Description des monnaies de la république romaine*, Paris, 1880-1892, t. VII, p. 231, 318; Eutrope, X, 8; Symmaque, *Relat.*, 40, etc.; *Cod. Theod.*, VI, IV, 17; *Nov. de Marcien*, III, IV, lois d'Anthemius, 3. — [11] Symmaque, *Relat.*, 40. — [12] Symmaque, *Relat.*, 3, 34, 40; Eutrope, X, 15. — [13] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 164; Symmaque, *Relat.*, 40; Eutrope, X, 16; *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 355; *Cod. Theod.*, VI, IV, 7. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1729; De Rossi, *loc. cit.*, p. 172. 174, 175; Marucchi, *Descript. du Forum*, p. 106; Symmaque, *Prima laud. in Valentinian.*, I, 9; *Cod. Theod.*, II, XII, 2; V, XIII, 14; VII, IV, 12; VIII, III, 1; XI, XIV, 1; XII, I, 60; XIV, XXI, 1; XV, I, 11; *Cod. Just.*, III, XL, 2; VII, LXII, 24; VIII, XI, 5; X, XXVI, 1 et 2 etc.; Eutrope, X, 18. — [15] Ausone, *Gratiar. actio dom. Gratian.*; Symmaque, *Relat.*, 14, 21, 27, 33; *Novell. de Marcien*, III, VI; *Novell. de Justinien*, LXXXIX, XII. — [16] Vegèce, *De re milit.*, I, 20; Symmaque, *Relat.*, 34 et 40; cf. 3, 4, 28, 41; *Novell. de Marcien*, III, VI; *Novell. de Justinien*, LXXXIX, XII; Mosaïque de Ravenne. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1730, 1731, 1783; *Ephem. epigr.*, t. III, p. 292; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 338; S. Léon, *Epist.*, C, *P. L.*, t. L, V, col. 970; Mosaïque de Ravenne. — [18] Cf. Beurlier, *loc. cit.*, p. 330 sq. — [19] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 164, 172, 174, 175, 767; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2583; H. Cohen, *Monnaies imp.*, t. VII, p. 318. — [20] Divus Adrianus : *Nov. de Valentinien*, II, IV; *Cod. Just.*, I, XVII, 2, 18; Divæ memoriæ Vespasianus, *Nov. Just.*, CIII, præf. Divæ memoriæ Alexander, *Nov. Just.*, XXII, XXVII, XLV, XLVI; Divus Marcus, *Cod. Just.*, VII, II, 15. Cf. *Digest.*, XIV, II, 9; XL, VIII, 2; XVI, IV; L, VI, 5. — [21] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, II, 8, *P. L.*, t. LXXI, col. 201. Cf. H. Rubeus, *Historia Ravennatum*, l. X, p. 85, in-fol., Venetiis, 157; Müntz, *The lost mosaics of Ravenna*, dans *Amer. journal of archeology*, t. I, p. 2. — [22] Ausone, *Gratiarum actio Gratiano Aug.*, 2, 7. Cf. Eutrope, X, 18. — [23] Symmaque, *Relat.*, 3, 20, 41; Eumène, *Panegyr. Const.*, 7. — [24] Muratori, *Novus thesaurus vet. inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, n. CCLXV, 4. Cf. De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 338. — [25] J. Eckhel, *Doctr. nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1792 sq., t. VIII, p. 473; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 337. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 70, *P. G.*, t. XX, col. 1224. — [26] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 356. — [27] *Ibid.*, p. 354, 356. — [28] *Ibid.*, p. 333 *b*. — [29] Beurlier, *loc. cit.*, p. 290-300. — [30] *Cod. Theod.*, XII, I, 112 (en 385). Cf. Hardouin, *Concilia*, can. 60 et 61, t. I, col. 898; De Rossi, *Bullet.*, 1878, p. 28 sq. — [31] S. Ambroise, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XVI, col. 1002. — [32] Salvien, *De gubernatione Dei*, VIII, 2, 3, *P. L.*, t. LIII, col. 154. — [33] *Cod. Theod.*, XVI, V, 52, 54. Cf. C. Pallu de Lessert, *Les assemblées provinciales d'Afrique*, in-8°, Paris, 1884, p. 333, 336; P. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans l'empire romain*, in-8°, Paris, 1887, p. 251, n. 1. — [34] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8348, 10516. Cf. O. Hirschfeld, dans *Annal. del Instituto archeologico di Roma*, 1886, p. 69; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1868, p. 34-40; 1878, p. 26; *Revue archéologique*, juillet, 1878, p. 9; *Revue de philologie*, 1879. Le flaminat perpétuel ne dérogeait pas à la règle au flaminat annuel. Cette perpétuité, en usage principalement en Afrique, était purement honorifique et devint même héréditaire. Cf. De Rossi, *Bull.*, 1878, p. 25 sq.; Desjardins, dans la *Revue de philologie*, t. III, p. 55 sq.; Duchesne, dans *Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1887, p. 165 sq.

Le mal était assez général pour avoir laissé des traces en Afrique, en Gaule, en Espagne. Une lettre du pape Innocent Ier le signale en ces termes : *Neque de curialibus aliquem venire ad ecclesiasticum ordinem posse qui post baptismum vel* coronati fuerint *vel* sacerdotium *quod dicitur sustinuerint, et editiones publicas celebraverint* [1]. Le texte le plus grave pour cette question est antérieur à ceux que nous venons de rappeler; il appartient aux décrets disciplinaires du fameux concile espagnol tenu à Elvire (Illiberis) vers l'an 300. L'étude n'en est plus à faire aujourd'hui [2]. Le concile porta quelques décrets, entre autres ceux-ci : 1° les flamines qui auraient sacrifié sont excommuniés sans rémission (can. 2); 2° ceux qui, sans sacrifice, ont donné des jeux publics, peuvent être réconciliés à l'article de la mort, pourvu qu'ils aient fait pénitence et que leur faute n'ait pas été réitérée (can. 3); 3° en pareil cas, les flamines catéchumènes ne seront admis au baptême qu'après trois ans d'épreuve (can. 4); 4° les flamines qui ont porté la couronne, insigne de leur sacerdoce, mais en s'abstenant de sacrifier ou même de contribuer aux frais du culte, peuvent être réconciliés au bout de deux ans. A l'époque où ces canons furent portés, c'est-à-dire avant la persécution de Dioclétien, le pouvoir central se montrait fort accommodant pour les susceptibilités des chrétiens, qui pouvaient accepter les fonctions de gouverneur de province et se dispenser d'offrir des sacrifices; en outre, le flamine pouvait esquiver l'obligation des jeux, que l'Église devait presque toujours condamner, puisque les combats de gladiateurs et les spectacles immoraux en composaient le programme ordinaire; on pouvait offrir à leur place à ses concitoyens un travail d'utilité publique, une basilique, un pont, un tracé de route, une réparation d'aqueduc ou bien encore un repas public ou, plus simplement, une distribution en espèces.

Les chefs ecclésiastiques paraissent avoir pris moins facilement leur parti de la persistance du culte impérial. Les évêques justement choqués d'avoir à communiquer avec le gouvernement par l'intermédiaire des *sacerdotes provinciæ*, obtinrent d'Honorius l'autorisation de communiquer directement avec les bureaux impériaux, nous dirions aujourd'hui les « ministères » [3].

Cette persistance du culte impérial se fonde sur d'autres raisons qu'un sentiment de piété disparu depuis longtemps. L'usage de rendre l'adoration à la pourpre impériale et aux images des princes fut peut-être plus responsable de l'état de conscience du peuple que les honneurs divins accordés aux empereurs défunts. L'adoration de la pourpre était réglée par un cérémonial rigoureux. Celui de Constantin Porphyrogénète suffit à donner l'idée de l'étiquette byzantine sur ce point particulier [4], étiquette qui ne disparaîtra qu'au jour de l'entrée de Mahomet II à Constantinople. La lecture des lois impériales et l'adoration des images des empereurs nous font assister à une curieuse évolution dont nous n'avons qu'à résumer ici l'histoire récemment faite [5].

Ce qui touchait à la personne des empereurs se ressentait de l'adoration qu'on leur rendait. Les divers services portent le nom de *sacræ largitiones, sacræ cognitiones, sacrum palatium*. A plus forte raison la loi qui émanait de l'empereur était sacrée. On disait en parlant d'elle *sacra lex, sacra jussio*, θεία πνεῦσις [6], plus tard, quand l'adjectif *sacra* devint un substantif désignant l'édit, on renforça l'expression et l'on dit de la loi : θεία σάκρα [7].

Mais ce fut principalement l'adoration des images qui fit perdre toute mesure. Dès le IVe siècle la série des témoignages commence et se poursuit pendant les siècles suivants presque sans interruption [8]. Philostorge accuse les habitants de Constantinople de brûler de l'encens devant la statue de Constantin et de le prier ainsi qu'ils feraient à Dieu [9]. Nous voyons dans la *Notitia dignitatum* l'appareil employé pour présenter à l'adoration les images impériales. Le portrait du prince est placé sur une table carrée, autour de lui brûlent quatre cierges placés sur des flambeaux [10]. Ce spectacle provoquait dans le peuple une piété si vive qu'une loi de Théodose et de Valentinien (425) [11] rappelle les adorateurs à la modération dans l'avilissement. Mais ce fut en vain [12].

On alla plus loin et la confusion devint complète quand on vit le Christ revêtu des insignes impériaux et l'empereur placé côte à côte avec la mère de Dieu et les saints [13]. C'était faire rejaillir sur eux le culte réservé à l'empereur, aussi, d'assez bonne heure, commence-t-on à rendre aux images du Christ, de la θεοτόκος et des saints représentés sans l'empereur, les mêmes honneurs qu'on leur adressait au titre de leur voisinage impérial. Les gens de sens ne s'y trompaient pas : « Si les images des princes terrestres sont vénérées parce que le Christ lui-même a daigné honorer l'image de César, à combien plus forte raison, devons-nous honorer l'image du Christ lui-même [14]. » Et encore : « Les rois sont mortels et souvent impies et pécheurs, cependant leurs images sont adorées... de même et à plus forte raison les images du Sauveur [15]. » Comme l'art byzantin était alors principalement pratiqué dans les monastères [16] où la dévotion au Christ, à sa mère et aux saints était ordinairement très profonde, on s'explique le développement que prit la production des images et les abus qui en résultèrent et servirent de prétexte à la persécution des iconoclastes. Mais tandis qu'on faisait une recherche exacte des images du Christ et des saints, celles de l'empereur continuaient à recevoir l'adoration [17]. La première querelle des iconoclastes se termina en Orient au synode de Nicée (787). On y proclama que la προσκύνησις était permise à l'égard des images et la λατρεία réservée à Dieu seul [18].

Cette décision des Pères de Nicée, commentée et glosée par les théologiens de Charlemagne, fournit la matière des *Livres carolins*, où l'adoration orientale est accablée de tous les anathèmes. Mais en Occident, l'adoration impériale ne fournit rien d'analogue à l'évolution

[1] J. Hardouin, *Concilia*, t. I, col. 1024; Innocent I, *Epist.*, XXIII, 6. — [2] L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans *Mélanges Renier*, 1887, p. 159-174. — [3] J. Hardouin, *Concil.*, can. 97, t. I, col. 919; *Cod. Theod.*, XVI, II, 38. — [4] Voy. c. XLIV sq., *Observanda in promotione nobilissimi, Curopalatæ*, etc., *P. G.*, t. CXII, col. 479 sq.; c. LXXXVII sq., col. 707 sq.; cf. col. 704, not. 22; col. 756, n. 39. — [5] E. Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des Iconoclastes*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, in-8°, Paris, 1891, tirage à part, p. 5 sq. — [6] *Cod. Just. De Just. cod. confirm.*, 2, etc., *Novell. de Just.*, XIX, XXI, XXXI, XXXIX, XLIII, LII, LIX, LX, XC, XCIII, etc. — [7] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Sacra* et *Gloss. mediæ et infimæ græcitatis*, au mot Σάκρον. — [8] S. Jérôme, *In Daniel.*, III, 18, *P. L.*, t. XXV, col. 507. Cf. S. Ambroise, *Hexameron*, VI, 57, *P. L.*, t. XIV, col. 281. — [9] Philostorge, *Hist.*, II, 17, *P. G.*, t. LXV, col. 480. Cf. *Chronicon Pascale*, ann. 330. — [10] *Notit. dign.*, *Pars Or.*, c. III, (édit. Bœcking, p. 12), *Pars Occid.*, c. II (*ibid.*, p. 8). Cf. S. Jean Chrysost., *Opera*, *P. G.*, t. LIX, col. 650. — [11] *Cod. Theod.*, XIII, IV, 4; *Cod. Just.*, I, XXIV, 2. — [12] Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 716; Sozomene, VIII, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 1568. — [13] G. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, in-8°, Paris, 1890, p. 311, 492, 493, 494, 539; *La Vierge, le Christ et les saints sur les sceaux byzantins*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XLIV. — [14] Nicéphore Const., *Antirrheticus III adv. Const. Copron.*, 60, *P. G.*, t. C, col. 485. — [15] S. Jean Damascène, *De imagin.*, orat. III, 41, *P. G.*, t. XCIV, col. 1356. — [16] C. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient, avant la querelle des Iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 135. — [17] Beurlier, *loc. cit.*, p. 8. — [18] J. Hardouin, *Concilia*, t. IV, col. 435.

que nous avons observée en Orient, nous aurons occasion d'en reparler ailleurs. Voir Images [1].

L'adoratio horarum. — Elle consistait dans un certain nombre de génuflexions dont les pénitents devaient s'acquitter heure par heure [2].

III. Les *adorabiles.* — Notons un trait qui me semble n'avoir pas encore été relevé. La liturgie présente de nos jours encore un rite assez insolite. A la messe, le sous-diacre, après avoir apporté les instruments du sacrifice sur l'autel et les avoir remis au diacre, étend sur l'autel un coin du voile huméral dont on vient de le draper, le diacre y dépose la patène que le sous-diacre enveloppe dans ce voile et tient de cette manière pendant quelque temps [3]. L'usage de recevoir les objets d'un caractère religieux les mains couvertes de son vêtement est d'origine antique. « Un certain jour de fête, raconte Ammien Marcellin, Julien fit introduire auprès de lui des *agentes in rebus* pour leur remettre une somme d'argent. Au lieu de présenter le pan de sa chlamyde, comme le veut l'étiquette, l'un de ces hommes tendit les deux mains et l'empereur dit : « Les *agentes in rebus* savent bien comment on prend, ils ne savent pas comment on reçoit [4]. » Ce trait se rapporte au cérémonial institué par Dioclétien [5], qui, tirant les conséquences de la doctrine de la divinité des empereurs, assimila aux choses sacrées celles qui émanaient de l'empereur et prescrivit pour les unes et les autres le même cérémonial. On en rencontre d'autres traces. Un disque d'argent trouvé en Espagne figure un personnage recevant, les mains couvertes de son vêtement, un objet que lui donne l'empereur Théodose [6]. Enfin dans les actes des saints Sergius et Bacchus, on voit pendant l'audience remettre au juge une lettre impériale, celui-ci se lève et la reçoit dans un pan de sa chlamyde [7]. Ces sortes de lettres sont qualifiées plus tard, vers 435, d'*adorabiles* [8]. L'antiquité chrétienne offre d'innombrables exemples de ce rite, dans les textes et les monuments. Dans l'antique légende de sainte Dorothée, nous voyons que la martyre est accostée par un enfant qui lui apportait du paradis trois pommes et trois roses qu'il tenait sur un linge [9]. Les mosaïques, les sarcophages multiplient les preuves de ce rite. Les anges et les bienheureux portant des couronnes, saint Pierre recevant les clefs, les papes recevant le *pallium* [10]. Grégoire de Tours raconte qu'étant « venu au tombeau de saint Nizier, le diacre Agiulfe voulut rapporter un souvenir de sa visite à ce monument vénéré; ce fut dans ses mains couvertes d'un voile qu'il reçut du prêtre quelques brins de la jonchée de verdure dont les fidèles couvraient le sépulcre du saint évêque » [11]. Trois sarcophages de la Gaule, à Arles, à Narbonne, à Saint-Maximin, représentent deux apôtres présentant à Jésus [12], l'un les pains, l'autre les poissons, symbole de l'eucharistie, qu'ils portent, les mains enveloppées dans un pan de leur *pallium.* Enfin, nous rappellerons Tarcisius portant l'eucharistie et abordé par les païens : « Que caches-tu dans le pli de ta robe? » Ces simples rapprochements invitent une fois de plus à chercher les origines d'un grand nombre de rites liturgiques dans ces usages similaires des anciens. H. Leclercq.

ADSTANTES. On lit dans une oraison *Post pridie* de la liturgie mozarabe (*feria II Pasche ad missam*) : *Deferatur in ista solennia Spiritus tuus Sanctus qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter et vota sanctificet* [13]. La signification précise de ce terme dans la langue liturgique mérite d'être fixée. Comme le fait justement remarquer l'éditeur à propos de ce passage, il ne s'agit pas des *adstantes* ou *consistentes* qui faisaient partie des pénitents et par là même étaient exclus du sacrifice. Voyez Pénitents. Il est évident qu'ici, au contraire, il est question de fidèles qui *assistent* au sacrifice, mais qui, cependant, *n'offrent* pas le pain et le vin et, par suite, ne communient pas. Ceci nous ramène à une époque où la discipline ecclésiastique admet à l'assistance du sacrifice ceux qui ne communiaient pas, c'est-à-dire à une date postérieure au commencement du VIe siècle. Jusque-là, en effet, sauf des exceptions dont la cause est connue, tous les fidèles présents à la messe communient, les autres quittent l'Église après les lectures. Quand le nombre de ceux qui s'abstenaient augmenta, les évêques et les conciles durent adoucir la discipline et permettre aux *non offerentes* d'assister au sacrifice.

Le texte que nous avons cité en commençant est donc daté, dans une certaine mesure, c'est-à-dire qu'on ne peut le faire remonter au delà du VIe siècle. Il est aussi, par le fait même, une preuve que dans le langage liturgique un sens spécial s'attache aux mots *adstantes* et *offerentes,* de même qu'au terme *accedentes.* Voyez Communion. F. Cabrol.

ADULTÈRE. — I. Définition. II. Caractère. III. Législation. IV. L'adultère et la discipline pénitentielle de l'Église primitive. V. Bibliographie.

I. Définition. — « L'adultère est la violation de la foi conjugale, intentionnellement consommée par un commerce charnel, entre deux personnes de sexe différent dont l'une au moins est mariée [14]. »

II. Caractère. — Les anciens ne punissaient pas l'adultère commis par l'époux : 1° parce qu'il n'entraînait pas de graves conséquences sur la formation de la famille; 2° à cause de la situation privilégiée que faisait au mari la *patria potestas,* situation telle que, dans l'ancien droit, il n'aurait pu être condamné que par lui-même dans le *justicium domesticum.* Le droit romain recevait l'accusation d'adultère contre la fiancée [15]; cette partie de la jurisprudence est tombée en désuétude [16]; de même, il n'y a pas adultère après la dissolution du mariage. Enfin, l'intention coupable est, dans toutes les

[1] Beurlier, *loc. cit.,* § II, p. 9-16. — [2] E. Martène, *Anecdota,* t. IV, col. 20, *In can. hibern.* — [3] Il est utile de faire observer à ce sujet que la patène doit être tenue non dans la main nue et couverte du voile, mais avec la main voilée, « parce que les acolytes, qui autrefois la gardaient jusqu'au milieu du canon, dit dom de Vert, ne pouvaient toucher les vases sacrés. » Cl. de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église,* in-12, Paris, 1713, t. III, p. 227 et note 1. — [4] Ammien Marcellin, XVI, V-XI. Cf. Le Blant, *Les Actes des martyrs,* in-4°, Paris, 1882, p. 111, 103; *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles,* p. 20. — [5] Aurelius Victor, XXXIX; Eutrope, IX, XXVI; Ammien Marcellin, XV, V. — [6] Cahier, *Curiosités mystérieuses,* p. 65. Cf. R. Garrucci, *I piombi antichi,* pl. IV, n. 6 et p. 55. — [7] *Acta SS. Sergii et Bacchi,* 13 dans *Acta sanct.,* 7 octob. — [8] *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi,* c. CLXXXIV, dans Mansi, *Concilia,* t. V, p. 961. — [9] *Acta S. Dorothei et Theophili,* 10-13, dans *Acta sanct.,* 6 févr. — [10] J. Ciampini, *Vetera monimenta, in quibus præcipue musiva opera... illustrantur,* in-fol., Romæ, 1690; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* c. XX, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 146 sq. : *Delle mani velate;* N. Alemanni, *De parietinis Lateranensibus a... Franc. card. Barberinio restitutis, dissertatio historica,* in-4°, Romæ, 1625; Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma, pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed'ora nuovamente date in luce colle spiegazioni,* in-fol., Roma, 1737; Le Blant, *Sarcoph. d'Arles, loc. cit.* — [11] *Vitæ Patrum,* c. VIII, 6, *P. L.,* t. LXXI, col. 1045. — [12] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. I, p. 323, 349. — [13] *P. L.,* t. LXXXV, col. 491. — [14] V. Sieye, *Traité sur l'adultère considéré au point de vue historique et juridique chez les peuples de l'antiquité, à Rome, dans le droit canon et dans la législation française,* in-8°, Paris, 1875. Cf. *Digest.,* l. XLVIII, tit. V, 6, 1, la distinction entre *adulterium* et φθορά. — [15] *Digest.,* l. XLVIII, tit. V, 13, 3 : *Divi Severus et Antoninus rescripserunt, etiam in sponsa hoc idem vindicandum : quia neque matrimonium qualecunque, nec spem matrimonii violare permittitur.* — [16] Fournel, *Traité de l'adultère considéré dans l'ordre judiciaire,* in-12, Paris, 1778 (et 1783), p. 8.

législations, un élément nécessaire pour l'acte d'adultère [1].

III. Législation. — Dans l'antiquité l'adultère est étroitement lié à la prostitution sacrée que permettaient et ordonnaient même, dans certains cas, la religion et les coutumes de l'hospitalité [2]. Au début de l'ère chrétienne la corruption du monde était grande, néanmoins le libertinage des Orientaux dépassait l'imagination des Grecs. Malgré les prescriptions sévères de leur code [3], les Juifs avaient suivi le courant et Selden rapporte un texte de la Mischna qui accorde aux rois dix-huit concubines [4]. Un siècle et demi avant Jésus-Christ le temple de Jérusalem était un des lieux du commerce des prostituées; peut-être l'indignation témoignée par Jésus aux marchands de colombes s'expliquerait-elle par le fait que ces volatiles dédiés à Vénus étaient mis en vente en ce lieu pour fournir aux offrandes des amants. Chez les Juifs la procédure d'adultère commençait devant le tribunal du lieu du délit et du domicile des parties, elle était transmise au Sanhédrin qui jugeait en dernier ressort [5]. L'action en adultère n'appartenait jamais à la femme contre le mari. Le trait caractéristique de la procédure était ce qu'on appelait « l'épreuve des eaux amères » qui cessa d'être pratiquée vers le début de notre ère. La triple influence judaïque, grecque et romaine qui s'exerça sur les institutions naissantes du christianisme fut en l'espèce assez mitigée, par suite de la gravité de la question au point de vue de la morale; aussi entrevoit-on d'assez bonne heure les positions *intransigeantes* de la discipline ecclésiastique [6]. A la fin de la République romaine la corruption des mœurs dépassait toute mesure, à Rome. Les femmes du rang le plus élevé comptaient leurs années par le nombre de leurs maris [7]; ces désordres n'avaient pu être arrêtés ni même modérés par une loi célèbre portée par Auguste l'an 737 de Rome, la *lex Julia, de adulteriis coercendis* [8]. Cette loi servit de fondement à toute la législation postérieure sur la matière; il y a donc lieu d'entrer à son sujet dans quelques détails, puisque par tant de points cette législation se retrouve dans les monuments et les rites dont elle a souvent inspiré la rigueur, principalement dans l'exomologese.

La *lex Julia*, qui fut désignée aussi sous le nom de *lex de adulteriis*, abrogeait la législation antérieure. La loi ne punissait ni l'infidélité de la fiancée [9], ni celle de l'esclave unie par le *contubernium* à un homme de sa classe : *Inter liberas tantum personas adulterium stuprumve passas lex Julia locum habet; quod autem ad servas pertinet, et legis Aquilæ actio facile tenebit, et injuriarum quoque competit : nec erit deneganda prætoria quoque actio de servo corrupto : nec propter plures actiones parcendum erit in hujusmodi crimine reo* [10]. S'il s'agit d'une concubine, *vice conjux*, comme l'appellent les textes anciens, elle peut être accusée *jure extranei* par son mari, à condition qu'elle n'ait pas perdu le titre de matrone *in concubinatu se dando*, ce qui serait le cas d'une affranchie devenue concubine de son patron [11]. La *conjux* avait une situation particulière; elle pouvait, ingénue ou clarissime, se soustraire à l'évocation de son crime d'adultère en justice en se faisant inscrire par les édiles en qualité de prostituée. Sous le règne de Tibère et le consulat de M. Julius Silanus et L. Norbanus Flaccus, le sénat, dit Tacite, rendit contre les dissolutions des femmes, plusieurs décrets sévères. La profession de courtisane fut interdite à celles qui auraient pour aïeul, pour père ou pour mari, un chevalier romain. Vistilia, née d'une famille prétorienne, venait en effet de déclarer sa prostitution chez les édiles d'après un usage de nos ancêtres, qui croyaient la femme impudique assez punie par l'aveu public de sa honte. Titidius Labeo, mari de Vistilia, fut recherché pour n'avoir pas appelé, sur une épouse manifestement coupable, la vengeance de la loi. Il répondit que les soixante jours accordés pour se consulter n'étaient pas révolus; et le sénat crut faire assez en envoyant Vistilia cacher son ignominie dans l'île de Sériphe [12].

Le fondement de la distinction que fait la *lex Julia* entre la poursuite du mari ou de la femme repose sur la qualité de complice pour celui-ci et non de mari, sur la qualité d'épouse pour celle-là.

La loi punit également celui qui a conseillé l'adultère et celui qui l'a commis : *qui suasit et qui intulit* [13], et même celui qui reçoit des coupables la mission d'acheter leur impunité [14]. Elle veut que le mari outragé sévisse : *Adulterum in domo deprehensum dimiserit* [15]; cependant elle accorde un droit plus absolu encore au père adoptif ou naturel. Le mari peut tuer sa femme et le complice à condition que celui-ci soit de condition infime, telle que : mime, *leno*, esclave ou affranchi et qu'il ait surpris les coupables dans sa propre maison [16]. S'il fait grâce de la vie, il peut retenir le complice pendant vingt heures *testandæ rei causa* [17] et la femme doit être chassée en déclarant le tout au préteur ayant juridiction. Si, dans un mouvement d'emportement, le mari tue sa femme surprise ailleurs que dans sa maison, il sera jugé avec indulgence, *quia hoc impatientia justi doloris admisit filiæ* [18]. Les droits du père sont plus étendus, ce qui ne laisse pas d'être digne d'attention vu la situation que le mariage faisait à la femme à qui il constituait une seconde naissance en la faisant dorénavant fille de son mari, *filiæ loco*, disent les jurisconsultes [19]. Par une dérogation grave à cette disposition Paul écrit que le deuxième chef de la *lex Julia : permittitur patri, tam adoptivo quam naturali, adulterum cum filia, cujuscumque dignitatis, domi suæ vel generi sui deprehensum sua manu occidere* [20]. Le père doit tuer les deux coupables; mais il ne peut le faire que s'il les surprend ἐν ἔργῳ, dans sa propre maison ou dans celle de son gendre, l'injure faite par l'épouse étant alors jugée comme aggravée par le choix du lieu. Il ne peut tuer l'un et épargner l'autre, il doit les mettre à mort *prope uno ictu et uno impetu... æquali ira adversus utrumque sumpta* [21].

La femme condamnée sur le chef d'adultère perd la moitié de sa dot, le tiers de ses biens et doit être reléguée dans une île [22]. Le complice perd la moitié de sa fortune et on le relègue dans une autre île [23]. L'un et l'autre sont frappés de diverses incapacités : la femme ne pourra contracter désormais que le *concubinatus* [24], le port de la *stola* des matrones lui est interdit, celui de

[1] Gaius au *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 43; *Salvius Julianus respondit : Quia adulterium [inquit] sine dolo malo non committitur : quamquam dicendum, ne is, qui sciret eam ex lege repudiatam non esse, dolo malo committat.* — [2] Cf. P. Dufour, *Histoire de la prostitution et de la debauche chez tous les peuples du monde*, in-8°, Paris, 1851-1854; Debray, *Hist. de la prostitution et de la debauche chez tous les peuples du globe depuis l'antiquité*, in-4°, Paris, 1880; Esmein, *Le delit d'adultere à Rome*, dans la *Nouv. Rev. du droit fr. et etranger*, 1878, p. 1, 397. — [3] Lev., xx, 10 sq. — [4] Selden, *Uxor ebraica, seu de nuptiis et divortiis ex jure civili*, in-4°, Londini, 1646, p. 1, 8. — [5] V. Steye, *loc. cit.*, p. 32. — [6] J. A. W. Neander, *History of the planting and training of the christian Church by the Apostles*, in-12, Bohn, 1851, p. 246-249, 257, 261. — [7] Cf. Tacite, *Annales*, l. I, c. LIII; l. IV, c. XXXIX; l. XI, c. XXVI; l. XIII, c. XIII, XLV. — [8] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v. Cf. Suetone, *Octav.*, XXVI. — [9] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 13, 3. Cette disposition date de Sévère et Antonin. — [10] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 6. — [11] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 13. — [12] Tacite, *Annal.*, l. II, c. LXXXV. Cf. Suétone, *Tiber.*, c. XXXV; A. Matthæus, *De criminibus*, c. XLVIII, 3 in-4°, Coloniæ, 1727, p. 361 sq. — [13] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 12. — [14] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 14. — [15] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 19; Paul, *Sentent.*, tit. XXVI, 8 : [si] *non statim dimiserit, reum lenocinii perduc placuit.* — [16] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 24. — [17] Paul, *Sentent.*, tit. XXVI, 3. — [18] *Ibid.*, v. — [19] Fustel de Coulanges, *La cite antique*, in-12, Paris, 1895, p. 47. — [20] Paul, *Sentent.*, tit. XXVI, 1. — [21] *Digest.*, l. XLVIII, tit. v, 23. — [22] Paul, *Sentent.*, tit. XXVI, 14. — [23] *Ibid.* — [24] *Digest.*, l. XXV, tit. VII, 1, 2.

la *toga* des courtisanes imposé; le complice ne pourra être ni témoin [1], ni soldat [2]. Quelques autres dispositions accessoires furent prises relativement aux biens [3] et à la forme de la répudiation [4]. Sous Tibère, l'accusation d'adultère portée contre Apuleia Varilia, petite-nièce d'Auguste, donna lieu à une innovation. Varilia, dit Tacite, fut reléguée par le tribunal de famille, *judicium domesticum,* à deux cents milles de Rome [5].

La *lex Julia* eut à subir de la part des empereurs, depuis Auguste jusqu'à Constantin, plusieurs modifications. Constantin restreignit le droit d'accusation et augmenta la peine. L'épouse coupable fut passible de l'exil et même de la peine de mort; son complice devait être décapité s'il était de condition libre, brûlé s'il était esclave [6]; celui-ci pouvait obtenir l'impunité en dénonçant sa complice. Cette législation fut aggravée en 339 par les fils de Constantin qui interdirent l'appel [7] contre la sentence et portèrent contre les adultères la peine réservée aux parricides. Sous Théodose on conduisait publiquement les coupables dans un lieu de prostitution [8], et cet empereur prescrivit de hâter l'instruction des procès en adultère, sans égard à la prescription civile et à la compétence du Forum. Une loi du même empereur assimile à l'adultère le mariage d'une chrétienne avec un juif [9] et la peine de mort s'ensuit [10]; il est vrai que sous Majorien on revint au texte de la *lex Julia* et on s'en tint à l'exil. Justinien modifia la *lex Julia,* imposant au mari la formalité de l'inscription et ne lui permettant la répudiation que si l'épouse était condamnée ; dans le cas où elle était absoute il était soumis à la peine qui eût frappé la femme coupable et celle-ci regagnait sa dot ainsi que la donation *ante nuptias.*

L'influence du christianisme tendit à appliquer au mari coupable d'adultère une pénalité à laquelle il n'avait aucun droit d'être soustrait; il devint donc passible de la peine de mort et, dans le cas seulement où il aurait des ascendants jusqu'au troisième degré, la confiscation des biens lui fut épargnée. En même temps la législation se montre moins sévère à l'égard de l'épouse qui sera désormais cloîtrée pendant deux ans. Si, après ce laps de temps, son mari ne la reprend pas dans sa maison, le mariage est considéré comme rompu, la femme sera rasée et cloîtrée pour le reste de ses jours; on donnera au monastère ce qui reste de son bien après que le mari aura prélevé la dot et une somme égale à un tiers de la dot. Dans le cas où l'adultère aurait des ascendants, ceux-ci gardent un tiers de la dot; si elle a des descendants, ils en gardent les deux tiers. On n'a pas de preuves solides que la femme dût recevoir le supplice des verges avant son emprisonnement dans le cloître.

Saint Jean Chrysostome nous apprend que de son temps on se montrait dans la pratique plus indulgent que la loi ne le permettait, on s'en tenait généralement à la prison [11]. On s'était également relâché à l'égard du mari meurtrier de sa femme qui n'était guère condamné qu'à la relégation [12]. En ce qui concerne l'adultère commis avec une esclave la législation ne le reconnaissait pas encore, ce n'était là de la part du maître qu'un emploi de ses biens, partant il n'était pas punissable de ce chef [13]. Une loi de Constantin avait d'ailleurs consacré cette disposition toute païenne [14]. Entre cette loi, datée de l'année 331, et la législation en vigueur un siècle plus tard, une autre loi a dû intervenir que nous ne connaissons pas mais qui devait différer assez peu de la loi d'Honorius en 421 [15], laquelle est postérieure à plusieurs textes de saint Jean Chrysostome qui nous apprennent une des dispositions de cette loi dont il ne reste rien dans le code. La femme répudiée pour son crime, nous apprend-il, perd toute sa dot; si au contraire l'adultère est le fait du mari, l'épouse emporte sa *donatio propter nuptias* [16].

Quelques autres dispositions furent apportées dans la suite. On renvoya à l'évêque la charge de prononcer la condamnation à mort contre les adultères qui avaient consommé leur crime dans une église. L'empereur Léon le Philosophe décréta que les coupables auraient le nez coupé et le mariage leur fut à jamais interdit. Une nouvelle mitigation fut apportée à la claustration forcée en ce que le séjour de plus de deux ans cessa d'entraîner la rupture, et l'épouse reléguée put être reprise indéfiniment. Le père conservait néanmoins son antique droit de mettre à mort sa fille, droit qui fut enlevé au mari à qui on abandonnait la dot et qui pouvait désormais ne pas répudier sa femme adultère sans encourir le titre de *leno.*

Les divers textes législatifs des peuples d'origine germanique ne s'occupèrent guère de l'adultère que pour porter quelques pénalités assez rigoureuses. Les Francs n'avaient qu'une seule épouse et le lien conjugal était parmi eux indissoluble, néanmoins on admettait la présence des concubines afin de suppléer à la stérilité de l'épouse [17]. Chez eux, comme à Rome, le crime d'adultère relevait du tribunal domestique. Les anciennes lois ont conservé le prix des compensations tarifées par les barbares en réparation des outrages faits à la morale. On y observe une gradation selon la gravité du dommage [18]. Chez les Ripuaires l'amende fixée pour l'adultère consommé est de 40 deniers, elle est de 200 sols dans la loi salique. La loi des Ripuaires autorise le mari qui surprend les coupables en flagrant délit à prendre contre eux une vengeance barbare. Le décret de Reccarède porte que la femme de naissance libre qui se prostitue et sera surprise en flagrant délit sera fustigée de trois cents coups de fouet en public et chassée de la ville dont l'entrée lui sera interdite. Si elle rompt son ban elle recevra deux cents coups de fouet et on la placera en servage chez un homme pauvre à qui il sera recommandé de la mener durement et de l'empêcher de reparaître dans la ville.

Un capitulaire de l'an 630 règle les compensations attribuables au mari. Pour l'adultère consommé : 160 écus; pour l'adultère non consommé, 12 écus; en outre le complice tué pendant le délit ne sera pas vengé par la loi. Un autre capitulaire de l'an 805 décide que l'adultère, homme ou femme, perdra son rang et ses droits et sera mis en prison en attendant le jour de la pénitence publique. L'accusation était publique, mais elle devait être soutenue par l'accusateur obligé de faire la preuve judiciaire par la croix, l'eau bouillante, le fer chaud, le combat. H. Leclercq.

IV. L'adultère et la discipline pénitentielle de l'Église primitive. — Les Pères des premiers siècles s'accordent à stigmatiser l'adultère comme un crime des plus graves. Clément Romain [19] le qualifie de crime détestable, μυσαρὰν μοιχείαν, et Hermas, Hippolyte, saint Innocent Ier, Origène, saint Cyprien, saint Augustin, les Pères du concile d'Elvire (vers 300), saint Pacien, les

[1] *Digest.,* l. XXVIII, tit. I, 20, 6; *Cod. Just.,* l. IV, tit. XX. — [2] *Digest.,* l. III, tit. II, 2, 3 : *De his qui notantur infamia.* — [3] Paul, *Sentent.,* l. II, tit. XXI, 2. — [4] *Digest.,* l. XXIV, tit. II : *De divortiis et repudiis.* — [5] Tacite, *Annal.,* l. II, c. L. Cf. Fresquet, *Du tribunal de famille chez les Romains,* dans la *Revue historique du droit,* 1885, t. I, p. 125 sq. — [6] *Cod. Justin.,* l. IX, tit. XI : *De mulieribus, quæ se propriis servis junxerunt.* — [7] *Cod. Justin.,* l. VII, tit. LXV : *Quorum appellationes non recipiuntur.* — [8] Socrate, *Hist. eccl.,* l. V, c. XVIII, *P. G.,* t. LXXVII, col. 612; Nicéphore, *Hist. eccl.,* l. XII, c. XXII, *P. G.,* t. CXLVI, col. 813. — [9] *Cod. Justin.,* l. I, tit. IX, 6. — [10] Ammien Marcellin, *Hist. rom.,* l. XXVIII, c I. — [11] *Serm.,* IV, *De Anna, P. G.,* t. LIV, col. 664. — [12] *Digest.,* l. XXIX, tit. V, 3, 3. — [13] S. Jean Chrysostome, *De libello repudii, P. G.,* t. LI, col. 214. — [14] *Cod. Theod.,* l. III, tit. XVI, 1. — [15] *Ibid.,* l. III, tit. XVI, 2. — [16] S. Jean Chrys., *De libello repudii, P. G.,* t. LI, col. 219. — [17] *Rec. des histor. des Gaules,* t. II, p. 224. — [18] Fournel, *Tr. de l'adultère,* c. III, in-12, Paris, 1778. — [19] *I Ep. ad Cor.,* c. XXX, *P. G.,* t. I, col. 269.

Pères grecs, notamment saint Basile et saint Grégoire de Nysse, pour ne citer que quelques noms parmi les plus éminents, tiennent un langage semblable dans des textes que nous aurons l'occasion de reproduire plus loin.

Cependant, bien que les évêques fussent unanimes à décider qu'il ne pouvait y avoir, pour un tel crime, de châtiment trop sévère, leur accord cessa dès qu'il fallut déterminer la peine qu'il convenait de lui appliquer. A cet égard, il y a un texte de saint Cyprien qui domine et éclaire, selon nous, toute la question; nous le citerons ici en entier : *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem* (*pacem* équivaut à *veniam*) *mœchis non putaverunt, et in totum pœnitentiæ locum contra adulteria clauserunt, non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicæ Ecclesiæ unitatem vel duritiæ vel censuræ suæ obstinatione ruperunt; ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur. Manente concordiæ vinculo et perseverante catholicæ Ecclesiæ individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus*[1]. Cette lettre est de l'année 251. Cyprien y déclare nettement que la pénitence à appliquer aux adultères est une question de pure discipline que chaque évêque a le droit de trancher selon sa conscience, sans avoir à rendre compte de sa décision à d'autres qu'à Dieu, pourvu qu'il ne rompe pas le lien de la concorde et l'unité sacrée de l'Église catholique. Il atteste même qu'avant lui il y a eu en Afrique des évêques qui refusèrent absolument d'admettre les adultères à la pénitence, et qui n'en restèrent pas moins dans l'unité de l'Église catholique. Ce point est à retenir. C'est qu'en effet la discipline pénitentielle qui regarde l'adultère a varié non seulement selon les lieux, mais encore selon les temps, dans l'espace de trois siècles. Il paraît bien que l'incestueux de Corinthe[2], quoi qu'en pense Tertullien[3], obtint le pardon de sa faute et fut réconcilié avec l'Église[4]. Saint Ignace d'Antioche († 107) donne à entendre[5] que tous les pécheurs pénitents, ὅσοι μετανοήσαντες, doivent être reçus dans l'Église, par conséquent, les adultères aussi bien que les autres. Nous retrouvons le même enseignement dans l'épître que saint Denys de Corinthe (vers 180) adressait aux Amastriens : après leur avoir parlé du mariage et de la chasteté, il ajoute qu'il faut recevoir dans l'Église tous ceux qui sont tombés en quelque faute, même grave, fût-ce l'hérésie, pourvu qu' « ils se convertissent entièrement » : Τοὺς ἐξ οἵας δ'οὖν ἀποπτώσεως ἢ πλημμελείας, εἴτε μὲν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντες δεξιοῦσθαι προστάττει[6]. A Rome, Hermas, vers 140, semble indiquer pareillement que la femme adultère qui fait pénitence doit obtenir son pardon, au moins une fois[7].

Cependant, vers la fin du IIe siècle, une discipline plus sévère vint à prévaloir dans l'Église, disons, si l'on veut, dans plusieurs Eglises, par exemple, en Afrique et à Rome. Saint Cyprien nous dit que quelques-uns de ses prédécesseurs exclurent absolument les adultères de la pénitence. Tertullien nous signale un autre régime; celui-ci n'exclut pas les adultères de la pénitence, mais il leur refuse la réconciliation, même à l'article de la mort[8]. Origène est partisan de la même discipline vers 233, et comme Tertullien il en appelle à saint Jean[9] pour prouver que les évêques qui remettent le péché d'adultère et réconcilient les coupables avec l'Église outrepassent leur pouvoir sacerdotal. Οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν... αὐχοῦσιν ὡς δυνάμενοι... μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι[10]. A entendre Tertullien, Rome même traitait les adultères avec cette étonnante sévérité, et Calliste (217-222) aurait été le premier pape du IIIe siècle qui aurait fait fléchir à cet égard la discipline pénitentielle[11]. Hippolyte tient un langage semblable et s'élève avec force contre le relâchement qu'une pareille mesure introduit dans l'Église : πρῶτος (Κάλλιστος) τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας[12]. On a nié que l'Église romaine ait jamais appliqué aux adultères une discipline aussi rigoureuse, sous prétexte que le fait n'est attesté que par Tertullien et Hippolyte. Mais un grand pape, saint Innocent Ier, confirme leur attestation dans sa fameuse consultation à Exupère de Toulouse (20 février 405) : comme celui-ci lui demandait quelle conduite il devait tenir vis-à-vis des fidèles qui, adonnés toute leur vie à l'incontinence et aux voluptés, sollicitaient sur leur lit de mort tout ensemble la pénitence et la réconciliation de la communion, Innocent répond : « Il y a à cet égard une double observance : la première plus dure, la seconde plus douce et tempérée de miséricorde. La première coutume voulait qu'on leur accordât la pénitence, mais qu'on leur refusât la communion. C'était le temps des fréquentes persécutions, et il y avait lieu de craindre que l'admission facile à la communion, qui leur assurait la réconciliation, ne fût pas une sauvegarde contre le danger d'une chute. C'est pourquoi on refusait justement la communion aux *lapsi*, tout en leur accordant la pénitence, afin de ne pas leur refuser absolument tout. Cette rémission plus sévère était une nécessité du temps. Mais lorsque Notre-Seigneur eut rendu aux siens la paix de l'Église et que tout danger eut disparu, il plut (à nos prédécesseurs) d'accorder, en vue de la miséricorde divine, à ceux qui allaient mourir, la communion comme une sorte de viatique, afin de ne pas paraître imiter la rigueur et la dureté de l'hérétique Novatien, qui leur refusait le pardon. Accordez donc tout ensemble la pénitence et une dernière communion, afin que ces hommes, pénitents même à leur dernière heure, échappent à la mort éternelle par la miséricorde de notre Sauveur[13]. »

On remarquera que la question de l'évêque de Toulouse ne regardait que les incontinents et les adultères, et que la réponse d'Innocent vise surtout les *lapsi*. C'est que dans sa pensée, évidemment, le même régime de sévérité s'appliquait jadis aux deux catégories de coupables. Origène et Tertullien[14] le disent formellement. Il n'y a donc pas lieu de contester que les adultères aient été exclus de la réconciliation à Rome avant le pontificat de Calliste. Il semble que le même régime ait été en vigueur en Gaule à la fin du IIe siècle. Saint Irénée nous parle de certaines pécheresses coupables d'adultère et nous apprend que plusieurs d'entre elles ont fait pénitence, mais ne dit pas qu'elles soient rentrées dans l'Église[15]. Il laisse au contraire entendre que l'une d'elles n'y est jamais rentrée : τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε[16]. Son texte, cependant, n'est peut-être pas tout à fait décisif, mais l'usage de Rome et de l'Afrique suffit pour en fixer le sens. On ne peut guère douter que l'Espagne ait adopté de bonne heure la discipline qui excluait à jamais de la réconciliation les adultères. En tout cas, vers 300, le concile d'Elvire déclare qu'on ne peut les admettre à la communion, même à l'article de la mort : *placuit eos nec in fine accipere communionem*[17]. Enfin, on retrouve ce régime jusque dans la Phrygie, la Paphlagonie, et en d'autres provinces voisines, vers 250. Il est vrai qu'en ces régions

[1] *Ep.*, X, *Ad Antonianum*, c. XXI, *P. G.*, t. III, col. 811. — [2] I Cor., V, 5. — [3] *De pudicitia*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 1003. — [4] II Cor., II, 5-11. — [5] *Ep. ad Philadelph.*, c. III, *P. G.*, t. V, col. 821. — [6] Euseb., *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 385. — [7] *Mandat.*, IV, c. I, *P. G.*, t. II, col. 919. — [8] *De pudicitia*, c. I-III et passim, *P. L.*, t. II, col. 980 sq. — [9] I Joa., V, 16. — [10] *De oratione*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 529. — [11] *De pudicitia*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 981. — [12] *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3385. — [13] *Ep. ad Exsuperium*, c. II, *P. L.*, t. XX, col. 499. — [14] *Loc. cit.* — [15] *Hæres.*, l. I, c. XIII, 7, *P. G.*, t. VII, col. 592. — [16] *Hæres.*, l. I, c. XIII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 588. — [17] Can. 7 et 8, dans Mansi, *Concilia*, nouvelle édit., t. II, p. 7.

certains évêques admettent à la pénitence et à la réconciliation les fidèles coupables d'adultère. Mais d'autres ne leur accordent que la pénitence, et, pour le reste, s'en rapportent à Dieu, qui « seul a le pouvoir de remettre un si grand péché ». Cette mesure, disent-ils, a l'avantage de retenir les fidèles dans le devoir et dans la pratique de la vertu[1]. Question dogmatique à part, il reste acquis que nombre d'Églises, pendant une certaine période qui a dû varier selon les pays, ont refusé la réconciliation aux adultères, tout en leur accordant la pénitence.

Le pape Calliste (217-222) a changé cette discipline par son fameux décret que l'érudition moderne[2] a essayé de reconstituer : *Ego et mechiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto*[3]. La principale raison qu'il allègue en faveur de sa décision, c'est que la pénitence ecclésiastique doit porter ses fruits, et que le fruit de la pénitence, c'est la *venia*, c'est-à-dire la « paix », la « réconciliation » avec l'Église, la « communion »[4]. La théorie fut vite accueillie en Afrique, malgré Tertullien, car saint Cyprien reprend l'argument de Calliste à peu près dans les mêmes termes dans son épître à Antonianus : *Dum fructus pœnitentiæ (veniæ) intercipitur, pœnitentia ipsa tollitur*[5]. Origène lui-même, si intransigeant dans son traité *De oratione*, comme nous l'avons marqué ci-dessus, est plus tolérant dans son traité contre Celse, composé vers 250 selon Bardenhewer; il admet tous les pécheurs, même ceux qui sont tombés dans l'incontinence (y compris sans doute les adultères), à la réconciliation, après une épreuve prolongée : οὗτοι δὲ ὡς ἀπολωλότας καὶ τεθνηκότας τῷ Θεῷ τοὺς ὑπ' ἀσελγείας ἤ τινος ἀτόπου νενικημένους, ὡς νεκροὺς πενθοῦσι, καὶ ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας, ἐάν ἀξιόλογον ἐνδείξωνται μεταβολήν, χρόνῳ πλείονι τῶν κατ' ἀρχὰς εἰσαγομένων ὕστερον ποτε προσίενται εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ καταλέγοντες τοὺς φθάσαντας, μετὰ τὸ προσεληλυθέναι τῷ λόγῳ, ἐπταικέναι[6]. Si le régime de la sévérité demeura plus longtemps en vigueur en Espagne, il fut vivement combattu par saint Pacien, évêque de Barcelone (IVe siècle) dans son épître III à Sempronianus[7]. Le pape Corneille le poursuivit également dans la Phrygie et les régions avoisinantes, dès le milieu du IIIe siècle[8]. Bref, les adversaires de la discipline préconisée par Calliste ne se soutinrent qu'en formant une secte à laquelle Novatien, héritier du montanisme, donna son nom, en 250. Cette secte avait encore ses partisans au IVe siècle, comme le prouve le traité *De pœnitentia* de saint Ambroise, et la lettre de saint Pacien à Sempronianus que nous avons citée. Mais elle finit par tomber dans le discrédit, et dans toutes les églises les fidèles coupables d'adultère obtinrent leur réconciliation après une pénitence plus ou moins prolongée. En Asie Mineure, où florissait le régime des stages pénitentiels, l'adultère était soumis par les canons à quinze années de pénitence publique, quatre ans dans la station des Pleurants, cinq ans dans celle des Écoutants, quatre ans parmi les Agenouillés, deux ans parmi les Assistants[9]. L'adultère secret de la femme est puni moins rigoureusement, afin qu'on ne puisse conclure de la pénitence à la nature de la faute; son crime est expié dans la classe des Assistants[10]. Dans les pays qui ne connaissent pas le régime des stages pénitentiels (et c'est la grande majorité des Églises), la durée de la pénitence pour l'expiation de l'adultère est fixée par l'évêque ou par le prêtre pénitencier.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des époux coupables qui, après une première réconciliation, retombaient dans un nouveau crime d'adultère. On verra ailleurs quel traitement fut appliqué aux *relaps* dans l'Église primitive.

BIBLIOGRAPHIE. — Petau, *De pœnitentiæ vetere in Ecclesia ratione Diatriba*, 1622, dans *Opus de theologicis dogmatibus*, Bar-le-Duc, 1870, t. VIII, p. 407 sq.; *De pœnitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba*, 1633, *ibid.*, p. 677 sq. (ce second ouvrage est sur quelques points en contradiction avec le premier); Morin, *De administratione sacramenti pœnitentiæ*, l. IX, in-fol., Antuerpiæ, 1682; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, fasc. 2, p. 603; Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, 1893, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XI, fasc. 3; Funk, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, Paderborn, 1897, t. I, p. 155; Vacandard, dans la *Revue du Clergé français*, t. XXI, p. 28 sq.; t. XXIV, p. 134 sq., 241 sq.; *La pénitence publique dans l'Église primitive*, in-16, Paris, 1903, p. 25 sq.; Turmel, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V, p. 205 sq.

E. VACANDARD.

ADVIGILIUM. Voir LAUDES.

ADVOCATUS. Voir DEFENSOR.

ADYTUS. Voir CHŒUR.

AEDITUI. Voir PORTIERS

AER. Voir VOILES EUCHARISTIQUE

AETOS. Voir AIGLE.

AFFRANCHISSEMENT. — I. L'affranchi. II. La *manumissio*. III. Modes de *manumissio*. IV. Modes privés de *manumissio*. V. L'affranchissement et les invasions. VI. L'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis*. VII. L'affranchissement *per hantradam*. VIII. L'affranchissement par testament et autres modes d'affranchissements. IX. Distinctions entre affranchis. X. Condition des affranchis. XI. Bibliographie.

Entre toutes les questions que les jurisconsultes et les historiens ont tenté d'éclairer, celle des rapports du christianisme avec la législation de l'esclavage aura été l'une des plus étudiées et il ne se trouve presque aucun travail qui n'ait subordonné à la polémique le simple souci de l'histoire[11]. Nous citerons comme exception le

[1] Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 537. — [2] E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1893, t. XI, p. 3. — [3] Tertullien, *De pudicitia*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 981. — [4] Tertullien, *De pudicitia*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 986. — [5] C. XXIX, *P. L.*, t. III, col. 794; cf. c. XXVII-XXVIII, *ibid.*, col. 793. — [6] *Contra Celsum*, l. III, c. LI, *P. G.*, t. XI, col. 987. — [7] C. I, *P. L.*, t. XIII, col. 1063. — [8] Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVIII, *loc. cit.* — [9] Basile, *Epist. canon. 217*, can. 58, *P. G.*, t. XXXII, col. 797. — [10] Basile, *Epist. canonica 199*, can. 34, *ibid.*, col. 728. — [11] E. Biot, *De l'abolition de l'esclavage en Occident*, in-8°, Paris, 1840, p. 313; J. Yanoski, *De l'abolition de l'esclavage en Occident*, in-8°, Paris, 1842; Lallier, *Suppression de l'esclavage par le christianisme*, dans le *Correspondant*, 1852, t. XXX, p. 577-606; J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2 in-8°, Paris, 1856; F. Guizot, *Essai sur l'histoire de France*, in-12, Paris, 1823, p. 448; G. d'Espinay, *De l'influence du droit canon sur la législation française*, in-8°, Toulouse, 1856, p. 27-34; Ch. Giraud, *Essai sur l'histoire du droit français*, in-8°, Paris, 1845, t. I, p. 374; R. Troplong, *De l'influence du christianisme sur la législation des Romains*, in-12, Paris, 1866, p. 157-164; E. Havet, *Le christianisme et ses origines*, in-8°, Paris, 1871; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. III, p. 465; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-12, Paris, 1900; C. Accarias, *Précis de droit romain*, 3e édit., in-8°, Paris, 1867-1873, t. I, p. 97 sq.; Lœning, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. I, p. 323, 573; t. II, p. 229; M. Fournier, *Les affranchissements du Ve au XIIIe siècle*, dans la *Revue historique*, 1883, p. 1-58; *Essai sur la forme et les effets de l'affranchissement dans le droit gallo-franc*, dans la *Bibl. de l'école des hautes études*, fasc. 60, 1885. Cf. Fustel de Coulanges, *Œuvres complètes*, in-8°, Paris, 1891, passim

travail de H. Lemonnier [1]. L'histoire de la formation de la condition civile n'a pas suivi une marche régulièrement progressive dans tous les siècles et dans tous les pays. On voit, de nos jours encore, des peuples dont l'affranchissement n'est pas un fait accompli, et le désir d'y aider a fait imaginer bien des systèmes et entraîné à beaucoup d'erreurs. Il semble qu'il ne soit pas beaucoup moins difficile de garder un parfait désintéressement à l'égard de l'affranchissement des peuples dans les temps qui nous ont précédés.

La législation romaine, comme tous les produits de l'homme, a subi des modifications; cependant, dans tout le cours de l'évolution sociale dont elle rédigea des formules à des dates diverses, elle apparaît préoccupée de maintenir ses traditions typiques jusque dans le détail. De là une gêne, une lenteur, une timidité, une maladresse enfin dont les lois et les institutions modifiées portent la trace [2].

Il faut avoir cette remarque présente à l'esprit au cours de cette étude.

I. L'affranchi. — Le monde antique ne connaissait que deux classes d'hommes : les esclaves, *servi*, et les hommes libres, *liberi*. Ceux-ci formaient à leur tour deux classes d'hommes libres, ceux qui l'ont toujours été, *ingenui*, et ceux qui ont passé par l'esclavage, *liberti* ou *libertini*. L'affranchissement était le seul mode légal de passer de la servitude à la liberté [3]; en règle générale il était accordé à la suite d'une solennité qu'on appelle affranchissement, *manumissio* [4]. L'ingénu tombé en servitude pour d'autres causes que celles que prévoit le droit civil ne pouvait perdre sa liberté originaire [5]; ainsi il pouvait vivre *in servitute*, victime d'une erreur ou d'un crime; son prétendu maître ne pouvait l'affranchir, la *manumissio* ne trouvait pas sur lui matière à s'exercer.

II. La *manumissio*. — « L'usage est que les maîtres affranchissent leurs esclaves en toute circonstance, à tel point que l'affranchissement peut avoir lieu, même au passage du magistrat, par exemple lorsque le prêteur, le proconsul ou le président de la province se rendent au bain ou au théâtre [6]. »

La *manumissio* ne produit d'effet qu'à la double condition d'émaner du propriétaire foncier de l'esclave et d'être accomplie suivant des rites prévus. Cette seconde condition disparaît l'an 671 ou 672 de Rome par l'effet de la loi *Julia Norbana;* néanmoins, le respect des types traditionnels lui garde une quasi-existence en ce sens que le *manumissus* affranchi sans solennité demeurait dans une condition inférieure; il était libre mais n'avait pas le droit de cité. Ceci dura jusqu'au temps de Justinien.

III. Modes de *manumissio*. — L'introduction d'un esclave dans l'État intéresse tous les hommes libres; c'est pourquoi la *manumissio* n'est réalisée que si la volonté du peuple s'accommode du dessein généreux du maître de l'esclave. Ainsi donc toute *manumissio* ne sera rendue efficace que par l'adoption de l'un des modes d'affranchissement prévus, *per vindictam, per censum, per testamentum.*

1° L'affranchissement *per vindictam* est une fiction légale. Un maître qui veut faire affranchir son esclave se fait actionner en justice par un tiers qui affirme la liberté de l'esclave et lui impose la lance en bois, symbole de la propriété [7]. Le maître interrogé par le magistrat déclare qu'il ne revendique pas, ou bien encore garde le silence. Alors le magistrat prononce l'*addictio*, l'esclave est libre [8].

Cet artifice était préféré aux deux autres modes d'affranchissement comme plus pratique et plus avantageux.

2° L'affranchissement *censu* n'était réalisable que tous les cinq ans, puisque tel était l'intervalle entre deux cens successifs. Il était inconnu dans les provinces; à Rome même il tomba en désuétude sous l'empire. Ses effets donnaient lieu à controverse entre les jurisconsultes. En effet, l'esclave s'allait faire inscrire, par ordre du maître, sur les registres du cens, à titre de citoyen romain; il s'agissait de savoir si la liberté lui était acquise par l'effet immédiat de cette inscription ou seulement après la clôture du lustre.

Ce mode d'affranchissement fut remplacé sous Constantin par l'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis.* « Bien avant ce prince, c'était un usage des chrétiens de déclarer dans l'église, en présence du peuple et de l'évêque, leur volonté d'affranchir tel esclave. Mais cette manifestation de la volonté, toute solennelle qu'elle était, ne pouvait avoir d'autre résultat que de donner à l'esclave une liberté de fait; il vivait *in libertate* sans être devenu légalement libre. Constantin, érigeant cet usage en un mode régulier d'affranchissement, l'assimila quant à ses effets aux autres modes reconnus par le droit ancien [9]. »

Ce fut par l'effet de ce respect superstitieux pour les traditions que le droit romain s'accommoda assez vite d'une modification fort grave en principe, mais habilement dissimulée. L'évêque tint la place du magistrat, l'assemblée des fidèles remplaça le peuple; cependant ces fonctionnaires improvisés en prirent assez librement avec la tradition. On choisit de préférence les dimanches, les fêtes qui suspendaient les procédures ordinaires, plus particulièrement la fête de Pâques [10].

L'acte dressé en pareil cas remplaçait l'ancien *instrumentum manumissionis*. Il paraît avoir été obligatoire [11]. En tête, on mentionnait les trois lois de Constantin sur la matière [12]. Saint Augustin fait allusion à ce mode d'affranchissement lorsqu'il dit : *Servum tuum manumittendum manu ducis in ecclesiam. Fit silentium; libellus tuus recitatur, aut fit desiderii tui prosecutio. Dicis te servum manumittere, quod tibi in omnibus servaverit fidem. Hoc diligis, hoc honoras, hoc donas præmio libertatis* [13].

Dans un autre discours, saint Augustin raconte qu'un diacre d'Hippone, avant de devenir clerc, avait, sur ses économies, acheté trois esclaves; plus tard, n'ayant plus

[1] H. Lemonnier, *Etude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles de l'empire romain*, in-8°, Paris, 1887, p. 25-28. — [2] Von Ihering, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, trad. O. de Meulenære, 1877, t. I, p. 328-335. — [3] Exception faite pour les captifs redevenus libres et jouissant du *Jus postliminii*, *Digest.*, l. XLIX, tit. XV, 16 : *De capt.* Pour le droit de Justinien et les nouvelles exceptions, *Cod. Justin.*, XII, XXXIV: *Qui milit. poss.*, *Nov.* c. XVII : *Quomodo servus ordinari possit, aut adscriptitius.* — [4] Toute *manumissio* ne donnait pas la liberté : C. Accarias, *Précis*, p. 82, note 3. — [5] *Institut.*, l. I, tit. IV : *De ingenuis;* Paul, *Sentent.*, l. V, tit. I, 2. — [6] *Institut.*, l. I, tit. V : *De libertinis;* Gaius, *Institut. comm.*, l. I, XX. — [7] J. Ciampini, *Vetera monimenta, in quibus præcipue musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura... illustrantur*, in-fol., Romæ, 1690, pl. XXIII; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 47. — [8] Cf. C. Accarias, *loc. cit.*, p. 99 sq. — [9] C. Accarias, *loc. cit.*, p. 101-102; trois lois de Constantin : 1° *Cod. Just.*, l. I, tit. XIII, 1; 2° en 316, *Cod. Just.*, l. I, tit XIII, 1; 3° en 321, *Cod. Theod.*, l. IV, tit. VII, 1. — [10] *Cod. Just.*, l. III, tit. XII : *De feriis; Cod. Just.*, l. I, tit. XIII : *De his qui in Ecclesiis manumittuntur;* Bouchaud, *Examen d'une opinion de Jacques Godefroi sur les affranchissements des esclaves qui se faisaient dans les églises*, dans les *Mem. de l'acad. des inscr. et belles-lettres*, 1789, t. XL, p. 119-123; J. Floder, *De more veterum solvendi vinctos in festis*, in-4°, Upsalæ, 1767, p. 14. Cf. P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscriptions de Delphes*, in-8°, Paris, 1867. — [11] *Cod. Just.*, l. I, tit. XIII : *De his qui in Eccl.*, 1 : *Interponatur scriptura in qua ipsi vice testium signent*, année 316. — [12] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 884 sq. — [13] S. Augustin, *Serm.*, XXI, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 145. Cf. R. A. Van Beem, *De manumissionibus in sacr. ecclesiis*, in-4°, Traj. ad Rh., 92 p.

rien à donner aux pauvres, il donna la liberté à ces trois serviteurs et les fit affranchir par devant l'évêque [1].

L'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis* fut assimilé depuis 316 jusqu'en 321 à la *manumissio* non solennelle; une loi de 321 déclara que les esclaves ainsi affranchis seraient citoyens comme si on avait employé à leur égard la solennité des formes légales. Nous avons dans les œuvres d'Ennodius une formule prononcée dans une assemblée chrétienne par devant l'évêque. Ennodius est probablement l'auteur de ce *petitorium* ainsi conçu : « Je veux être pour mon esclave, dit le maître, ce que je souhaite que Dieu soit pour moi. C'est pourquoi je prie Votre Béatitude d'accorder le droit de cité romaine à Gérontius, dont j'ai apprécié la fidélité, la vertu, l'honnêteté. Je veux être moins l'auteur que le témoin de cet affranchissement. La manière dont il m'a servi fait voir qu'il n'a pas une nature servile; je ne lui octroie pas la liberté, je la lui rends plutôt. Avant de posséder le nom de libre, il l'a mérité. Je lui remets donc les services qu'il me devait et je lui restitue la liberté, dont il s'est montré digne par sa vie. Je demande à cette assemblée que, par l'action de l'Église, il soit relevé de toute infériorité, et puisse jouir à jamais du droit de cité romaine et du pécule que je lui laisse sans en rien diminuer. Il serait inique de lui retirer quelque chose de la petite fortune amassée par lui; je promets, au contraire, de l'augmenter plus tard par mes libéralités [2]. » On ne saurait méconnaître au milieu de cette prolixité un sentiment d'exquise courtoisie à l'égard de l'affranchi et une gravité de forme substituée à l'antique rituel un peu badin avec la *vindicta* et la *vertigo*, un soufflet et une pirouette. Cujas rapporte une inscription placée au-dessus de l'une des portes de la cathédrale d'Orvieto; on y lisait ceci, dit-il : EX BENEFICIO S+ PER IOANNEM EPISCOPVM ET PER ALBERTVM S+ CASANATVM FACTVS EST LIBER LEMTBERTVS TESTE HAC SANCTA ECCLESIA [3].

L'antiquité païenne avait connu et pratiqué le mode d'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité [4]; « mais il faut le reconnaître, ces affranchissements n'ont été inspirés ni par une idée morale, ni par un sentiment religieux. Ce genre d'affranchissement n'est pas particulier à Apollon; on a retrouvé des actes analogues dans les temples d'Esculape à Sitiris et à Elatée, de Sérapis à Chéronée, à Tithorée, à Coronée; de Bacchus à Naupacte, de Minerve Poliade à Daulis et même de Vénus Syrienne à Phiscis comme le montre une inscription récemment découverte en Étolie [5]. C'était la divinité de chaque ville dont le temple servait à ces affranchissements [6]. » Un contrat véritable intervenait entre le dieu et le vendeur qui lui donnait ses esclaves trop vieux pour servir ou trop jeunes pour être utiles; si l'esclave était dans la force de l'âge, le maître stipulait quelques conditions qui n'étaient qu'à son avantage. Les esclaves préféraient beaucoup le service des dieux à celui des hommes, cependant cette pratique fut toujours localisée à Delphes et dans les contrées voisines; ainsi ces affranchissements, quel qu'en fût le nombre, ne pouvaient amener l'extinction de l'esclavage. Pour mieux sentir ce qui a manqué à ces actes d'affranchissement et ce qui les a rendus stériles pour le progrès de l'humanité, qu on les compare à un acte d'affranchissement de l'époque chrétienne (354 après Jésus-Christ), retrouvé sur un papyrus de la Haute-Égypte. Cet affranchissement, sous forme de déclaration adressée aux esclaves, est ainsi conçu :

'Ομολογῶ ἑκουσίως καὶ αὐθαιρέτως καὶ ἀμετανοήτως ἀφι- [κέναι ὑμᾶς
ἐλευθέρους...κατ' εὐσεβίαν τοῦ πανελεήμονος Θεοῦ...καὶ [ἀνθ' ὧν
ἐνεδείξωσθε μοὶ κατὰ χρόνον εὐνοίας καὶ στοργῆς ἔτι τε καὶ [ὑπηρεσίας
...καὶ μὴ ἐξέσται δὲ μηδενὶ τῶν ἐμῶν κληρονόμων ἅπαξ [ἁπλῶς
ἀντιλέγειν μου ταύτῃ τῇ εὐσεβείᾳ περὶ μηδενὸς κατὰ μηδένα [τρόπον.

« Je déclare volontairement, de mon plein gré et sans regret, que je vous rends la liberté... par piété envers le Dieu plein de miséricorde... et par reconnaissance pour la bonne volonté que vous m'avez toujours montrée, pour votre affection et vos services... et qu'il ne soit permis à aucun de mes héritiers de s'opposer à cet acte de piété à l'égard d'aucun de vous et d'aucune façon [7]. »

3° L'affranchissement *per testamentum* avait lieu *directement* ou par *fidéicommis*. Ces deux formes différaient entre elles profondément, car la liberté directe ne pouvait être donnée par le testateur qu'à son esclave; la liberté fideicommissaire pouvait être donnée même à l'esclave d'autrui; l'héritier avait la charge de l'acheter et de l'affranchir; s'il n'y réussissait pas, le droit classique tenait le fideicommis pour éteint. Justinien lui laisse vigueur jusqu'au jour où l'héritier pourra s'acquitter de sa commission.

« L'affranchissement peut, dans une certaine mesure, être comparé à la procréation. L'esclave devenu libre tient de son maître non pas l'existence physique, mais la vie civile. Chose tout à l'heure, il est devenu homme par le bienfait de son maître; en ce sens, il est l'œuvre du patron [8]. » Il lui emprunte le nom [9], l'*origo* [10], le domicile [11] et, dans une certaine mesure, la généalogie.

IV. Modes privés de *manumissio*. — 1° *Per epistolam*. — Le maître se trouvant loin de son esclave lui écrivait qu'il lui permettait de vivre désormais en liberté.

2° *Inter amicos*. — Simple déclaration du maître devant témoins. L'empire vit apporter à ces dispositions un grand nombre de modifications; plusieurs furent introduites par pur privilège et on ne saurait en dresser ici la trop longue liste. Parmi les plus dignes d'attention, il faut signaler une loi de 321 (Constantin) qui accorde au clerc le droit d'affranchir son esclave et d'en faire un citoyen romain, même en dehors de l'assemblée des fidèles et de toute solennité légale.

La législation de Justinien amena plusieurs réformes importantes. Elle laissa subsister les affranchissements *vindicta, in sacrosanctis ecclesiis* et *testamento*. Dans deux cas, enrôlement de l'esclave dans l'armée ou entrée dans la cléricature, le maître conférait l'ingénuité. Plus tard, Justinien effaça complètement l'infériorité sociale des affranchis. En définitive, à la dernière époque du droit romain, il ne reste plus rien, en l'espece, des prescriptions du droit classique. Tous reçoivent le droit de cité, l'âge de trente ans n'est plus requis pour le *libertus*, la *manumissio* est ou n'est pas solennelle. C'était un bouleversement. L'esclave, par l'acte particulier du maître, sans l'intervention de la cité, devenait citoyen [12].

Dans les lois de Valentinien, de Théodose et de Justinien la tendance à multiplier les causes de libération ne

[1] S. Augustin, *Serm.*, CCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1576. — [2] Ennodius, *Petitorium quo absolutus est Gerontius puer Agapiti*, *P. L.*, t. LXIII, col. 258. — [3] Cujas, *Notæ ad libros quatuor Institut. Justiniani*, édit. Fabrot, in-fol., Parisiis, 1658. Cf. M. Fournier, *Essai*, p. 79. — [4] P. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscriptions de Delphes*, dans les *Archives des missions scientifiques*, IIe série, t. III, p. 375 sq. — [5] Bazin, *Mémoire sur l'Étolie*, dans les *Archives des missions scientifiques*, nouv. série, t. I, 1864; P. Decharme, *Recueil d'inscriptions inédites de Béotie*, dans les *Archives des miss. scientif.*, nouv. série, t. III, 1866, p. 486 sq. — [6] P. Foucart, *loc. cit.*, p. 417. — [7] P. Foucart, *loc. cit.*, p. 419 sq. — [8] C. Accarias, *loc. cit.*, p. 104. — [9] Tertullien, *De resurr. carnis*, 57, *P. L.*, t. II, col. 927. — [10] C. Accarias, *loc. cit.*, p. 90, note 3. — [11] *Digest.*, l. L, tit. I : *Ad municipalem*, 3-6. — [12] Cf. W. A. Loon, *Eleutheria, sive de manum. servorum*, passim; de Burigny, *Sur les affranchis*, dans les *Mém. de l'acad. des inscriptions*, 1774, t. XXXVII, p. 313-340.

se dissimule plus. L'esclave mutilé — quelque prétexte qu'on invoquât — était libéré [1]. L'esclave délateur fut lui aussi libéré, au moins dans certains cas, ou bien si la délation tombait sur un païen [2]. L'esclave circoncis par un juif devenait libre, l'esclave d'un hérétique devenait libre en se convertissant [3]. Il semble, en parcourant cette législation, que ses auteurs n'aient que bien peu songé aux règles éternelles de l'équité.

En ce qui regardait l'entrée dans la cléricature ou dans la vie monastique, la libération souffrit longtemps des difficultés [4]; on finit par où l'on aurait dû commencer, en prescrivant l'autorisation préalable du maître de l'esclave; mais il arriva que des maîtres introduisirent leurs esclaves dans l'Église et les firent promouvoir aux ordres sans renoncer à leurs droits afin de tirer bénéfice de la part double (*sportula*) qui était attribuée dans les distributions publiques aux membres du clergé, à partir d'un certain degré de la hiérarchie [5].

Justinien régla que l'esclave et l'homme libre qui entraient dans un monastère devaient y subir un noviciat de trois ans. « Si un maître, dit la Novelle, vient réclamer comme son esclave le novice qui est dans le monastère depuis moins de trois ans, le supérieur doit exiger du réclamant la preuve que le novice est esclave, et qu'il a pris la fuite après avoir commis quelque délit, et si le maître fait cette preuve, l'esclave doit lui être rendu. Mais si aucun délit n'est prouvé, bien qu'il soit certain que le novice était esclave; si, au contraire, il est établi par d'autres témoins que sa vie, dans la maison de son maître, avait été pure et honorable, et si dans le monastère sa conduite a été bonne, il doit y être conservé, encore que le délai de trois ans ne soit pas expiré, et après ce délai il peut être admis à la profession monastique [6]. » Rendu, il ne pouvait être châtié. L'esclave devenait libre et ingénu par l'ordination, sur le consentement exprimé ou tacite de son maître; mais si ce dernier avait ignoré l'ordination, il avait le droit de réclamer son bien pendant le délai d'un an. Ce délai écoulé, l'ordination avait son plein effet, l'esclave était libéré [7]. Si l'ancien esclave renonçait à la vie monastique ou cléricale, il pouvait être réduit à son ancien état [8].

Le vieil édifice juridique est à peine reconnaissable. Les lois anciennes ne sont plus guère alléguées quand elles ne sont pas rapportées. Justinien acheva cette transformation en affranchissant une multitude d'hommes souvent indignes, presque toujours incapables de la liberté. Il semblait que l'antique grandeur de Rome ne dût périr que par les coups que depuis cinq cents ans ses empereurs lui portaient. Cette *invasion servile* acheva de compromettre les destinées de l'empire.

On substituait à la raison écrite la sensibilité. Justinien ne cherchait plus qu'à affranchir le plus grand nombre possible d'esclaves : « Il établissait à ce propos, dit M. Wallon, une sorte d'enchères : celui qui promettait, les dettes (du testateur) une fois payées le plus d'affranchissements, emportait l'adjudication [9]. »

Les graves modifications apportées par Justinien à la jurisprudence étaient, au contraire, d'une sagesse incontestable. « Il accomplissait pour les affranchis ce qu'autrefois Caracalla avait décrété pour les hommes libres de l'empire : le nom de *citoyen* fut partout, dans les actes particuliers et dans les lois, substitué à celui de *latin*. Justinien concéda même de plein droit et par une mesure générale aux affranchis la faveur de porter l'anneau d'or et cette grâce de la réhabilitation, que les princes s'étaient réservé d'accorder exceptionnellement et par privilège. S'il y avait encore des esclaves, il n'y avait donc plus d'affranchis : tous étaient ingénus, et le prince voulait leur en assurer les droits, sans supprimer d'ailleurs ceux du patronage : car, pour encourager à la libération des esclaves, il ne devait point anéantir les avantages que l'intérêt des maîtres pouvait encore s'y ménager. Et ainsi, quand il reproduit les lois anciennes sur les devoirs des affranchis, quand il règle le partage de leur succession, il ne dément pas le travail entier de sa législation et tous les efforts de son règne; il est encore fidèle à cette règle d'Ulpien qu'il rappelle ailleurs à ses ministres pour la faire appliquer à son propre domaine : « qu'une question d'argent ne doit point nuire à la cause de la liberté [10]. »

V. L'affranchissement et les invasions. — Il est évident que les grands mouvements de peuples, connus généralement sous le nom d'invasions des barbares et de grande invasion, ont amené depuis le commencement du v[e] siècle plusieurs modifications sociales et économiques très importantes et durables. Parmi ces modificattons l'affranchissement semble ne devoir tenir qu'une place effacée. Ce qui va se produire, sur ce point particulier, ne différera pas essentiellement de ce que l'on a vu se produire à l'époque qui précède. Les textes le prouvent. Certaines formules graves, comme sont les titres 57-63 de la loi des Ripuaires, ne sont qu'une intercalation tardive de la première moitié du VII[e] siècle [11] dont nous trouvons l'inspiration et les sources elles-mêmes dans la législation canonique des conciles. Les lois particulières des Burgondes, des Wisigoths, des Lombards ne contiennent que des textes morcelés et dont la mise en œuvre réclame la plus rare prudence; ce ne sont d'ailleurs que les « coutumiers » du temps. Au contraire, les capitulaires ont une portée plus haute; mais leur influence dure peu [12]. Les canons des conciles, comme tous les textes législatifs, doivent être soumis à une critique d'une nature particulière. Il faut s'assurer dans quelle mesure ils furent exécutés, ce que l'on jugera d'après le retour plus ou moins fréquent des dispositions qu'ils édictent; alors on pourra conclure, avec quelque chance de vérité, que les canons le plus souvent renouvelés représentent le mieux l'état opposé à la réalité des faits. Il faut prêter moins d'attention aux formules. Ces formes de chancellerie n'appartiennent qu'à l'histoire mentale de quelques particuliers. Leur répétition pendant des siècles est affaire de vogue d'abord, de routine ensuite.

On ne s'attardera pas ici aux considérants invoqués pour expliquer tel ou tel acte d'affranchissement [13]; ces

[1] *Cod. Just.*, l. IV, tit. XLII : *De eunuchis.* — [2] *Cod. Just.*, l. VII, tit. XIII : *Pro quibus causis servi pro præmio libert. accipiunt* : dénonciation des crimes de fausse monnaie, rapt, désertion. — [3] *Cod. Just.*, l. I, tit. X : *Ne christianum mancipium hæret. habeat*, année 417. — [4] S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, LXXIX, *P. G.*, t. XXXVII, col. 149 sq. Cf. *Concil. Chalcedon.*, ann. 451, can. 4, dans J. Hardouin, *Concilia*, t. II, col. 603; *Cod. Just.*, l. II, tit. III, 38; S. Basile, *Regulæ fusius tractatæ*, 11, *P. G.*, t. XXXI, col. 947; S. August., *De opere monachor.*, XXII, *P. L.*, t. XL, col. 568. — [5] *Cod. Just.*, l. I, tit. III, *De episcopis*, 37, 1, et 38. — [6] *Novell.*, V, tit. II, 1; Flodoard, *Hist. Remensis*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. CXXXV, col. 147. — [7] Justin, CXXIII, XVII : *Quomodo servus ordinari possit, aut adscriptitius.* — [8] *Novell.*, V et CXXIII, XVII. — [9] *Cod. Just.*, l. VII, tit. II, 15 : *De testamentaria manumissione*; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, t. III, p. 423. Le concile de Rome, tenu par S. Grégoire en 595, aggravait encore ces dispositions en faisant de l'entrée dans la vie monastique une cause de liberté, sans autre recours au consentement des maîtres. — [10] H. Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*, t. III, p. 425. — [11] R. Sohm, *Ueber die Entstehung der lex ripuaria*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, t. V, p. 380; Schroeder, *Die Franken und ihr Recht*, dans *Savigny Stiftung*, 1881, p. 45. — [12] Thévenin, *Lex et Capitula*, dans *Mélanges publiés par l'École des Hautes-Études*, in-8°, Paris, 1879. — [13] E. de Rozière, *Formules*, n. LXII, LXIII, LXVI, LXXVI; *Arausic. I*, ann. 441, can. 7, dans Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1448; *Agath.*, ann. 506, can. 29, *ibid.*, t. IV, col. 1381; *Aurel. V*, ann. 541, can. 7, *ibid.*, t. V, col. 390; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, VI, 12, *P. G.*, t. LXXVII, col. 803; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. LXIX, LXXI, LXXXV, LXXXVIII, LXXXIX, XCV; *Vita S. Bathildis*, dans *Rec. des hist. des Gaules*, t. III, p. 573; *Vita S. Eptadii, ibid.*, t. III, p. 381; *Vita S. Mauri, ibid.*, t. III p. 417; *Vita S. Romarici, ibid.*, t. III, p. 495; L. d'Achery, *Spicilegium*, t. V, p. 51. Cf. M. Fournier, *loc. cit.*, p. 11-12, notes.

sortes d'arguments relèvent du sentiment plus que de l'histoire [1].

Le fait économique et social le plus grave dans l'histoire des origines du christianisme fut l'attitude qu'il eut à prendre dans la question de l'esclavage. Les courants d'idées qui emportaient certains esprits et certains groupes ne paraissent pas les avoir jamais amenés à aborder cette question sous une forme aussi précise que lorsque le débat s'ouvrit, il y a quarante ans, en Amérique. Nul ne peut prévoir ce qui fût sorti d'un mouvement dirigé par un Vindex ou un Sertorius chrétien. De très bonne heure un cas fut posé; l'apôtre saint Paul le résolut par la négative. L'esclave fugitif fut renvoyé à son maître; les tempéraments introduits dans le traitement fait à Onésime sont purement accidentels. Afin de ne pas aggraver une situation déjà fort précaire, les chefs des Églises paraissent généralement chercher une conciliation entre le respect de ce qui existe et la charité à l'égard de ceux qui en sont les victimes. Les *Constitutions apostoliques* et saint Ignace d'Antioche montrent que l'on employait une partie des biens offerts aux églises en rachat d'esclaves [2]. A Rome, on pratiqua quelquefois des substitutions. « Nous avons connu beaucoup des nôtres, disait dans les dernières années du Ier siècle le pape saint Clément, qui se sont jetés d'eux-mêmes dans les chaînes pour en racheter d'autres. Beaucoup se sont donnés eux-mêmes en esclavage et ont nourri les pauvres du prix de leur vente [3]. » Sainte Nonna [4], qui fut la mère de saint Grégoire de Nazianze, souhaitait d'être vendue pour venir au secours des misérables; saint Pierre le Collecteur se fit vendre [5]; saint Sérapion fut vendu à des mimes [6]; saint Paulin de Nole se donna à la place d'un jeune garçon [7]. Une inscription que nous croyons pouvoir placer vers la fin du IIIe siècle mentionne un coureur qui reçut le titre de son affranchissement sur son lit de mort.

ZONISVS CVRSOR QVI CVCVR
RIT OPERE MAXIME QVI CVCVR
RIT ANNIS Ϛ ET MENSIS IIII
QVI VIXIT IN IVVENTVTE
5 SVA ANNIS XXI
QVI DECESSIT DIE MAN[*u*]MES(*sionis*) [8]

A côté de ces faits incontestables, il faut faire une place à d'autres faits d'une valeur historique moins bien garantie, mais que l'on ne saurait passer sous silence. Si nous faisons usage ici de quelques Actes des martyrs que l'on ne saurait classer parmi les Actes sincères, c'est que ces pièces contiennent fréquemment des faits véridiques au moins pour le fonds, car le détail a été trop souvent maltraité par les scribes du moyen âge [9]. Nous avons de nombreux récits d'affranchissements en masse. Hermès affranchit douze cent cinquante esclaves le jour de Pâques [10]; Chromatius, préfet de Rome, affranchit quatorze cents esclaves [11]; Eudoxie [12], Pantaléon [13], Cantius, Cantianus et Cantianilla [14], plusieurs autres, tiennent une conduite semblable [15]. Nous avons hâte de faire usage de pièces absolument certaines; Mélanie la Jeune affranchit en un seul jour huit mille esclaves [16]. Un souffle de charité avait passé sur les âmes, on s'apitoyait sur le malheur des esclaves et on y remédiait; mais, plus prévoyants que la loi, les particuliers s'ingénièrent à ménager la transition de la servitude à la liberté.

Les gentils pratiquaient quelquefois dans de grandes proportions l'affranchissement de leurs esclaves, le cas le plus fréquent est celui de l'affranchissement par testament; l'esclave, sauf disposition expresse du testateur, n'emportait pas son pécule avec lui. Il en résultait une situation pire quelquefois que la servitude : c'était la misère et les désordres qu'elle entraîne. Les documents que nous citions plus haut mentionnent l'abandon du pécule par le maître chrétien [17], ou bien encore une distribution extraordinaire en faveur de l'affranchi [18]; c'est son *viaticum* [19]. Saint Jean Chrysostome voyait plus loin et plus juste lorsqu'il donnait le conseil de faire apprendre un métier aux esclaves avant de les affranchir [2]. A mesure que les dangers de l'empire allaient croissant, invasions partielles, razzias sur les frontières, on s'efforça de sauver les malheureux réduits en esclavage. Le droit classique avait des dispositions spéciales à l'égard de ceux qui tombaient aux mains de l'ennemi, mais dans l'énorme bouleversement du Ve siècle et des siècles suivants, c'était à la spontanéité des individus et des associations qu'était abandonné pratiquement le soin de rendre les captifs à la liberté.

Certaines provinces avaient vu des régions dévastées, des villages détruits, les chrétiens emmenés. Beaucoup ne reparurent jamais [21]. On vivait sous le coup d'appréhensions souvent trop fondées [22], mais cela développa le sentiment de solidarité affectueuse qui unissait les communautés entre elles [23]. Ces faits n'ont pas été restreints à une province ou à quelques provinces de l'empire; c'est tout le monde romain qui en fit la douloureuse expérience [24]. Les Goths, les Perses, les Huns, les Mèdes, les Sarrasins, les Slaves, les Francs, les Allemands, les Danois, les Vandales, les Avares se ruaient sur l'empire [25]. « Trop heureux l'homme qui, en ce temps de misère, n'est pas réduit en esclavage [26]. » Tous les écrivains du temps parlent de cette situation en des termes auxquels il est difficile de ne pas accorder créance. Sans doute les contemporains sont souvent assez mal renseignés, mais on peut cependant recevoir leur témoignage en ce qui regarde leur propre pays. La captivité reparaît dans tous ces textes : « En Orient et en Occident, dit saint Jérôme, les évêques sont faits

[1] M. Fournier, *Les affranchissements du Ve et du VIe siècle*, in-8°, Paris, 1883, 58 p. — [2] *Const. apost.*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. I, col. 821; S. Ignace, *Ad Polycarp.*, c. IX; *Ad Smyrnacos*, 6, dans *Opera Patr. Apostol.*, éd. Funk, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 238, 248. — [3] S. Clément, *Epist. I, ad Corinthios*, 55, dans *Opera Patr. Apost.*, éd. Funk, t. I, p. 128. — [4] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, *In patrem*, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 1009. — [5] *Vita S. Joannis Eleemosynarii*, dans *Acta sanct.*, januar. t. II, p. 505. — [6] H. Wallon, *Hist. de l'esclavage*, t. III, p. 387. — [7] S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. III, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 216 sq. — [8] Muratori, *Novus thes. inscr. veter.*, in-fol., Mediolani, 1742, t. IV, append., p. MMXLII, n. 7. — [9] Voy. l'art. ACTES DES MARTYRS, col. 388. — [10] *Acta S. Alexandri*, dans *Acta sanct.*, maii t. I, p. 371. — [11] *Acta S. Sebastiani*, dans *Acta sanct.*, januar. t. II, p. 275. Cf. P. Allard, *Les dernières persécutions du IIIe siècle*, 2e éd., p. 308-310. — [12] *Vita S. Eudoxiæ*, dans *Acta sanct.*, mart. t. I, p. 16. — [13] *Acta S. Pantaleonis*, dans *Acta sanct.*, julii t. VI, p. 412. — [14] *Acta SS. Cantii, Cantiani et Cantianillæ*, dans *Acta sanct.*, maii t. VII, p. 421. — [15] *Acta S. Calliopi*, dans *Acta sanct.*, april. t. I, p. 658; *Acta SS. Joannis et Pauli*, dans *Acta sanct.*, jun. t. VII, p. 34; *Acta S. Zenonis*, dans *Acta sanct.*, jun. t. V, p. 405; *Acta S. Georgii*, dans *Acta sanct.*, april. t. III, p. 119. Cf. P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-12, Paris, 1900, p. 338-339. — [16] P. Allard, *Esclaves, serfs et mainmortables*, in-12, Paris, 1884, p. 131. — [17] *Acta S. Calliopi*, dans *Acta sanct.*, april. t. I, p. 658. — [18] *Vita S. Eudoxiæ*, dans *Acta sanct.*, mart. t. I, p. 16. — [19] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XVI, *In Epist. I ad Tim.*, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 589. — [20] Id., *Homil., In I ad Cor.*, XL, 5, *P. G.*, t. LXI, col. 353. — [21] *Disputatio Archelaï cum Manete*, *P. G.*, t. X, col. 1429 sq. Peut-être Clément d'Alexandrie lui-même fut-il de ce nombre; on perd sa trace vers l'an 202. — [22] *Acta SS. Jacobi et Mariani*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-fol., Veronæ, 1731, p. 193 sq. — [23] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1028 sq. S. Cyprien, *Epist.*, LX, *P. L.*, t. IV, col. 370 sq. — [24] S. Augustin, *Epist.*, CXI, 1, *Ad Victorianum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 422; S. Jérôme, *Epist.*, LX, 16, *Ad Heliodorum*, *P. L.*, t. XXII, col. 600. — [25] Cf. E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 285 sq. — [26] S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, 20, *Ad Rusticum*; *Epist.*, LX, 16, *Ad Heliodorum*, *P. L.*, t. XXII, col. 600.

prisonniers, les populations entraînées par troupeaux[1]. » « Partout, ajoute saint Ambroise, les captifs tendent les mains vers nous, et leur nombre suffirait presque à peupler une province[2]. » Il ne fallait plus rien attendre de la valeur militaire des empereurs[3]. La charité se fit ingénieuse pour le soulagement de ces maux. Des chrétiens instituèrent les captifs pour héritiers, consacrant toute leur fortune à leur rachat[4]. Les associations ne voulurent pas rester en retard; elles aliénèrent leurs biens[5] et firent jeter à la fonte leurs vases sacrés[6]; on trouve chez les païens des extrémités analogues; Zosime raconte que pour racheter Rome assiégée on fit fondre, parmi d'autres idoles, la statue d'or de la Victoire[7]. Mais dans tous ces cas l'affranchissement juridique n'est guère pratiqué, il s'agit d'une chose nouvelle et différente : le rachat des captifs. Voy. CAPTIFS. Ce fut cependant sous l'empire de la même préoccupation que les chrétiens se parèrent comme d'un titre de leur bienfaisance à l'égard des esclaves ou à l'égard des prisonniers. On trouve sur les épitaphes, en regard de la formule suivante :

CAPTIVOS OPIBVS VINCLIS LAXAVIT INIQVIS[8]

d'autres formules analogues. Deux monuments de Briord, dans la Viennoise, mentionnent l'affranchissement par testament. La première donne la liste des esclaves affranchis par le défunt :

HIC REQV [*iescit*]
VIR VENER [*abilis Manne*]
LEVBVS QVI VIXIT AN [*lx*]
MENSIS VI DIES XIII IN VMA [*ni*]
TATE ET BONITATE MORI
BVS ET CONVERSATIONE
CLARVS OBIIT IN PACE DIE
III IDVS FEBRVARIAS BOETIO
VERO CLARISSIMV CONSVLE
RELIQVIT LIBERTVS ID EST
SCVPILIONE
GERONTIVM
BALDAREDVM
LEVVERA
OROVELDA IDELONE[9]

L'autre épitaphe est une des plus intéressantes parmi celles de la Gaule; la formule *reliquit libertum* est identique à celle du marbre transcrit ci-dessus, et la mention *pro redemptionem animæ suæ* résout une controverse célèbre touchant le « remède des âmes que les épitaphes modernes des catholiques souhaitent aux défunts »[10]. Voici la conclusion de cette épitaphe :

HIC RELIQVIT
LEVERTO PVERO
NOMINE MANNONE
PRO REDEMPTIONEM
ANIMAE SVAE

Le bas-relief d'un sarcophage de Salone (Dalmatie) appartient au même ordre d'idées, mais il est plus ancien (fig. 105). Nos inscriptions sont du ve siècle; celui-ci est antérieur à la paix de l'Église. Il représente deux époux debout aux côtés du bon Pasteur et entourés d'un grand nombre d'hommes et de femmes de taille moins élevée les regards tournés vers les époux. E. Le Blant voit là des affranchis par testament qui assistent leurs anciens maîtres au moment de leur comparution devant Dieu[11].

Nous retrouvons la même mention dans les formules[12]; on affranchit, mais le plus souvent sous l'influence d'une préoccupation qu'ignorait le monde antique : « *au nom du Seigneur,* afin que, quand je sortirai de cette vie et que mon âme paraîtra au tribunal du Christ, je mérite d'obtenir miséricorde. » Une autre coutume fut d'affranchir à l'occasion de la mort de quelque parent ou ami, afin d'attirer sur son âme la miséricorde de Dieu. Une inscription romaine apprend que lors des funérailles d'une enfant son père et sa mère affranchirent sept esclaves[13] :

SECVNDVS·ET RVFINA·FILIAE·DVLCISSIME·HVNC
VNVS·SCRITVRA INTRAN·NOS·VII·MNOMISIMVS T
AM·CARITATEM·IFILIA·SIN·NA·III·K·S

En Angleterre, un concile tenu en 816 à Celchyte ordonne d'affranchir tous les esclaves anglais d'un évêque à la mort de celui-ci; en outre, il prescrit à chaque évêque et abbé de libérer lui-même trois esclaves et de les munir d'un *viaticum*[14].

La législation canonique concernant les affranchissements contient plusieurs décrets qui ne participent pas de la générosité inconsidérée qu'on remarque dans les dispositions du droit civil. L'affranchissement amenait pour le propriétaire une perturbation financière plus ou moins importante, mais qu'il était d'une sage administration de prévoir. Les églises, ayant une existence beaucoup plus longue que l'existence ordinaire de l'individu, étaient astreintes à une prévoyance qui envisageât non seulement les conséquences de l'affranchissement sur l'état de leur patrimoine présent, mais par rapport à l'accomplissement de leurs devoirs permanents de charité à l'égard des malheureux. Un concile de Séville (590) défendit donc aux prêtres de disposer du bien qui ne leur appartenait pas par l'affranchissement des esclaves de l'église, à moins qu'ils ne donnassent une compensation prise sur leur propre patrimoine[15]. Le quatrième (633)[16] et le neuvième (655)[17] conciles de Tolède, et le concile de Mérida (666)[18] confirmèrent ces dispositions. Un canon d'Epaone (517) réprima la tendance de quelques abbés à exploiter le labeur des moines en décidant que l'on ne pouvait affranchir les esclaves d'une terre pour ajouter une tâche nouvelle au labeur des moines[19].

Les églises entendaient affranchir à bon escient leurs esclaves et ne consentaient à recevoir le fait accompli que dans le cas où une compensation leur permettait d'exercer dans la suite, comme par le passé, le bien qu'elle avait pour mission de répandre afin de satisfaire à la volonté de ceux qui les lui avaient abandonnés.

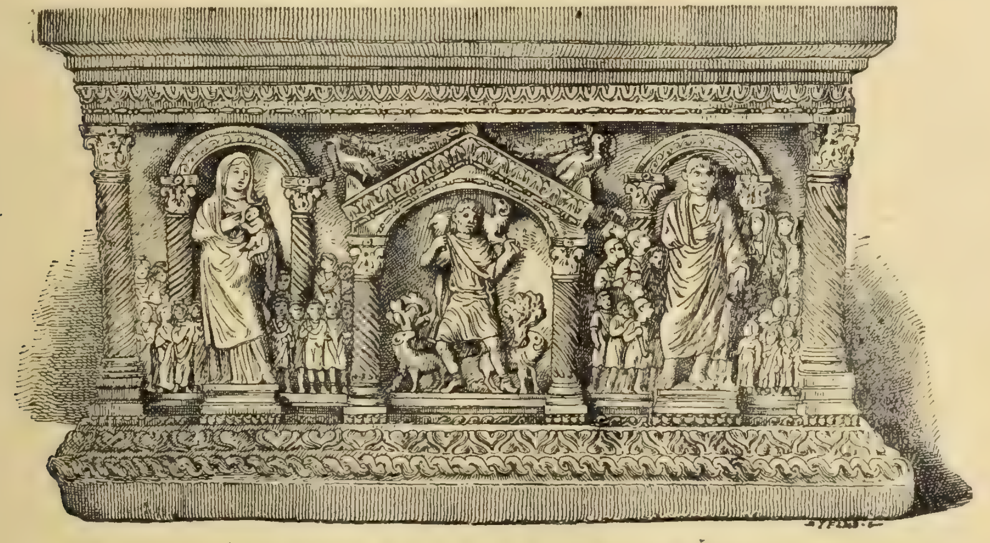
[1] *P. L.*, t. XXII, col. 600. — [2] S. Ambroise, *De offic. ministr.*, l. II, c. XV, 70, *P. L.*, t. XVI, col. 129. Cf. Ennodius, *Vita B. Epiphanii, P. L.*, t. LXIII, col. 225; S. Grégoire le Grand, *In Ezech.*, homil. II, 6, n. 22, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1010. — [3] Priscus, *Excerpta de legationibus gentium ad Romanos*, c. III; Procope, *Anecd.*, l. XXII, c. VIII. — [4] *Cod. Just.*, l. I, tit. III, 49. — [5] *Conc. Matisconense II* (ann. 585), dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 981. — [6] S. Ambroise, *De officiis*, l. II, c. XV, XXVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 129 sq., 148 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, VII, XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 781 sq. — [7] Zozime, V, 41. — [8] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 543. — [9] *Ibid.*, n. 379. Cf. *Formulæ Turonenses*, 12; *Bituricenses*, 9; *Senonicæ*, 1; *Merkelianæ*, 14; *Lindenbrogianæ*, 10. Pour l'édition des formules nous renvoyons une fois pour toutes à la bibliographie placée à la fin de cette dissertation. — [10] *Ibid.*, n. 374. Cf. J. Spon, *La politique du clergé de France*, p. 167; E. Le Blant, *Réponse à une lettre du 13 janvier 1680*, dans le *Correspondant*, 25 juin 1858. — [11] Alb. Dumont, dans la *Revue archéolog.*, février 1872, p. 119-121; *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1872, p. 185 sq.; E. Le Blant, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 18 avril 1873, et dans le *Journal officiel*, 22 avril, p. 2729; L. Jelic, *Das cœmeterium von Monastirins zu Salona und der dortige Sarkofag der Guten Hirten*, dans *Romische Quartalschrift*, 1891, p. 266-283; A. Peraté, *L'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1892, p. 302 sq. — [12] E. de Rozière, *Formules*, n. LXII, LXXXIII. — [13] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 386; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 59. — [14] Labbe, *Concilia*, t. VII, col. 1688. — [15] *Conc. Hispal. I*, can. 1, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1587. — [16] *Conc. Toletanum IV*, can. 73, *ibid.*, t. V, col. 1704. — [17] *Conc. Toletanum IX*, can. 12, *ibid.*, t. IV, col. 451. — [18] *Conc. Emeritanum*, can. 20, *ibid.*, t. VI, col. 498. — [19] *Conc. Epaonense*, can. 8, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. VIII, col. 560.

L'affranchissement devait être fait par un clerc pour tout esclave ou serf appartenant à un domaine d'église[1]; le bénéficiaire, *tabularius*, ne laissait pas de retenir certaines obligations, telles que la *professio* de condition d'affranchi renouvelée à certaines époques entre les mains de l'évêque ou du clerc dont on dépendait[2]. Il semble qu'on saisisse ici le trait d'union entre les hommages de l'affranchi pour son maître aux temps antiques et les redevances de la féodalité.

Les affranchis ecclésiastiques semblent avoir été en butte à l'hostilité des tribunaux ordinaires[3]; c'est pour compenser cette infériorité que l'Église revendiquait la *defensio* de ses affranchis. Le principe de la protection fut énoncé, semble-t-il, pour la première fois dans le premier concile d'Orange (441)[4]; on le trouve rappelé à Arles (452)[5], à Agde (506)[6], à Orléans (549)[7], à Mâcon (585)[8], à Paris (615)[9], à Reims (630). Cette *defensio* avait été reçue par le droit civil. La loi des Ripuaires[10] et la *Constitutio Clotarii* (615)[11] sont d'accord avec le droit canonique. Nous citerons cette loi, qui résume assez bien la situation à laquelle on s'était arrêté : *Libertos cujuscumque ingenuorum a sacerdotibus juxta textus chartarum ingenuitatis suæ defensandos, nec absque præsentia episcopi aut præpositi ecclesiæ esse judicandos vel ad publicum revocandos* (can. 7). — *Quod si causam inter personam publicam et homines ecclesiæ steterit, pariter ab utraque parte præpositi ecclesiarum et judex publicus in audientia publica positi ea debeant judicare* (can. 5).

Cette *defensio*, ou *patronage*, a semblé moins redoutable aux contemporains qu'aux historiens postérieurs, et, comme nous en trouvons la mention dans des pièces étrangères à la langue juridique, nous pouvons croire qu'elle leur paraissait telle que ces documents nous la montrent. Le testament de Désiré, évêque de Cahors, s'exprime ainsi *Liberos vero meos tibi matri ecclesiæ tuoque advocato successori meo commendo. Semper quæso virtute sanctitatis tuæ ab insidiis quorumcumque defensentur, ut sub tuo se patrocinio se pervenire gaudeant*[12]. Le testament de saint Remi dit de même : *Hos totos quos liberos esse jubes, fili fratris mei, Lupe, sacerdotali auctoritate defensabis*[13].

Le patronage[14] cependant paraît excessif sur différents points : c'est lorsqu'il s'introduit jusqu'au foyer de l'affranchi; mais ce qui nous paraît choquant aujourd'hui ne surprenait personne en ce temps; avant de blâmer trop haut, il faut se dire que ce qui nous paraît à l'heure présente le dernier mot de la liberté et du droit fera peut-être sourire quelques générations après nous.



[illegible]. — Sarcophage du Musée de Spalato. D'après une photographie.

En ce qui concerne le mariage du *tabularius*, il avait toute liberté, sauf les conditions mises à certaines unions que l'on voulait ne pas favoriser. Ces *impedimenta* se trouvent d'abord dans la législation canonique[15] d'où ils passent dans le droit civil[16]. D'après la loi des Ripuaires : 1° le *tabularius* qui épouse une serve devient serf; 2° s'il épouse une serve ripuaire, ses enfants seuls deviendront esclaves; 3° s'il épouse une ripuaire ingénue, ou si une *tabularia* épouse un ripuaire ingénu, les enfants suivront la pire condition.

On retrouve des prescriptions analogues dans la loi des Wisigoths[17].

Relativement à la puissance paternelle, le sixième concile de Tolède porte le grave canon suivant : *Etenim decet ut hi quorum parentes titulum libertatis de familiis ecclesiæ perceperunt, intra ecclesiam cui obsequium debent, causa eruditionis enutriantur. Contemptus quippe est patronorum, si ipsis neglectis aliis*

[1] *Lex ripuaria*, LVIII, 3, dans Bouquet, *Rec. des histor. des Gaules*, t. IV, p. 234 sq. — [2] *Conc. Toletanum IV*, can. 70 (anno 633), dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1703. — [3] *Conc. Matisconense*, can. 7 (585), dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 981. Cf. Agobard, *De dispensatione ecclesiastic. rerum*, c. XIV, *P. L.*, t. CIV, col. 236. — [4] *Conc. Arausicanum I* (ann. 441), can. 7, dans Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1448. — [5] *Conc. Arelatense II*, can. 33; dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. VII, col. 882. — [6] *Conc. Agathense*, can. 29, dans Mansi, *ibid.*, t. VIII, col. 330. — [7] *Conc. Aurelianense V*, can. 7, dans Mansi, *ibid.*, t. IX, col. 130. — [8] *Conc. Matisconense II*, can. 16, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 981 sq. — [9] *Conc. Parisiense*, can. 5, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. X, col. 540. — [10] *Lex ripuaria*, LVIII, 1, dans Bouquet, *Rec. des hist. des Gaules*, t. IV, p. 234 sq. — [11] *Constit. Clotarii*, c. VII. Cf. Sohm, *loc. cit.*, p. 440; P. Roth, *Feudalität und Unterthanenverband*, in-8°, Weimar, 1863, p. 301; M. Fournier, *loc. cit.*, p. 24, 25. — [12] J.-M. Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 101. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 118. — [14] Sur le patronage. Voy. ce mot. — [15] *Conc. Toletanum IX*, ann. 655, can. 13, dans Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 451. — [16] *Lex ripuaria*, LVIII, 9-14, dans Bouquet, *Rec. des histor. des Gaules*, t. IV, p. 234 sq. — [17] *Leges Wisigothorum*, V, 1, 7, 17.

ad educandum detur progenies manumissorum. Itaque censemus ut sive sui nati præjudicio, ab episcopis habeantur in doctrina obsequium, quatenus et illi debitum reddant famulatum, et nullum patiantur suæ ingenuitatis detrimentum. Eos vero qui aliter quam sententia nostra decrevit agere tentaverint, invitos jubemus ab episcopis ad hoc ipsum reduci; quod si forte parentes eorum eos pontificibus suis dare contempserint et alios sibi patronos adoptaverint, ingratorum feriantur lege libertorum[1].

Un mode d'affranchissement dont il n'y a que fort peu de chose à dire est l'affranchissement dans le cirque. Un document de valeur très médiocre, les Actes de sainte Marciana, martyre d'Afrique, relate un de ces cas d'affranchissement : *Primo mane, cum gladiatores de more ornati de ludo descenderent in arenam... gladiator ille, nomine Flammeus, ex spectantium populorum vocibus de more accipiens libertatem*[2]. Ceci est un trait antique dont on trouve d'autres exemples dans Suétone[3], Dion Cassius[4], Suidas[5], le Digeste et le Code. Les empereurs Tibère et Hadrien[6], devant lesquels s'étaient produites de ces clameurs, ne les avaient pas eues pour agréables. Marc-Aurèle et Septime-Sévère annulèrent les affranchissements obtenus de la sorte. Paul[7] est partisan de cette rigueur; mais la répétition même de ces dispositions témoigne qu'on en tenait peu de compte et que l'abus se soutenait.

Il existait, chez les Germains, une classe d'affranchis; mais Tacite a négligé de nous instruire à leur sujet : « Les affranchis, dit-il, ne sont pas fort au-dessus des esclaves[8], » c'est que, en effet, il se trouvait une classe d'affranchis inférieurs; mais un autre mode d'affranchissement mettait ses bénéficiaires au niveau des hommes libres. Ils portaient le nom germanique de *lidi* que nous retrouvons dans les documents postérieurs aux invasions. Toutefois, les affranchis inférieurs, ceux qui occupaient une position intermédiaire entre la servitude et la liberté, doivent avoir été les plus nombreux. Leur condition se maintint fort tard sans changement. Au VIIIe siècle, chez les Saxons, il était encore interdit à cette sorte d'affranchis d'épouser les femmes libres, au même titre que le mariage avec une affranchie était interdit à l'esclave[9].

« L'affranchissement avait donc été une pratique aussi germanique que romaine; il n'y avait pas de motif pour qu'elle ne se continuât pas après les invasions[10]. » L'affranchissement par rachat dépendait entièrement de la volonté du maître par la raison qu'en droit strict le pécule lui appartenait, c'est ce que dit la *carta redemptionalis :* « Comme tu m'as toujours bien servi, en considération de ta fidélité, j'ai résolu de te permettre de te racheter de mon service, et tu t'en es racheté; tu m'as donné tel nombre de deniers d'argent ou de sous d'or, somme convenue; en conséquence, je fais écrire cette lettre de rachat, afin que tu sois libre à perpétuité[11]. » Parfois l'esclave se servait d'un tiers à qui il remboursait sur son pécule le prix de l'affranchissement[12].

L'histoire des affranchissements se distingue difficilement à travers les documents. On peut cependant essayer d'indiquer quelques traits principaux : 1° soit pour l'affranchissement volontaire; 2° soit pour l'affranchissement de plein droit[13].

1° *Affranchissement volontaire.* — Pour combattre[14] pour former une garde personnelle[15]; à l'occasion de la naissance des princes[16], ou des fêtes solennelles[17]; pour se ménager la miséricorde de Dieu[18]; par reconnaissance ou par bienveillance[19]; pour aplanir les différences de condition dans les familles[20]; par le rachat à l'aide du pécule personnel[21]; à l'expiration d'un engagement servile à terme et libération d'office des esclaves chrétiens d'un maître païen[22]; enfin, tous les cas que la vie pratique peut présenter[23], et, dans une classe spéciale, les affranchissements en vue de la cléricature[24].

2° *Affranchissement de plein droit.* — A la suite d'un préjudice grave causé à l'esclave ou aux siens par son maître[25]; pour certains services publics[26]; dans le cas de l'esclavage chez un juif, il existait une législation spéciale dont plusieurs clauses constituaient pour le maître une mise hors la loi, sauf quelques adoucissements dont on trouve la trace dans divers textes.

Je ne crois pas, malgré l'autorité de quelques auteurs, que l'on doive compter comme affranchissement la restitution de la liberté volontairement perdue, ni l'emploi de la prescription[27].

Autres formes d'affranchissement. — Il reste à indiquer les formes d'affranchissement dans le droit germain, car de l'emploi de l'une ou l'autre d'entre elles résultaient des différences notables dans la condition des affranchis. L'affranchissement *per denarium* (*jactante denario, excusso denario*) était chez les Francs le mode ordinaire de l'affranchissement. Il exigeait la présence du roi et peut-être même, à l'origine, l'inter-

[1] *Conc. Toletanum VI*, ann. 638, can. 10, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1740. — [2] *Acta S. Marcianæ*, 5, dans *Acta sanct.*, 9 janv. Cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, n. 67. — [3] Suétone, *Tiber.*, XLVII. — [4] Dion, *Tiber.*, XI. — [5] Suidas, au mot Τ[illegible]. — [6] Dion, *Hadrianus*, XVI. — [7] *De his qui a non domino manumissi sunt, Cod. Just.*, l. VII, tit. X; *Digest.*, l. XL, tit. IX. — [8] Tacite, *Germania*, 25; Fustel de Coulanges, *Recherches sur cette question : Les Germains connaissaient-ils la propriété des terres?* dans *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, in-8°, Paris, 1885, p. 209. — [9] Pertz, *Scriptores rerum germanicarum*, in-fol., Hannoveræ, 1830, t. II, p. 673 : *Translatio S. Alexandri auctorib. Ruodolpho et Meginharto.* Cf. Nithard, *Historiæ*, l. IV, c. II; Hucbald, *Vita S. Lebuini*, dans Pertz, *loc. cit.*, t. II, p. 361. — [10] Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, in-8°, Paris, 1891, t. IV, p. 304. — [11] *Formulæ Senonicæ*, 43. — [12] *Lex Wisigothorum*, tit. V, c. IV, 16; *Lex Bajuwariorum*, tit. XV, c. VII. — [13] M. Fournier, *Essai*, p. 3 sq., dont nous adoptons le classement. — [14] Paul Diacre, *Hist. Langobard.*, I, 13, *P. L.*, t. XCV, col. 450; Nithard, *De dissensione filiorum Ludovici pii*, LIV, *P. L.*, t. CXVI, col. 45 sq. — [15] Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, l. III, c. XV; l. VI, c. XVII; l. VII, c. XLVI; l. VIII, c. XXVI; l. X, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 254 sq., 388 sq., 446, 465, 544 sq. — [16] E. de Rozière, *Formules*, n. LXXIX, LXXX. Cf. Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, l. VI, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 392; Marculfe, *Formul.*, l. I, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 724; l. II, c. LII, *ibid.*, col. 756. — [17] *Cod. Just.*, l. III, tit. XII : *de feriis*, 8, ann. 392; *Testam. Bertramni*, dans Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 213. — [18] J.-M. Pardessus, *loc. cit.*, t. I, p. 213; *Conc. Emerit.*, ann. 666, can 19-21, dans Labbe, t. VI, col. 498. Cf. *Formulæ Turonenses*, n. 12; *Bituricenses*, n. 9; *Senonicæ*, n. 1; *Merkelianæ*, n. 14; *Lindenbrogianæ*, n. 10. — [19] E. de Rozière, *Formules*, n. LXI, XCIX, C; Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 254 sq.; Marculfe, l. II, c. XXXIII : *Pro respectu fidei et servitii tui, P. L.*, t. LXXXVII, col. 748. — [20] E. de Rozière, *Formules*, n. CIV (VIe s.); n. CI (VIIIe s.); *Leges Langobard. Rotharis*, c. CCXXIII; *Leges Langobard. Liutprand*, c. CXVI; Walter, *Corpus*, t. II, p. 34 : *Formulæ Merkelianæ*, n. XXXI. — [21] *Lex Ripuaria*, tit. LVIII, c. I; *Lex Frisonum*, tit. XI, c. II; *Lex Bajuwariorum*, tit. XV, c. VII; Walter, *Corpus*, tit. II, p. 34; E. de Rozière, *Formules*, n. LXXXIX, LX, XCIV. — [22] E. de Rozière, *Formules*, n. XLVII-LII; *Conc. Matiscon. I*, ann. 581, can. 16, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 961. — [23] Cf. M. Fournier, *loc. cit.*, p. 6. — [24] *Conc. Aurel. I*, ann. 511, can. 8, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1404; *Aurel. V*, 541, can. 6, *ibid.*, t. V, col. 380; *Tolet. IV*, 633, can. 73, *ibid.*, t. V, col. 1704; *Emerit.*, ann. 666, can. 20, *ibid.*, t. VI, col. 498; E. de Rozière, *Formules*, n. LXX-LXXVI (IXe siècle); B. Guérard, *Polyptique d'Irminon*, t. I, p. 975, document de 823; *Formulæ Merkelianæ*, XLIV; *Senonenses*, n. IX. — [25] *Cod. Justin.*, l. VII, tit. XIII; *Cod. Theod.*, l. VII, tit. XXIII; l. IX, tit. XXI. — [26] *Leges Wisigoth.*, tit. VII, c. VI, 1; tit. XII, c. II, 14; *Edictum Theodorici*, 19. — [27] *Leges Wisigoth.*, tit. XII, c. II, 12-14; tit. XII, c. III, 12, 16, 18; *Conc. Matisc.*, ann. 581, can. 16, dans Labbe, t. V, col. 967; *Meldens.*, can. 73; *Tolet. IV*, can. 65; *Aurel. III* et *IV*, can. 13 et 16. Cf. Eusèbe, *Vita Constant.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XX, col. 1176; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1161 sq.; *Rec. des hist. des Gaules*, t. VI, p. 650.

vention du peuple. Ce mode répondait à l'affranchissement romain par l'empereur[1], par un consul[2], ou par un gouverneur de province[3]. Ce qui caractérise ce mode d'affranchissement, l'emploi du denier dans la main de l'esclave que le maître secoue afin de faire sauter le denier (*jactante* [pour *jactato*] *denario*), est spécial aux rois mérovingiens. Rien de semblable chez les Burgondes, chez les Goths, chez les Lombards, les Alamans, les Saxons, les Bavarois; c'est donc par les Mérovingiens et les Carolingiens qu'il s'est répandu plus tard dans l'Italie et dans la Germanie. L'antiquité de cette forme n'est pas prouvée; elle essaie de se rattacher à la loi salique, mais rien n'est aussi douteux[4]. Elle apparaît en 631, et semble jouir de sa plus grande vogue sous les Carolingiens[5]. On voit des évêques[6], saint Éloi entre autres[7], en faire usage. Nous retrouvons dans ce mode d'affranchissement ce qu'offrait le droit romain dans la *manumissio*. La présence du représentant officiel de l'État, — préteur ou roi, — celle du maître, celle de l'esclave — la rédaction d'un acte écrit constatait l'affranchissement. Ici, comme à Rome, c'est le maître qui affranchit, mais son action ne s'exerce que dans la mesure où l'État reçoit l'homme libre qu'on lui donne. Un tel affranchissement est complet et irrévocable.

VI. L'AFFRANCHISSEMENT *IN SACROSANCTIS ECCLESIII*. — Il ne diffère pas, dans la loi des Ripuaires, de ce qu'il était dans le droit romain[8]; c'est d'ailleurs « conformément à la Constitution de l'empereur Constantin » que l'on prétend agir[9]. La formule à laquelle nous faisons allusion parle d'affranchissement *par la vindicte*. C'est une expression qui ne répond à rien en l'espèce; il n'y a ici ni tribunal, ni procès fictif : « Mais ces formules, dit M. Fustel de Coulanges, sont composées d'éléments divers, souvent disparates, et les hommes qui les écrivaient d'âge en âge ne se préoccupaient pas du vrai sens de chaque ligne. Les premiers qui avaient rédigé la formule d'affranchissement dans l'église avaient apparemment copié en partie la formule de la vindicte. Leur erreur même a une grande signification. Elle nous montre que la vindicte devant le juge disparaît de la pratique et qu'elle fait place à l'affranchissement devant l'évêque[10]. »

VII. L'AFFRANCHISSEMENT *PER HANTRADAM*. — La loi des Francs Chamaves règle un mode d'affranchissement qu'on ne retrouve nulle part ailleurs : ...*Qui per hantradam*[11] *hominem ingenuum dimittere voluerit, in loco qui dicitur Sanctum sua manu duodecima ipsum ingenuum dimittere faciat*[12]. Celui qui voudra affranchir un esclave, par le mode appelé *hantrada*, le fera mettre en liberté en jurant, lui douzième, dans le lieu appelé le Lieu saint. Ce texte donne lieu à quelques difficultés; il faut chercher ce qu'il présente de certain. Le mode d'affranchissement *per hantradam* ne peut éliminer cette part qui, dans un acte intéressant à la fois l'individu et la société, appartient à l'autorité publique, l'État pouvant seul faire d'un esclave un homme libre. C'est ce qu'indique le texte de la loi lorsqu'il dit : *ipsum ingenuum DIMITTERE FACIAT*; le maître n'affranchit pas; il fait affranchir, ou, si l'on veut, il provoque l'affranchissement. En outre, ce mode d'affranchissement requiert un serment solennel prêté avec onze cojurateurs; or, le cas le plus ordinaire[13] montre l'office des cojurateurs confirmant le serment judiciaire.

Nous pourrions déjà présumer que l'affranchissement *per hantradam* est un acte réservé à l'État; qu'en outre, c'est un acte judiciaire; un autre texte nous invite à le penser. L'article qui précède immédiatement celui que nous avons cité est ainsi formulé : *Si quis hominem ingenuum ad servitium requirit, cum duodecim hominibus de suis proximis parentibus in sanctis juret et se ingenuum esse faciat, aut in servitium cadat*[14]. Si quelqu'un réclame un homme libre comme son esclave, celui-ci devra jurer sur les saints avec douze hommes de ses proches parents, et ainsi il se fera reconnaître pour libre; sinon il tombera en servitude.

L'exact parallélisme de cet article avec celui qui fait l'objet de cette recherche induit à croire que « dans l'un et l'autre le mot *faciat* est employé pour exprimer le fait de provoquer, par une formalité légale, une sentence que l'autorité judiciaire, moyennant cette formalité, ne peut refuser. L'affranchissement *per hantradam* paraît donc avoir été une procédure judiciaire, aboutissant à faire déclarer la liberté de l'affranchi par une sentence du tribunal[15] ». Il n'est pas aisé de faire l'accord sur ces questions et peut-être faut-il s'en réjouir si la dispute amène enfin une explication définitive, quelle qu'elle soit.

Cette opinion n'a pas été accueillie par M. Fustel de Coulanges qui voit dans le « prétendu » affranchissement *per hantradam* un affranchissement dans l'église d'une forme particulière, sans *carta*, mais en présence de onze témoins touchant de la main l'autel[16]. C'est l'opinion soutenue par Eichhorn[17], et à laquelle Guérard[18] opposait d'ingénieux rapprochements avec l'affranchissement lombard *per quartam manum*[19] et la *manumissio per manum* des Bavarois[20]. Enfin Pertz proposa d'assimiler l'affranchissement *per hantradam* à l'affranchissement *per denarium*[21].

VIII. L'AFFRANCHISSEMENT PAR TESTAMENT. — Il passa chez les Germains après les invasions[22]. Un grand

[1] *Cod. Justin.*, l. VII, tit. X; cf. l. VII, tit. II et l. VII, tit. I, c. 4. — [2] Paul, au *Digest.*, l. XL, tit. I, 4; Ulpien, *ibid.*, tit. XL, 2, 5, et 1, 6; Cassiodore, *Epistolæ*, l. VI, 1. — [3] Caius, au *Digest.*, l. XL, tit. II, 7; Paul, *ibid.*, l. XL, tit. II, 17; *Cod. Just.*, l. VII, tit. I, 14; l. VII, tit. X, 7. — [4] *Lex Salica*, XXVI, 2. — [5] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 309. Cf. Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, t. IX, p. 360, 440; Goldast, *Rerum alamannic. script.*, t. II, p. 27; Muratori, *Antiq. italicæ*, t. I, p. 847, 850 et *alibi*. — Formules : *Sangallenses, addit.*, n. 2; Zeumer, *loc. cit.*, p. 434; *Merkelianæ*, n. 40, *Senonicæ*, n. 42; Neugart, *Codex diplomaticus Alemanniæ et Burgundiæ transjuranæ*, 2 in-4°, 1791, n. 440 (de 886), 658 (de 906). — [6] Marculfe, *Formul.*, I, 22, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 713. — [7] *Vita Eligii*, l. I, c. X, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 487 sq. — [8] *Lex Ripuaria*, tit. LVIII, c. I; cf. *Lex romana Burgund.*, tit. III. — [9] *Formulæ Senonicæ*, n. 2 et 3. — [10] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 314 sq. Cf. R. A. van Beem, *De manumissionibus in sacrosanctis ecclesiis*, in-4°, Trajecti ad Rhenum, 1756, 92 p.; Bouchaud, *Examen d'une opinion de Jacques Godefroi sur les affranchissements des esclaves qui se faisaient dans les églises*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1780, t. XL, I, p. 119-123. — [11] *Per handradam, ms. de Metz; per handradum, ms. de Navarre.* — [12] *Notitia vel commemoratio de illa euua quæ se ad Amorem* (Hamarland) *habet XI*, publié par Baluze, *Capitulare tertium anni DCCCXIII*, comme capitulaire, ce texte paraît être en réalité la loi *euua* des Chamaves, habitant les bouches du Rhin, et dater des premières années du IX° siècle. Cf. E. Gaupp, *Lex Francorum Chamavorum, oder das vermeintliche Xantener Gaurecht*, in-8°, Breslau, 1855; Sohm, *Die Fränkische Reichs-und Gerichtsverfassung* (*Die Altdeutsche Reichs-und Gerichtsverfassung*), 1871, t. I, p. 580. — [13] R. Sohm, *loc. cit.* On relève trois ou quatre cas, en cinq siècles, de l'emploi de cojurateurs dans le serment promissoire, p. 578-579. — [14] *Notitia...*, X. — [15] J. Havet, *L'affranchissement « per hantradam »*, dans la *Nouv. revue historique du droit français et étranger*, 1877, p. 657; sur la *Lex Chamavorum*, voy. Gaupp, trad. Laboulaye, dans la *Revue historique du droit français*, in-8°, Paris, 1855, p. 417; H. Froidevaux, *Études sur la « Lex dicta Francorum Chamavorum »*, in-8°, Paris, 1891. — [16] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 315, note 1. — [17] K. Eichhorn, *Deut. Staats und Rechtsgeschichte*, 1843, t. I, p. 335. — [18] B. Guérard, *Polyptique d'Irminon*, 1844, p. 370. — [19] De même J. Grimm, *Deutsch. Rechtsalterthümer*, 1880, p. 332. — [20] *Lex Bajuwariorum*, t. IV, édit. de Merkel, dans Pertz, *Monum. germ. hist.*, in-fol., Hannoveræ, 1863, t. III, *Leges*, p. 257 sq. — [21] G. Pertz, dans *Abhandl. der Berlin. Akademie*, 1846, p. 418. — [22] *Lex romana Burgundionum*, tit. III; *Lex Wisigothorum*, tit. V, c. VII, 1; *Concil. Matiscon. II*, ann. 585, can. 7, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 981; *Conc. Arelat. II*, ann. 452, can. 22, *ibid.*, t. VIII, col. 330; *Conc. Arausic.*, ann. 441, c. VII, *ibid.*, t. III, col. 1448.

nombre de testaments montrent cet usage en vigueur[1]. Saint Remy s'exprime ainsi : Je veux que Énia et le plus jeune de ses fils, nommé Monulf, soient libres... Babrimodus et sa femme Mora resteront serfs; mais leur fils Manachaire sera libre... J'ordonne que Cartusio et Auliatena soient désormais libres[2]. »

Les testaments d'Éloi et de Bertramn font mention d'un autre mode d'affranchissement par lettre, *per cartulam*. Ce mode était dépourvu de toute solennité et il devint très fréquent[3]; un capitulaire de 803[4] montre qu'il était devenu un mode légal[5]. On le trouve répandu partout, dans l'Anjou, en Auvergne, à Cologne, chez les Alamans[6]. Les maîtres prenaient occasion des fêtes liturgiques pour accorder la *cartula* à quelques esclaves[7]. Nous connaissons un cas où cet affranchissement *per epistolam* est confirmé dans le testament, ce qui paraît donner à cette forme une valeur plus grande[8]. En outre, on y confirmait des affranchissements faits par les ancêtres[9].

L'affranchissement *per sagittam* ou *per arma* se serait effectué d'une manière analogue aux affranchissements *per gladium* et *per cultellum*.

L'affranchissement *per garathinx, per impans* et *per manum*. Cette forme est trop longuement décrite dans l'édit de Rotharis pour faire l'objet de difficulté, si toutefois le mot *garathinx* était clair, mais il ne l'est pas. On a conjecturé que ce mode consistait dans une déclaration solennelle de la part du *manumissor* et dans la tradition de la personne affranchie dans les mains d'un tiers qui l'affranchissait réellement devant témoins. Le mode *per impans idest in votum regis* marquerait que dans un cas l'acte se passait devant l'assemblée et des témoins et dans l'autre devant le roi. Le mode *per manum* se retrouve dans le droit lombard, franc, bavarois, burgonde et dans le mode romain *in sacrosanctis ecclesiis*. Ceci peut s'entendre, croyons-nous, d'après cette interprétation que « l'affranchissement *in ecclesia* » s'effectuait par la tradition du *manumissus* dans les mains du prêtre (chez les Germains, ces modes d'affranchissement n'étaient, avec des variantes, que des formes de tradition)[10], et que la tradition s'appelait *per manu, per manum*, etc.

IX. Distinction des affranchis. — On distinguait les affranchis par le mode de leur affranchissement. L'affranchi devant le roi s'appelait, toute sa vie, *denarialis* ou *denariatus*[11]. L'affranchi par tablettes lues à l'église ou par testament, *tabularius*[12]. On trouve aussi pour les affranchis à l'église *cerarii*, allusion au cierge qu'ils tenaient à la main au moment de l'affranchissement[13] ou bien à la redevance en cire imposée à la plupart d'entre eux. L'affranchi par lettre s'appelait *epistolarius* ou *cartularius*[14].

Il ne paraît pas qu'on ait fait aucune recherche — combien impossible d'ailleurs — de la race de l'esclave pour faire choix du mode d'affranchissement à lui appliquer, et la loi ripuaire prononce qu'un même esclave peut être successivement l'objet des deux modes d'affranchissement les plus opposés; il serait *civis romanus* sans préjudice de devenir *denarialis*[15]. L'affranchi tire sa nationalité non de sa race ou de celle de son maître[16], mais de la sorte d'affranchissement qui lui a été conférée.

X. Condition des affranchis. — Nous devons faire observer ici un nouveau point de contact entre la coutume romaine et la coutume mérovingienne consistant dans l'inégalité fondamentale entre les hommes libres et les affranchis. Le *Wergeld*, ou compensation due pour l'homme libre et pour l'affranchi, diffère[17] :

Lois	Wergeld		
	De l'homme libre	De l'affranchi	De l'esclave
Loi des Alamans.	160 sous.	80 sous.	40 sous.
Loi des Bavarois.	160 sous.	40 sous.	20 sous.

A quelque fortune qu'il s'élève, il portera la tache originelle. Le *Wergeld* du comte né libre est de 600 sous, celui du comte affranchi de 300 sous[18]. Même proportion pour l'ecclésiastique, fût-il diacre, prêtre ou évêque : *Si quis clericum interfecerit, juxta quod nativitas ejus fuerit, ita componatur*[19]. Rien ne change avec Charlemagne : *Si presbyter natus est liber, triplice compositione secundum legem suam fiat compositus*[20].

L'affranchi était soumis au patronage (voyez ce mot), sauf dans le cas où il était *denarialis* ou *civis romanus*, auquel cas l'affranchi n'était désormais attaché à l'égard de son ancien maître par aucun lien de dépendance, et cependant il restait inférieur à ceux qui étaient nés libres[21].

S'il n'appartenait pas à l'une de ces deux catégories, l'affranchi était soumis par les clauses de l'acte même

[1] Il faut écarter celui de Perpetuus, 475; cf. J. Havet, *Œuvres*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 21. *Testament de Perpetuus*. Voy. *Concil. Arelat. II*, ann. 452, can 33, dans J. Sirmond, *Concilia*, t. I, p. 107; *Testam. Remegii*, ann. 533, dans J. Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 118; *Cæsarii Arelat.*, ann. 542, *ibid*., p. 139; *Aredii*, ann. 572, *ibid.*, p. 180; *Bertramni*, ann. 615, *ibid.*, p. 197-213; *Burgundofori*, ann. 652, *ibid.*, t. II, p. 17; *Desiderii Cadurcensis*, ann. 653, *ibid.*, p. 101; *Idonæ filii*, ann. 690, *ibid.*, p. 212; *Irminæ abbatissæ*, ann. 698, *ibid.*, p. 251; *Ermintrudis*, ann. 700, *ibid.*, p. 257; *Wideradi*, ann. 721, *ibid.*, p. 324; *Abbonis*, ann. 789, *ibid.*, p. 371, 378; *Totonis de Campellione*, ann. 777, dans A. Fumagalli, *Codice diplomatico San Ambrosiano*, 1805, p. 57; *Peredii Lucensis*, ann. 778, dans Muratori, *Antiq. Italicæ*, t. I, p. 876; *Optimatis cujusdam*, ann. 813, dans D. Vaissette, *Hist. du Languedoc*, t. I, Preuves, n. 18; *Everardi*, ann. 837, dans J. Heineccius, *Antiquitates germanicæ*, t. III, p. 19, et Du Cange, *Glossarium*, au mot *Manumissio*. — [2] *Testam. Remigii, loc. cit.* — [3] Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, IX, 26, *P. L.*, t. LXXI, col. 505. Cf. *Testamentum Eligii*, dans Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 11, et *Bertramni*, t. I, p. 213; *Lex Burgundionum*, tit. LXXXVIII; *Conc. Matiscon .II*, ann. 585, can. 7, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 981. — [4] *Capitul.*, art. 7, dans A. Boretius, *Die Capitularien im Langobardenreich*, Halle, 1864, in-8°, p. 114. — [5] *Addit. ad leg. Bajuwariorum*, art. 6, dans Borétius, *loc. cit.*, p. 158. — [6] *Formulæ Andegavenses*, n. 20; *Arvernenses*, n. 4, *Bituricenses*, n. 8; Marculfe, *Formul.*, l. II, c. XXXII, XXXIV, LII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 747, 748; *Senonicæ*, n. 1; *Merkelianæ*, n. 13, 14. — [7] *Testamentum Bertramni*, dans J. Pardessus, t. I, p. 213 : *Illos vero quos pro singulis festivitatibus per epistolas relaxavi*. — [8] J. Pardessus, *Diplomata*, n. 257, 413, 449. — [9] *Testamentum Abbonis*, dans J. Pardessus, t. II, p. 371. — [10] Fournier, *Essai*, p. 66. — [11] *Lex Ripuaria*, tit. LXI, c. III; tit. LXIV (*mss. B*), c. II; *Capitulare legi Ripuariæ additum*, ann. 803, art. 9; dans Borétius, *loc. cit.*, p. 118. — [12] *Lex Ripuaria*, tit. LVIII, c. I, II, IV, V, VIII, IX, XIX. — [13] Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, l. X, c. IX, *P. L.*, t. LXXI, col. 537 sq. — [14] *Decretum Vermeriense Pippini*, dans Borétius, *Capitularia Regum Francorum*, art. 20, p. 41; *Capitulare Aquisgranense*, art. 6, dans Boretius, *loc. cit.*, p. 171; B. Guérard, *Polypt. d'Irminon*, proleg., t. I, p. 377. — [15] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 318-322, *Lex Ripuaria*, tit. LXI, c. I, III — [16] *Lex Ripuaria*, tit. LXI, c. I, III. — [17] *Lex Ripuaria*, tit. LXI, c. I, II; *Lex dicta Chamavorum*, c. III-V; *Lex Wisigothorum*, tit. VIII, c. IV, XVI; *Lex Bajuwariorum*, tit. III, c. XIII; tit. IV, c. XI; tit. V, c. XVIII; tit. VII, c. I, X. — [18] *Lex Ripuaria*, tit. LIII, c. I-II; *Lex dicta Chamavorum*, c. VII. — [19] *Lex Ripuaria, codices B*, tit. XXXVIII, c. V. — [20] *Caroli magni epistola ad Pippinum*, dans Bouquet, *loc. cit.*, t. V, p. 629; *Lex Alamannorum* (éd. Pertz), tit. XI, c. I; *Lex Bajuwariorum*, tit. I, c. VIII, IX. Cf. J. Havet, *Œuvres*, t. II, *Du sens du mot « romain » dans les lois franques*, p. 7. — [21] *Capitul.*, ann. 803, art. 9, dans Boretius, p. 118

d'affranchissement à des obligations déterminées [1], soit à l'égard de son ancien maître devenu son patron et de ses héritiers et arrière-héritiers à perpétuité, soit à l'égard de l'église ou de la fondation à laquelle le maître a cédé ses droits de patronage. On trouve, par conséquent, des clauses dans le genre de celles-ci : redevance en nature [2], journées de travail pendant le cours de l'année, en nombre fixé [3], soin d'assurer un service [4], paiement d'une rente (*impensio*) [5]. Ceux-ci étaient donc vraisemblablement les affranchis tributaires par opposition aux *denariales* et aux *cives romani*. Nulle part on ne voit qu'ils reçussent la faculté de tester, le patron gardant ses droits éventuels sur la succession de l'affranchi.

La condition d'affranchi était héréditaire [6].

Il est une catégorie d'affranchis que nous trouvons désignée [7] sous le nom de *lassi, luiti, lidi* [8].

Le *lite* est un ancien esclave affranchi dont la situation est analogue sur plusieurs points à celle du *libertus* [9] sans qu'on puisse soutenir l'absolue identité.

Les affranchis *ecclesiastici* étaient d'anciens esclaves ou descendants d'esclaves appartenant à une église [10] dont ils étaient les serviteurs.

Une dernière catégorie est celle des *homines regii*, affranchis du roi qu'il ne faut pas confondre avec les *denariales*. C'est que le *regius* n'est affranchi que dans la mesure où peut l'être l'esclave d'un particulier, les *regii* avaient toutefois un privilège : leur *wergeld* était égal à celui d'un *civis romanus*.

XI. Bibliographie. — D'Achery (L.), *Spicilegium*, 13 in-4°, Parisiis, 1655-67. — Allard (P.), *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, in-8°, Paris, 1876; *Esclaves, serfs et mainmortables*, in-12, Paris, 1884. — Azaïs (J.), *Des esclaves, des serfs et des actes d'affranchissement*, dans le *Bulletin de la Société archéol. de Béziers*, 1836, t. i, p. 345. — Baluze (E.), *Regum Francorum capitularia*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1780. — Beem (R. A. van), *De manumissionibus in sacrosanctis ecclesiis*, in-4°, Trajecti ad Rhenum, 1756. — Biot (E.), *De l'abolition de l'esclavage en Occident*, in-8°, Paris, 1840. — Boehmer (G.), *De jure et statu hominum*, in-4°, Halæ, 1780. — Boos, *Die Liten und Aldionen nach den Volksrechten*, in-8°, Berlin, 1874. — Bouchaud (M.), *Examen d'une opinion de Jacques Godefroi, sur les affranchissements des esclaves qui se faisaient dans les églises*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-let.*, 1780, t. xl, p. 119-123. — Bouquet (Dom), *Recueil des historiens des Gaules*, in-fol., Paris, 1757 sq., t. i-vi. — Brünner (H.), *Zur Geschichte der römischen und germanischen Urkunde*, in-8°, Berlin, 1880. — Burigny (de), *Second mémoire sur les esclaves romains : dans lequel on traite de l'affranchissement et de l'état des affranchis*, dans *Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-let.* 1774. t. xxxvii, p. 313-340. — Campana (H.), *Étude historique sur le colonat et le servage*, in-8°, Bordeaux, 1883. — *Cartulaire de Beaulieu*, publié par M. Deloche, in-4°, Paris, 1859. — *Cartulaire de Brioude, Liber de honoribus S. Juliano collatis*, publié par H. Doniol, in-4°, Clermont, 1863. — *Cartulaire de l'abbaye de Flines*, publié par E. Hautcœur, 2 vol. in-4°, Lille-Paris, 1873-1874. — *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, publié par de l'Épinois et L. Merlet, 3 in-4°, Chartres, 1862-1865. — *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, publié par B. Guérard, 3 in-4°, Paris, 1850. — *Cartulaire de Saint-André-le-Bas, à Vienne*, publié par U. Chevalier, in-8°, Grenoble, 1873. — *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Chaffre-du-Monastier*, publié par U. Chevalier, in-8°, Montbéliard, 1891. — *Cartulaire de Saint-Bertin*, publié par B. Guérard, in-4°, Paris, 1841. — *Cartulaire de Saint-Père de Chartres*, publié par B. Guérard, 2 in-4°, Paris, 1841. — *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon*, publié par Ragut, in-4°, Mâcon, 1864. — *Cartulaire de Sauxillanges*, publié par M. Doniol, in-4°, Paris, 1864. — *Cartulaire de Savigny*, publié par M. Bernard, in-4°, Paris, 1853. — *Cartulaire de Redon*, publié par A. de Courson, in-4°, Paris, 1863. — *Cartulaire général de l'Yonne*, publié par Quantin, 2 in-4°, Auxerre, 1854-1860. — *Cartularium lombardicum*, dans *Monumenta Germaniæ*, t. iv, *Leges*, in-4°, Hannoveræ, p. 565. — *Codex diplomaticus cavensis*, éd. M. Morcaldi, M. Schiani, S. de Stephano, 5 in-4°, Milan, 1873-1879. — Davoud-Oghlou (Gar.), *Histoire de la législation des anciens Germains*, 2 in-8°, Berlin-Paris, 1845. — Denis (J.), *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2 in-8°, Paris, 1856. — Eichhorn (K.-F.), *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte*, 4 in-8°, Göttingen, 1834. — Espinay (G. d'), *De l'influence du droit canon sur la législation française*, in-8°, Toulouse, 1856. — Finot (Jul.), *Étude sur l'affranchissement des mainmortables de Cherlieu*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français*, 1881, t. v, p. 243-297, 335-384. — Floder (J.), *De more veterum solvendi vinctos in festis*, in-4°, Upsalæ, 1767. — Foucart (P.), *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves sous forme de vente à une divinité*, in-8°, Paris, 1869. — Fournier (M.), *Essai sur l'histoire du droit d'appel*, in-8°, Paris, 1881; *Essai sur les formes et les effets de l'affranchissement dans le droit gallo-franc*, in-8°, Paris, 1885; *Les affranchissements du ve au xiiie siècle : influence de l'Église, de la royauté et des particuliers sur la condition des affranchis*, dans la *Revue historique*, 1883, t. xxi, p. 1-58. — Froidevaux (H.), *Étude sur la « Lex dicta Francorum Chamavorum »*, in-8°, Paris, 1891. — Fumagalli (Aug.), *Codice diplomatico San Ambrosiano delle carte dell'ottavo e nono sec.*, in-4°, Milano, 1805. — Fustel de Coulanges, *Sur l' « Homo Romanus »*, dans la *Revue historique*, oct., déc. 1876, p. 460; *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, in-8°, Paris, 1889, p. 209; *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, 6 in-8°, Paris, 1891. — Gaupp (E. T.), *Die germanischen Ansiedelungen*, in-8°, Breslau, 1885; *Die Eva Chamavorum*, in-8° Breslau, 1855. — Giraud (Ch.), *Essai sur l'histoire du droit français*, 2 in-8°, Paris, 1846. — Goldast (M. H.), *Alamannicarum rerum Scriptores*, 3 in-fol., Francfurti, 1606. — Gourcy (N. de), *Quel fut l'état des personnes en Gaule sous les deux premières races de nos rois*, in-12, Paris, 1769; in-8°, 1789. — Grimm (Jac.), *Deutsche Rechtsalterthümer*, in-8°, Göttingen, 1830. — Guérard (B.), *Polyptique d'Irminon*, 2 in-4°, Paris, 1844. — Havet (J.), *De l'affranchissement « per hantradam*, dans la *Nouv. Rev. hist. de droit français*, 1877; *Sur l' « Homo romanus »*, dans la *Revue historique*, juill., sept. 1876, p. 120. — Héfélé (C. J.), *Slaverei und Christenthum* in-8°, Tübingen, 1864. — Inama-Sternegg, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zur Schlusse der Karolingerperiode*, in-8°, Leipzig, 1879. —

[1] *Lex Wisigothorum*, tit. v, c. vii, xiv; *Lex Langobardorum*, *Rotharis*, c. ccxxiv; dans Pardessus, *Diplomata*, t. i, p. 213; t. ii, p. 212; Marculfe, *Formul.*, II, xvii; *Edictum Chlotarii*, ann. 614, art. 7. Cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. iv, 334 sq. notes. — [2] *Testam. Bertramni*, dans J. Pardessus, t. i, p. 214. — [3] *Testam. Erminetrudis*, *ibid.*, t. ii, p. 257. — [4] *Ibid.* — [5] *Test. Abbonis*, dans Pardessus, *loc. cit.*, t. ii, p. 371, 375. — [6] Marculfe, *Formulæ*, t. ii, 17; *Testam. Bertramni*; J. Pardessus, *Diplomata*, t. i, p. 213; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 69; *Testam. Abbonis*, dans J. Pardessus, *Diplomata*, t. ii, p. 375. — [7] *Lex salica*, tit. xxvi; *Lex Ripuaria*, tit. lxii, c. i; *Lex Alamannorum*, tit. xcv; *Charta Pippini*, ann. 706, dans J. Pardessus, t. ii, p. 273; *Charta Caroli*, ann. 722, *ibid.*, t. ii, p. 334. — [8] Nithard, l. IV, § 2, *P. L.*, t. cxvi, col. 70 sq. — [9] Boos, *Die Liten und Aldionen nach den Volksrechten*, 1874; J. Havet, *Œuvres*, t. ii, p. 4; Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. iv, p. 342. — [10] *Lex Ripuaria*, x, 1 2; xiv, 1; xviii, 3; xix, 2; xx, 2; xxii; lviii, 1, 2, 11, 13; lxv, 2. *Capitularia Caroli Magni*, iv, 3; v, 8, 210. *Testam. Remegii*, dans J. Pardessus. *Diplom.*, t. i, p. 86; Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. iv, p. 344.

Joachim (J. F.), *De manumissionibus in ecclesiis*, in-4°, Halæ, 1737. — Labbe (Ph.). *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 16 t. en 17 in-fol., Paris, 1671 sq. — Lallier, *Suppression de l'esclavage par le christianisme*, dans le *Correspondant*, in-8°, 1852, t. xxx, p. 577-606. — Larroque (P.), *De l'esclavage chez les nations chrétiennes*, in-8°, Paris, 1864. — Lehuerou (J.-M.), *Institutions mérovingiennes* et *Institutions carlovingiennes*, 2 in-8°, Paris, 1842. — Lemonnier (H.), *Étude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles*, in-8°, Paris, 1887. — Lœning (Edg.), *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8°, Strassburg, 1878. — Loon (W. A.), *Eleutheria, sive de Manumissione servorum apud Romanos, libri IV*, dans J. Polenus, *Utriusque thesauri antiquitatum romanarum græcarumque nova supplementa*, in-fol., Parisiis, 1735, t. III. — Maurer, *Les affranchis dans l'ancien droit norvégien*, dans *Monatsbericht der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, fasc. 1, München, 1878; *Geschichte der Fronhöfe*, in-8°, 1853. — Merkel, *Lex salica*, avec préface de Grimm, in-8°, Berlin, 1850; *Monumenta Boica, ed. Acad. scientiarum electoris*, 27 in-4°, Monachii, 1763-1829. — Muratori (A.), *Antiquitates italicæ medii ævii*, 6 in-fol., Mediolani, 1738-1742. — Naudet (J.), *De l'état des personnes en Gaule sous les deux premières races*, dans *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, in-4°, 1827, t. VIII. — Neugart (Trudp.), *Codex diplomaticus Alemanniæ et Burgundiæ Transjuranæ*, 2 in-4°, San-Blasian, 1791-1795. — Pardessus (J.-M.), *La loi salique*, in-4°, Paris, 1843; *Diplomata, Chartæ*, in-fol., Parisiis, 1843. — Perreciot, *De l'état civil des personnes en France*, in-8°, Paris, 1845. — Pertz (G.-H.), *Mémoire sur l'affranchisement « per hantradam »*, dans *Sitzungsberichte*, in-8°, Berlin, 1840. — Pottgiesser, *De statu servorum et conditione*, in-4°, Lemgo, 1723. — *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, formé par A. Bernard, revisé et publié par A. Bruel, 4 in-4°, Paris, 1876-1888. — Révillout (Ch.), *Etude sur le colonat*, dans la *Rev. hist. du droit français*, in-8°, Paris, 1857. — Roth (P.), *Geschichte des Beneficialwesens*, in-8°, Erlangen, 1850; Weimar, 1863; *Feudalität und Unterthanenverband*, in-8°, Weimar, 1863. — Rozière (E. de), *Recueil général des formules du Ve au Xe siècle*, 1 t. en 3 vol. in-8°, Paris, 1859-1871. — Salmon (A.), *Liber servorum majoris monasterii*, in-8°, Tours, 1850. — Schœffner, *Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs*, in-8°, Frankfurt, 1854. — Schrœder (R.), *Die Franken und ihre Rechte*, dans *Savigny Stiftung*, in-8°, Weimar, 1881. — Sohm (R.), *Auflassung*, in-8°, Strassburg, 1866; *Ueber die Erstehung der Lex Ripuaria*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, t. V, p. 380; *Frankische Gerichtverfassung*, in-8°, Weimar, 1871. — Stock (A.), *Die Freilassungen im Zeitalter der Volksrechte*, in-8° Halle, 1881. — Thevenin, *Contributions à l'histoire du droit germanique*, in-8°, Paris, 1881. — Thonissen, *L'organisation judiciaire de la loi salique*, in-8°, Paris, 1882. — Thorpe (B.), *Ancient laws and Institutes of England comprising laws enacted under the anglo-saxons kings, etc.*, in-fol., 1840. — Troplong (R.), *De l'influence du christianisme sur la législation des Romains*, in-12, Paris, 1864. — Viollet (P.), *Précis de l'histoire du droit français*, in-8°, Paris, 1884. — Waitz (G.), *Das alte Recht d. Salischen Franken*, in-8°, Kiel, 1846; *Deutsche Verfassungsgeschichte*, in-8°, Kiel, 1824. — Wallon (H.), *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 3 in-8°, Paris, 1879. — Walter (F.), *Corpus juris germanici antiqui*, 3 in-8°, Berolini, 1824; *Deutsche Rechtsgeschichte*, in-8°, Bonn, 1857. — Winogradoff, *Sur l'affranchissement absolu dans le droit franc*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1876, t. XVI, p 600. — Yanoski (J.), *L'abolition de l'esclavage en Occident*, in-8°, Paris, 1842 et 1860. — Zeumer (Karl.), *Ueber die Beerbung der Freigelassenen durch den Fiscus nach frank. Recht.*, in-8°, 1882. — Zœpfl (H.), *Die Eva Chamavorum*, in-8°, 1858; *Deutsche Rechtsgeschichte*, in-8°, 1872.

En raison de nombreuses références aux « Formules » et pour dispenser de recourir à la bibliographie de ce mot, nous ajoutons ici quelques références ayant rapport à cette littérature.

E. de Rozière, *Formulæ Andegavenses, publiées d'après le ms. de Weingarten. actuellement à Fulde*, in-8°, Paris, 1844; *Formules inédites publiées d'après un ms. de la bibliothèque de Saint-Gall*, dans la *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, c. IV, in-8°, 1853, c. II, 1851, 504-526; 463-483; *Formules inédites publiées d'après un ms. de la bibl. de Strasbourg*, dans *rec. cité*, *Formules wisigothiques inédites, publiées d'après un ms. de la bibliothèque de Madrid*, in-8°, Paris, 1854; *Formules inédites publiées d'après un ms. de la biblioth. roy. de Munich*, dans la *Rev. hist. du droit*, 1858, t. IV, 74-84; *Formules inédites publiées par deux mss. des bibl. roy. de Munich et de Copenhague*, dans *rec. cité*, 1859, t. V, 1-65; *Recueil général des Formules usitées dans l'empire des Francs, du Ve au Xe siècle*, in-8°, Paris, 1859-1861-1871. — Zeumer (K.), *Formulæ Merowingici et Karolini ævi*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. V, *Leges*, in-4°, Hannoveræ, 1882-1886.

Pour les anciennes dénominations : *Dictati*, *Lindenbrogianæ*, *Senonicæ*, *Merkelianæ*, etc.; cf. *Nova collectio Formularum, ex veter. codd. mss. eruta, in unum collecta, nunc primum edita*, dans Baluzius (Steph.), *Capitularia regum Francorum*, 2 in-fol., Paris, 1677, t. II, p. 557-580, 591-638, 509-556, 495-508, 639-680, 433-468, 467-494.

H. LECLERCQ.

AFFUSION. Voir BAPTÊME.

AFRIQUE. — Cet article comprendra cinq grandes divisions : I. Géographie et histoire. II. La liturgie antenicéenne. III. La liturgie postnicéenne. IV. L'archéologie. V. La philologie.

I. AFRIQUE. — GÉOGRAPHIE ET HISTOIRE. — I. Géographie. II. Introduction et expansion du christianisme. III. La primatie de Carthage et les circonscriptions ecclésiastiques. IV. Décadence de l'Église d'Afrique. V. Époque byzantine. VI. Épisode final.

I. GÉOGRAPHIE. — L'expression géographique d' « Afrique romaine » indiquait chez les anciens la région du littoral méditerranéen comprise entre la Cyrénaïque, à l'Est, et le fleuve Ampsaga (le *Rummel*), à l'Ouest; le reste du littoral, vers l'Occident, portait le nom de Maurétanie. Lorsque Rome substitua sa domination à celle de Carthage, elle rencontra de la part des peuplades indigènes des résistances acharnées et sans cesse renaissantes qui lui disputèrent non seulement le territoire, mais chacun de ces progrès qui constituent une civilisation; de là cette persistance d'un certain type irréductible qui se retrouve mêlé à presque toutes les directions de l'œuvre romaine et que l'on a pris l'habitude de désigner du nom d' « africain », encore qu'il soit plutôt numide, berbère et punique. Il y a lieu de tenir compte de cet élément dans l'étude des institutions et des faits pendant toute la durée de l'Église d'Afrique.

Nous n'avons pas à rappeler les phases de l'établissement de la puissance romaine en Afrique à une époque où le christianisme n'y avait pas été introduit et dont, dans tous les cas, nous n'avons gardé aucune trace. A l'époque où l'occupation fut complète, le sens du mot « Afrique » prit une extension plus large encore que par le passé et comprit tout le littoral, depuis la Cyrénaïque jusqu'à l'Océan.

L'Afrique était divisée dès le IIIe siècle en trois provinces : 1° la Proconsulaire ou Afrique proprement dite qui comprenait la Byzacène et la Tripolitaine; 2° la Numidie; 3° la Maurétanie. Au IVe siècle, Dioclétien

imposa une nouvelle répartition administrative qui demeura en vigueur à l'époque des Vandales et sous la domination byzantine.

Il n'est pas aisé de délimiter les frontières ecclésiastiques de l'Église d'Afrique [1]; sans doute ici, comme presque partout ailleurs, le christianisme marchait dans le sillon tracé par l'administration romaine, adaptant ses circonscriptions aux divisions provinciales; néanmoins il faut faire la part de cet esprit d'apostolat, inhérent au christianisme, qui entraînait ses adeptes et bientôt sa hiérarchie dans des directions que la civilisation romaine n'avait pas abordées. Car il s'en faut que cette civilisation ait conquis tout le pays de l'Atlas. La Maurétanie garda toujours quelque chose d'indépendant; la région montagneuse à l'ouest de l'Aurès et les plateaux qui dominent le Tell ne devinrent guère romains. Des tribus berbères et maures, à l'égard desquelles Rome se contentait d'une alliance avec leurs cheiks nationaux, couraient dans l'immense plaine du Tell; les hauts plateaux, le Sahara et tout l'ouest de l'Atlas, c'est-à-dire la Tingitane, étaient occupés par les Gétules, qui descendaient jusqu'à la côte tantôt pour le commerce, tantôt pour le pillage. Au dire de Tertullien, quelques tribus gétules avaient entendu annoncer l'Évangile avant le commencement du IIIe siècle [2]. « L'évangélisation de cette frontière n'a pas d'histoire distincte de celle de l'évangélisation de l'Afrique en général. On ne connaît aucun apôtre des Maures; on ne trouve nulle part une Église, une organisation ecclésiastique spéciale à ce peuple. Le christianisme s'y est infiltré de proche en proche, comme dans la province elle-même; les évêchés se sont fondés au milieu des groupes de population, à une distance plus ou moins grande vers l'intérieur. Mais c'est toujours l'Église d'Afrique [3]. »

II. Introduction et expansion du christianisme. — L'Église d'Afrique entre dans l'histoire en l'année 180 avec deux groupes de martyrs, l'un à Scilli [4], l'autre à Madaure [5]. Quelques années plus tard, on voit par les écrits de Tertullien que le christianisme avait fort prospéré, puisqu'il avait franchi la frontière de l'empire et poussait ses conquêtes chez les Gétules et chez les Maures, peuplades répandues au sud et au sud-est de l'Aurès. Il semble qu'après les deux faits de persécution relevés en l'année 180 une longue accalmie ait favorisé le développement des communautés [6]; ce n'est que pendant les années 198 à 200 (ou 201) que nous sommes avertis de nouvelles violences. A Carthage [7], on vit alors chaque jour plusieurs chrétiens jugés et mis à mort, outre les violences populaires contre les propriétés [8], les agressions contre les fidèles isolés. Chaque jour quelque assemblée chrétienne dénoncée par un traître était envahie et pillée [9], les cimetières furent violés [10]. Tertullien, à qui nous devons ces indications, n'y a ajouté ni un nom, ni un chiffre, cependant la haine et l'acharnement qui paraissent chez les païens font supposer l'existence d'une Église déjà puissante et nombreuse. Ce que nous avons de plus précis est un texte célèbre qu'on ne saurait omettre de citer. S'adressant à la population païenne, Tertullien lui dit : « Sans prendre les armes, sans nous révolter, nous pourrions vous combattre, simplement en nous séparant de vous; car, si cette multitude d'hommes vous eût quittés pour se retirer dans quelque contrée éloignée, la perte de tant de citoyens de tout état aurait décrié votre gouvernement et vous eût assez punis : vous auriez été effrayés du silence de votre solitude, du silence, de l'étonnement du monde, qui aurait paru comme mort; vous auriez cherché à qui commander; il vous serait resté plus d'ennemis que de citoyens. A présent, la multitude des chrétiens fait que vos ennemis paraissent le petit nombre... Nous ne sommes que d'hier et nous remplissons tout, vos villes, vos îles, vos châteaux, vos bourgades, vos conseils, vos camps, vos tribus, vos décuries, le palais, le sénat, le forum [11]. » L'« Apologétique » fut écrite vers l'année 200 [12]; le livre « A Scapula », qui est de l'année 212 [13], nous donne des chiffres : « Que ferez-vous, demande encore Tertullien, de tant de milliers d'hommes de tout sexe, de tout âge, de tout rang, qui s'offriront à vos coups? Qu'il faudra de bûchers et de glaives! Que souffrira Carthage que vous devrez décimer [14]! » Il dit encore que « dans chaque ville plus de la moitié des habitants sont chrétiens » [15], et il y avait dans l'Afrique romaine [16] plusieurs centaines de villes dont quelques-unes très peuplées. Malgré l'habituelle exagération des paroles de Tertullien, son témoignage est, en l'espèce, très recevable; il écrit dans le pays même, il parle de la situation présente, il semble donc tenu à observer quelque précision dans ses évaluations; en outre, à en juger d'après ce qu'il a écrit du développement du christianisme dans d'autres pays, il paraît avoir sur ce point quelque exactitude [17]. Les monuments ne nous permettent pas de vérifier le degré de cette exactitude. Si la période préconstantinienne a fourni un certain nombre d'épitaphes, elles sont en trop petite quantité pour procurer les éléments d'une démonstration [18], et nous croyons qu'on doit s'abstenir d'attribuer à des sépultures chrétiennes, violées ou désaffectées, toute une catégorie de marbres funéraires d'où les formules païennes sont absentes. On ignore

[1] Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques ouvrages dans lesquels on trouvera les textes connus depuis longtemps concernant l'Église d'Afrique, on sait quelles modifications l'épigraphie et l'archéologie ont apportées depuis cinquante ans à ces travaux : Emmanuel de Schelstrate, *Ecclesia africana sub primate Carthaginiensi. Opus continens Dissertationes quatuor, in quarum prima agitur de exordio africanæ Ecclesiæ, eiusque notitia et regimine sub primate carthaginiensi non autocephalo : in secunda de fide et ritibus africanæ Ecclesiæ uti a romana mutuatis ita in eadem consonis : in tertia Conciliis Africæ, cum variis eorum editionibus, notis ac scholiis. In quarta de successione episcoporum carthaginiensium et variis africanæ Ecclesiæ incrementis et decrementis, usque ad eius interitum sæculo VIII, per irruptiones Sarracenorum introductum et huc usque continuatum*, in-12, Parisiis, 1679; S. A. Morcelli, *Africa christiana*, 3 vol. in-4°, Brixiæ, 1816-1817; Fr. Münter, *Primordia Ecclesiæ africanæ*, in-4°, Hafniae, 1829; Cel. Cavedoni, *Memorie dell' antica Chiesa africana desunte dell' Africa cristiana di Stefano Antonio Morcelli*, dans *Memorie di religione, scienze e letteratura di Modena*, IIe série, t. VIII, p. 305-365; t. IX, p. 5-51, 225-272; t. X, p. 5-30, 185-248; [J. Cahier S. J.,] *Souvenirs de l'ancienne Église d'Afrique, ouvrage traduit, en partie, de l'italien* [de Cel. Cavedoni], par un Père de la Cie de Jésus, in-12, Paris, s. d.; plus récemment ont paru : A. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, 4 vol. in-8°, Rennes et Montreuil-sur-Mer, 1894; F. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales (429)*, in-8°, Paris, 1897; A. Schwartze, *Untersuchungen über die Entwickelung der afrikanischen Kirche*, in-8°, Göttingen, 1892. — [2] *Adv. Judæos*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 650. — [3] L. Duchesne, *Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 286. — [4] Voy. Actes des martyrs, col. 373. — [5] *Epist. XVI inter Augustinianas, P. L.*, t. XXXIII, col. 82. — [6] Tertullien, *Ad Scapulam*, n. IV, *P. L.*, t. II, col. 781. — [7] Tertullien, *Exhort. ad martyres*, 1-6, *P. L.*, t. I, col. 691 sq. — [8] Tertullien, *Apologet.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 524 sq. — [9] *Ibid.*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 358 sq. — [10] *Ibid.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 525 sq. — [11] *Ibid.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 525 sq. — [12] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXCIV; P. Monceaux, *Chronologie des œuvres de Tertullien*, dans la *Revue de philologie*, 1898, t. XXII, p. 77, adopte la date 197. — [13] Dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.*, p. CXIV; P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 77. — [14] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 783. — [15] *Ibid.* — [16] Nous entendons sous ce nom la région limitée au nord par la Méditerranée, à l'ouest par l'Atlantique, au sud et à l'est par le Sahara, ce que les Arabes désignent sous le nom de Djezirat el-Maghreb. C. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, 2 in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 1. — [17] P. Mury, *Le nombre des chrétiens de Néron à Commode*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1877, t. XXII, p. 522. — [18] Dom Cabrol et dom Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2808 sq. et p. 157.

également les directions suivies par ceux qui portèrent le christianisme dans les cités de l'intérieur. On signale une épitaphe chrétienne datant de l'année 238, à Tipasa en Maurétanie [1], l'existence de domaines funéraires possédés par les chrétiens à Carthage, à Cirta, à Aptonge, à Césarée de Maurétanie [2]. Aucun texte ancien ne nous apprend vers quelle époque le christianisme avait été introduit en Afrique, ni sur quel point il tenta ses premières conquêtes. Dans sa controverse avec Pétilien, saint Augustin reconnaît que cette introduction fut assez tardive. *Ad Africam enim post modum evangelium venit,* disait Pétilien, *et ideo nusquam litterarum scriptum est Africam credidisse.* Saint Augustin n'y contredit guère : *Nonnullæ etiam barbaræ nationes post Africam crediderunt, unde certum fit Africam in ordine credendi non esse novissimam* [3]. Nous ne savons pas non plus quels furent les premiers apôtres de l'Afrique ni d'où ils venaient. Si les rapports entre Rome et l'Afrique étaient fréquents, l'importance grandissante de Carthage, dès son relèvement par Jules César, laisse croire que les relations de commerce avec le Levant purent y conduire ceux qui prêchèrent l'Évangile les premiers. On parlait dans les villes de la côte plusieurs langues, le latin, le grec, les idiomes indigènes, ce qui fait autant de raisons pour nous détourner d'attribuer à telle ou telle Église l'honneur d'avoir envoyé des apôtres à l'Afrique. Les passages de Tertullien et de saint Cyprien concernant les liens qui unissent entre elles les Églises de Rome et d'Afrique ne prouvent que l'heureux accord qui existait entre elles et la déférence que l'on rendait à la primauté de Rome [4]. Historiquement, les textes ne disent rien de plus; il faut s'en tenir à ce qu'ils nous apprennent [5]. Ce fut donc, semble-t-il, un mouvement de conversions assez vivement mené qui fonda l'Église d'Afrique. Nous trouvons un indice du progrès rapide de ces conversions dans les considérants de l'édit de persécution de l'année 202, dont Spartien a ainsi résumé le texte : *In itinere Palæstinis plurima jura fundavit* [*Severus*]. *Judæos fieri sub gravi pœna vetuit,item etiam de christianis sanxit.* C'est donc la propagande, c'est-à-dire, d'une part le prosélytisme, d'autre part l'évangélisation, que l'on veut frapper; il semble que dès cette date on ne puisse plus songer à entamer la lutte avec la masse des chrétiens convertis. Nous ne savons d'après quelles approximations Münter a cru pouvoir adopter pour l'Afrique romaine, au début du IIIe siècle, une population chrétienne de cent mille âmes ; aucun texte n'appuie ou n'infirme ce calcul [6]. Les lois sont faites d'après une situation donnée, on peut donc présumer que l'édit de 202 témoigne de la profonde inquiétude qui s'était alors emparée du législateur voyant les institutions païennes menacées : *obsessam vociferantur civitatem* [7]. Il faut, à mesure qu'on s'éloigne des premières origines, faire la place plus large aux chrétiens de naissance, puisque la propagande est ainsi combattue, et que cette Église ne laisse pas de se soutenir et de s'étendre; il faut encore admettre que d'assez bonne heure on trouve des communautés non seulement dans la Proconsulaire, mais jusqu'en Numidie et en Maurétanie, les magistrats de ces provinces, proconsul, légat et procurateur sont d'accord pour réprimer les fidèles; enfin la passion des saintes Perpétue et Félicité nous fait voir l'existence de groupes catéchétiques et d'une hiérarchie bien complète comptant un évêque, un prêtre catechiste, des diacres, des fidèles, des catéchumènes, des services organisés et fonctionnant régulièrement pour porter du secours aux prisonniers, enfin des chrétiens un peu turbulents et assez nombreux pour que leur sortie des églises fasse songer à la cohue qui entoure le cirque à l'heure où les spectacles sont achevés.

Le *Liber ad Scapulam* nous apprend que parmi les fidèles se trouvaient « des chevaliers et des dames romaines, nobles comme [le proconsul], peut-être ses plus proches parents et ses amis les plus intimes » [8], dont le courage dans les supplices provoquait un mouvement continuel de conversions. Nous en trouvons deux témoignages qu'il est utile de rapprocher: « Bien des hommes, écrit Tertullien, frappés de notre courageuse constance, se prennent à s'enquérir d'une si admirable patience, et, sitôt qu'ils connaissent la vérité, ils sont des nôtres et marchent dans nos voies [9]. » Un demi-siècle plus tard, l'auteur d'un traité attribué à saint Cyprien et qui paraît être de son temps écrit de son côté : « Lorsque des mains cruelles torturaient les membres du saint, lorsque le bourreau lui déchirait les chairs sans pouvoir abattre sa constance, j'ai entendu parler les assistants. L'un disait: C'est une grande chose et dont je me trouble fort que de voir maîtriser ainsi la douleur. D'autres reprenaient: Cet homme doit avoir des enfants, car une épouse est assise à son foyer et cependant l'amour des siens est impuissant à le fléchir. Il faudra pénétrer et connaître le mystère qui fait sa force [10]. » La période qui s'étend de l'année 198 à l'année 212 paraît avoir été signalée par plusieurs persécutions et les documents s'accordent à parler de nombreux martyrs [11], parmi lesquels les uns furent torturés avant le jugement [12], d'autres relégués dans les îles [13], d'autres décapités [14], d'autres encore livrés aux bêtes [15]; il y en eut qu'on fit déchirer avec des crocs de fer [16]; il y en eut de brûlés [17], de crucifiés [18], une chrétienne fut violée [19], des fidèles furent pourchassés à coups de pierre et leurs maisons brûlées [20], quelques-uns se cachèrent ou s'exilèrent [21].

La littérature exceptionnellement conservée de l'Église d'Afrique nous fournit, à partir de cette époque, les bases d'une évaluation plus précise. Le Ier concile de Carthage,tenu par Agrippinus (218 à 222) [22], réunit dix-huit évêques de Numidie; au IIIe concile de Carthage, saint Cyprien sera entouré de quatre-vingt-sept évêques venus

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9289. — [2] *Acta proconsularia S. Cypriani*, c. V, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 219; *Passio SS. Montani, Leucii, etc., ibid.*, p. 233 sq. ;Baluze, *Miscellanea*, in-fol., Lucæ, 1761, t. I, p. 20 : *Gesta purgationis Felicis*; p. 24: *Gesta purgationis Cæciliani. Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9585. — [3] S. Augustin, *Contra donatistas epist.*, c. XV., *P. L.*, t. XLIII, col. 419; F. Münter, *Primordia Ecclesiæ africanæ*, in-4°, Hafniæ, 1829, p. 8-9. — [4] Cf. A. Harnack, *Ueber verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen*, in-8°, Leipzig, 1902. — [5] Nous omettons les rares légendes sur l'apostolat de saint Pierre en Afrique. Cf. P. Monceaux, *Hist. de la littérature chrétienne en Afrique*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 4, note 4, et Münter, *loc. cit.*, c. III, p. 6, 7. Les textes de Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXXII, *P. L.*, t. II, col. 52 sq. : *Ecclesias ab apostolis haud conditas, tamen in eadem fide conspirantes, non minus apostolicas deputandas esse pro consanguinitate doctrinæ*, et c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 38 : *communicamus cum Ecclesiis apostolicis quod nulla doctrina diversa* (*est*), semblent peu favorables à une prédication apostolique; celui-ci est plus décisif : *Per Græciam et quasdam Barbarias ejus plures Ecclesiæ virgines suas abscondunt. Est et sub hoc cælo (scil. Africano) institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Græcanicæ aut Barbariæ consuetudinem illam adscribat. Sed eas ego Ecclesias proposui, quas et ipsi Apostoli et apostolici viri condiderunt, et puto, ante quosdam,* plus récentes, sans aucun doute, et qu'il ne nomme pas. *De virgin. velandis*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 938. — [6] F. Münter, *loc. cit.*, c. V, p. 24. Ce chiffre paraît vraisemblable, quoique peut-être un peu grossi, à B. Aubé, *L'Église d'Afrique et ses premières épreuves sous le règne de Septime-Sévère*, dans la *Revue historique*, 1879, t. XI, p. 246. — [7] Tertullien, *Apologet.*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 310. — [8] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 783. — [9] *Ibid.*, *P. L.*, t. I, col. 783. — [10] Ps.-Cyprien, *Liber de laude martyrii*, 15, *P. L.*, t. IV, col. 826. — [11] *Passio S. Perpetuæ*, 13, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 92. — [12] Tertullien, *Apologet.*, c. XII, *P. L.*, t. I, col. 392 sq. — [13] *Ibid.* — [14] *Ibid.* — [15] *Ibid.* — [16] *Ibid.* — [17] *Ibid.* — [18] *Ibid.* — [19] *Ibid.*, c. L, *P. L.*, t. I, col. 508 sq. — [20] *Ibid.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 524 sq. — [21] Tertullien, *De fuga*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 129. — [22] Morcelli donne la date 198, Münter, 215, nous suivons celle de C. Héfélé, *Conciliengeschichte*, in-8°, Freiburg, 1855, t. I, p. 48 sq.; trad. franç. par Goschler et Delarc, Paris, 1869, t. I, p. 53 sq.

de la Proconsulaire, de la Numidie et de la Maurétanie. Ces conciles d'Afrique avaient à gouverner une Église turbulente, sans doute, mais qui savait, à ses heures, faire preuve de la plus sage modération. S'il convenait à Tertullien de dire que la persécution est l'état normal pour le chrétien, il devait reconnaître que les chrétiens faisaient grand cas de la paix, se prêtaient, dans la mesure du possible, à la prolonger par des concessions légitimes. Cette disposition à reculer eut toutefois des suites regrettables. Beaucoup de chrétiens avaient pu croire que toute persécution serait évitée désormais à l'aide de ces compromis, ils étaient si bien déshabitués de l'idée de lutte et de souffrance que la persécution de Dèce fut l'occasion d'un grand nombre d'apostasies; il y eut telle communauté qui, l'évêque en tête, comme à Saturnum, monta au temple des dieux pour y sacrifier. Malgré tant de chutes, il restait assez de fidèles pour que l'évêque de Carthage dût les prévenir de ne venir qu'en petit nombre et non par masses visiter les prisonniers, *tamen caute hoc et non glomeratim nec per multitudinem simul junctam* [1]. Nous savons qu'il y eut des groupes de bannis, l'un d'eux comptait 65 personnes; de plus, au retour d'exil de l'évêque Cyprien, il ordonna une quête parmi les chrétiens de Carthage pour venir en aide au rachat des fidèles enlevés par les tribus numides; on recueillit cent mille sesterces [2], environ 25000 francs de notre monnaie, somme qui laisse entrevoir une communauté nombreuse et opulente.

Le péril où la querelle des *libellatici* jeta l'Église d'Afrique résultait en grande partie non des dispositions, mais de la multitude de ces pécheurs. Ils formaient un groupe d'une telle importance qu'ils purent songer à lutter avec les chefs de la hiérarchie ecclésiastique que soutenaient cependant des communautés encore nombreuses,quoique réduites par la persécution, l'exil, l'hérésie [3]. On trouve à cette époque un groupe de martyrs appelé la *massa candida* qui aurait compté plus de 153 chrétiens au dire de saint Augustin [4], et le biographe de saint Cyprien nous apprend que, pendant la nuit qui précéda l'exécution de leur évêque, les chrétiens s'étaient portés en foule à sa demeure [5]. Ce n'est pas seulement dans la Proconsulaire que nous recueillons des témoignages sur le grand nombre des chrétiens. Les Actes des saints Jacques et Marien martyrisés près de Cirta [6] nous disent que le bourreau se trouva embarrassé de la grande multitude qu'il avait à frapper [7]. Il semble que ce soit sous l'épiscopat de saint Cyprien qu'ait surgi la première idée des origines de l'Église d'Afrique. Jusque-là, et nous n'avons que les écrits de Tertullien pour nous instruire, on ne paraît pas avoir songé à autre chose qu'à établir qu'on dépendait du siège de Rome pour la doctrine seulement et la hiérarchie ecclésiastique [8]; saint Cyprien parle au contraire de l'Église de Rome qu'il qualifie de *radix* et *matrix*,mais c'est pour l'Église entière, *Ecclesiæ catholicæ*, qu'il la reconnaît telle; or il est clair que nul ne pouvait attribuer à l'Église de Rome la fondation de celle d'Antioche, par exemple; les termes de *radix* et *matrix* ne peuvent donc être pris au sens qu'une lecture hâtive du texte leur a fait donner. Ce n'est que chez saint Augustin que la question est résolue, mais un peu tardivement, il faut le reconnaître; cependant le texte ne laisse place à aucune ambiguïté [9].

A partir de la mort de saint Cyprien les documents chrétiens deviennent rares et trop brefs pour que nous puissions en tirer parti dans notre recherche.

III. La primatie de Carthage et les circonscriptions ecclésiastiques. — Sous Dioclétien eut lieu une nouvelle division administrative de l'empire. Voici ses dispositions concernant l'Afrique : 1° La Cyrénaïque, rattachée au diocèse d'Orient, pourvue d'un gouverneur particulier. 2° Le diocèse d'Afrique comprenant : *a.* la Tripolitaine depuis la Cyrénaïque jusqu'au lac Triton; *b.* la Byzacène ou Valérie, du lac Triton jusqu'à Horréa; *c.* l'Afrique propre, d'Horréa à Tabarka; *d.* la Numidie, divisée en Numidie Cirtéenne (avec Cirta) et Numidie Militaire (chef-lieu Lambèse), de Tabarka à l'Amsaga; *e.* la Maurétanie Sitifienne (chef-lieu Sitifis), de l'Amsaga à Saldæ; *f.* la Maurétanie Césaréenne (chef-lieu Cesareæ), de Saldæ à la Malva (Moulouïa). Le gouvernement civil de chaque province était remis au *præses* relevant du *vicaire d'Afrique;* le gouvernement militaire appartenait aux *præpositi limitum* soumis au *comte d'Afrique.* 3° La Maurétanie Tingitane fut rattachée au diocèse d'Espagne et commandée par un *comes Tingitanæ* relevant directement du *magister peditum,* à Rome [10]. Le morcellement des commandements [11] résultant de la sub-

[1] S. Cyprien, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. IV, col. 235 sq. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, LX, *P. L.*, t. IV, col. 370. — [3] S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, *P. L.*, t. III, col. 1155 sq. L'évêque de Carthage parle dans cette lettre de milliers d'hérétiques. — [4] P. Monceaux, dans la *Revue archéologique*, 1900. p. 404 sq.; S. Augustin, *Enarratio in psalm.* XLIX, n. 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 571; Prudence, *Peristeph.*, hymn. XIII, v. 83, *P. L.*, t. XL, col. 577. — [5] *Acta proconsularia*, 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689. p. 218. — [6] Voy. col. 414 sq. — [7] *Passio SS. Jacobi et Mariani*, 12, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 231. — [8] Le texte connu de Tertullien : *De præscript hæret.*, c. XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 58, rapproché du même traité, c. XX, ne pourra rien dire de plus que si d'autres textes, qui restent à découvrir, le disent eux-mêmes. Cf. Münter, *loc. cit.*, p. 10. — [9] S. Augustin, *Epist.*, XLIII, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 163: *Erat etiam (Carthago) transmarinis vicina regionibus et fama celeberrima nobilis: unde non mediocris utique auctoritas habeat episcopum, qui posset non curare multitudinem inimicorum quum se videret et Romanæ Ecclesiæ, in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus, et ceteris terris,* UNDE EVANGELIUM AD IPSAM AFRICAM VENIT, *per communicatorias literas esse conjunctum...* Dans l'*Altercatio cum Pascentio ariano.* on lit au contraire: *Si enim licet dicere non solum barbaris lingua sua, sed etiam romanis:* sihora armen, *quod interpretatur: Domine miserere! cur non liceret in conciliis Patrum, in ipsa terra Græcorum,* UNDE UBIQUE DESTINATA EST FIDES, *lingua propria homousion confiteri, quod est Patris et Filii et Spiritus Sancti una substantia? P. L.*, t. XXXIII, col. 1038 sq. Münter, à qui nous empruntons ce texte, le fait suivre de cet autre, plus clair encore, mais dont il ne donne pas l'origine: *Addamus*, dit-il, *convicium ejusdem Augustini in donatistarum sectam quam accusat:* UT PRÆCISAM AB ILLA RADICE ECCLESIARUM ORIENTALIUM, UNDE EVANGELIUM IN AFRICAM VENIT. F. Münter, *Primordia Ecclesiæ africanæ*, in-8°, Hafniæ, 1829, p. 12. Il est assez remarquable que dans la lettre du pape Innocent à Decentius de Gubbio on ne réclame pour Rome que l'honneur d'avoir établi les Églises en Afrique, mais non la foi; la lettre du pape saint Grégoire Ier à l'évêque de Carthage, Dominique,est plus décisive encore: « Sachant fort bien, dit-il, où L'ÉPISCOPAT de vos Églises a pris son point de départ, vous avez raison de chérir notre chaire apostolique, d'y recourir comme à la source de votre ministère et de vous y tenir constamment unis par une affection bien justifiée. » *Epist.*, I. VIII, n. 33, *P. L.*, t. LXXVII, col. 934 sq. Ce qui est plus clair que tout, ce sont les paroles de saint Cyprien désignant l'Église de Rome par ces mots: *Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis orta est. Epist.*, LV, *P. L.*, t. III, col. 845. — [10] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. VII, *P. L.*, t. VII, col. 204 sq. Cf. Tillemont, *Hist. des empereurs*, in-4°, Paris, 1723, t. IV, p. 57; Morcelli, *Africa christiana*, in-4°, Brixiæ, 1816, t. I, p. 23; Naudet, *Des changements opérés dans toutes les parties de l'empire romain*, in-8°, Paris, 1817, t. I, p. 294. — [11] H. Fournel, *Les Berbères. Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, in-4°, Paris, 1875, t. I, p. 61; Mommsen, dans *Corp. insc. lat.*, t. VIII, introduct., p. XVII-XVIII; C. Tissot, *Géographie comparée de l'Afrique romaine*, in-4°, Paris, 1886, t. II, p. 42; Pallu de Lessert, *Fastes de la Numidie sous la domination romaine*, in-8°, Paris, 1888, p. 173; C. Jullian, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist. de l'école française de Rome*, 1882, t. II, p. 85, 86, identifie *Tabia* avec *Zabia*, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 750; *Revue archéol.*, t. XIV, p. 393, et *Recueil de Constantine*, 1888, t. XXV, p. 171; G. Henzen, *Annali di corrispondenza archeologica*, 1860, p. 30; F. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Barbares (429)*, in-8°, Paris, 1897, p. 3 sq.; L. Renier, *Rec. des inscr. de l'Algérie*, n. 1847, et *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4764, 7005, 7007; G. Goyau, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1893, p. 251 sq., 277.

division des provinces fut probablement une mesure prise en prévision des rêves d'ambition qu'une trop grande puissance pouvait faire naître dans l'esprit de ceux qui l'exerçaient.

Nous constatons en Afrique ce qui s'est produit dans le reste de l'empire : les circonscriptions religieuses se sont modelées sur les circonscriptions civiles[1], sauf quelques cas assez rares; exception faite toutefois pour la Tingitane qui, au point de vue ecclésiastique, fut réunie à la Maurétanie Césaréenne. Ces conditions s'expliquent par le développement rapide du mouvement de conversions au christianisme qui suivit celle de Constantin. Auparavant l'expansion se faisait individuellement et rien ne provoquait à l'adoption d'un système hiérarchique nécessairement très vaste et très compliqué. Vers le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien ne connaît en Afrique qu'une seule province ecclésiastique en face des trois provinces civiles : *Latius fusa est nostra provincia, habet enim Numidiam et Mauretaniam sibi cohærentes*[2]. Un demi-siècle plus tard, lors de la répartition par Dioclétien, la Maurétanie Sitifienne prend une existence civile propre et néanmoins elle ne sera détachée de la Numidie, au point de vue ecclésiastique, que beaucoup plus tard, en 393. Ce n'est qu'alors qu'elle obtient un primat et la dignité de circonscription.

Les six provinces ecclésiastiques eurent chacune respectivement pour métropole : la Proconsulaire, Carthage; la Numidie, Cirta; la Byzacène, Hadrumète; la Tripolitaine, Tripoli; la Maurétanie Sitifienne, Sétif; la Maurétanie Césarienne, Césarée. La multitude de sièges épiscopaux qui existait en Afrique ne faisait que rendre plus important le siège primatial de Carthage auquel on s'efforçait de maintenir sa grande situation en face du pape de Rome. Les primats de chaque province étaient d'assez modestes personnages, nullement en état de balancer le chef de l'Église d'Afrique qui devait son prestige, dit saint Augustin, à la célébrité de sa ville épiscopale et à ses communications fréquentes avec la capitale du monde [3]. Les cinq primats provinciaux étaient le plus ordinairement des vieillards, que l'ancienneté et non le talent ou la vertu avait élevés à la primatie[4]. Il en résultait que les titres de primats provinciaux n'étaient attachés à aucun siège en particulier.

Le lien très étroit qui attachait l'Église de Carthage à celle de Rome n'était douteux pour personne[5], malgré l'attitude très indépendante — quelquefois même jusqu'à la résistance ouverte — de son clergé à l'égard du pape[6]. Des textes bien connus et souvent cités de saint Augustin, de saint Cyprien, et même, dans une certaine mesure, les attaques de Tertullien, établissent cette prépondérance de l'Église romaine à l'égard de l'Afrique. Cependant un ensemble de circonstances avait contribué à grandir le primat de Carthage aux yeux de toute l'Église d'Afrique et les titulaires ne paraissent avoir rien fait, à notre connaissance, du moins, pour tempérer cette tendance à augmenter l'influence de l'évêque de Carthage même parfois au détriment de l'évêque de Rome. L'un d'eux disait qu'il portait le fardeau de toutes les Églises d'Afrique[7]. Le primat visitait les provinces tous les ans et principalement à l'approche des conciles. Loin de s'en indisposer, ses collègues réclamaient son passage dans leurs Églises; c'était lui, pensait-on, qui soutenait les Églises; aussi ses pouvoirs étaient-ils assez étendus. Il avait le droit de choisir un prêtre d'un diocèse étranger au sien et de l'ordonner évêque, ou bien il pouvait imposer à un diocèse la mutation d'un clerc dans un autre diocèse. C'était lui qui convoquait les conciles de l'Afrique entière, qui ratifiait les ordinations épiscopales, qui signait au nom de tous les lettres synodales, lui enfin qui, un an à l'avance, fixait le jour de la célébration de la fête de Pâques. Les clercs eurent néanmoins dans la suite la faculté d'adresser leurs appels au concile général d'Afrique.

Quand on voit la façon dont saint Cyprien exerçait les droits de sa charge dans son Église, on y constate l'existence, au moins transitoire, d'une sorte de régime représentatif, mais il se peut que la modération apportée par cet évêque n'ait pas toujours été imitée par ses successeurs; ainsi la primatie dégénéra parfois en une sorte de patriarcat indépendant dont les sentences étaient sans appel; c'est contre un tel état de choses ou contre la possibilité de son retour qu'ont été portés des décrets tels que le canon 17 du XVIe concile de Carthage. Les primats provinciaux apparaissent au IVe siècle. La lettre de Constantin (314) au proconsul d'Afrique pourrait y faire allusion, au moins en ce qui regarde la Tripolitaine et une des Maurétanies. La Byzacène avait certainement un primat en 349. En 393, le synode d'Hippone pourvoit d'un primat la Maurétanie Sitifienne. Enfin, tout au début du IVe siècle, Secundus Tigisitanus avait présidé le concile de Cirta (305) et il est probable que c'était à titre de primat provincial.

Cette constitution ecclésiastique fut à peine modifiée. Le nombre des sièges épiscopaux, subitement accru au IVe siècle, demeura stationnaire. Les listes épiscopales africaines comptent parmi les plus précieux documents historiques de ce pays, mais elles ont subi le sort de tant d'autres pièces : altérées d'abord par les copistes, elles ont été dans la suite mal interprétées par les commentateurs; cependant, il faut bien se garder d'en faire un trop sévère reproche à ces derniers. L'exploration scientifique de l'Afrique a permis de reviser un certain nombre de noms d'hommes et de lieux, comme d'identifier plusieurs sièges épiscopaux, grâce à l'épigraphie. Le P. Hardouin, Ellies Dupin, Morcelli ont fait tout ce qu'ils pouvaient faire en leur temps; il serait prématuré de tenter ici un classement des anciens évêchés d'Afrique, ainsi que nous l'ont démontré nos recherches entreprises dans ce but.

Un manuscrit de saint Cyprien, jadis à Vérone, perdu aujourd'hui, donnait des notes intéressantes à la suite des noms des évêques qui prirent part au concile de Carthage au mois de septembre 256[8]. Ces notes indiquent le sort d'un certain nombre de ces évêques, en regard du nom desquels on lit soit : *confessor*, soit : *martyr*, soit la mention : *in pace*. Dans les trois cas on trouve une claire mention du lieu de déposition du martyr : 1° *positus in Tertulli;* 2° *in novis areis positus;* 3° *in Fausti positus*. Cette dernière indication se rapporte au cimetière de Faustus, à Carthage, sur lequel

[1] Pour la Gaule notamment comparer Fustel de Coulanges, *Histoire des instit. polit. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1891, t. I, passim, avec L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de la Gaule*, in-8°, Paris, 1894. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, XLV, *P. L.*, t. III, col. 733. — [3] S. August., *Epist.*, XLIII, c. VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 163. Cf. Labbe, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. IV, col. 1629 sq.; C. Diehl, *Histoire de la domination byzant. en Afrique*, in-8°, Paris, 1896, p. 411. — [4] S. Léon, *Epist.*, XII, *P. L.*, t. LIV, col. 645 sq. Cf. S. Grégoire, *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 528. Ce pape voulut imposer les sièges primatiaux fixes et les élections primatiales; Morcelli, *Africa christiana*, in-fol., Romæ, 1816, t. I, p. 33; Toulotte, *Géogr. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, t. I, p. 58. — [5] Innocent Ier, *Epist.*, I, *ad Decent.*, 2, *P. L.*, t. XX, col. 552. — [6] Cf. Chapman, *The holy see and pelagianismus*, dans *Dublin Review*, t. CXX, p. 88-112; t. CXXI, p. 41-60; Id., *Apiarius*, dans la même revue, t. CXXIX, p. 98-122; *S. Augustine and his anglican critics*, dans la même revue, juillet 1890, p. 89-109, et *Anal. bolland.*, 1891, t. X, p. 488. — [7] L. de Mas-Latrie, *L'episcopus Gumnitanus et la primauté de l'évêque de Carthage*, dans la *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, 1883, p. 72 sq.; P. Monceaux, *Chronologie des œuvres de saint Cyprien et des premiers conciles africains du temps*, dans la *Revue de philologie*, 1900, t. XXIV, p. 333. — [8] Mercati, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1898, t. XIX, p. 345 sq.

s'élevait une basilique que mentionnent plusieurs textes [1]. « Quant à l'indication *in novis areis,* elle nous donne, dit M. Gsell, la clef de l'expression énigmatique *basilica novarum,* nom d'une autre basilique de Carthagé [2] : il faut sous-entendre *arearum* [3]. Il est à croire que le cimetière ou la basilique de Tertullus se trouvait aussi à Carthage : on n'en a aucune autre mention [4]. »

Une autre liste épiscopale, celle des évêques catholiques de 484, présente, à la suite de quatre-vingt-huit évêques, la formule *prbt* que Tillemont et Schönfelder expliquent par *periit* en l'appliquant aux évêques qui apostasièrent [5]. Cette interprétation n'est pas fondée [6], il faut lire sans hésitation *probatus* [7], comme le prouve cette note qui termine la liste : *ex quibus perierunt octoginta octo.* Ces évêques étaient morts, probablement en exil, au moment où la notice fut rédigée [8].

Les canons de l'Église d'Afrique témoignent de la jalousie avec laquelle elle garda ses privilèges, et portent parfois même la trace d'une volonté arrêtée d'entraver la liberté d'un recours à Rome. Un prêtre excommunié, fût-il réintégré par « un jugement d'outre-mer », demeure exclu du clergé d'Afrique; bien plus, lorsque les prêtres, diacres ou clercs, croiront avoir à se plaindre du jugement rendu par leur évêque, ils pourront, avec le consentement de ce dernier, s'adresser aux évêques voisins, qui prendront connaissance du différend. S'ils veulent en appeler de nouveau, ce sera devant leur primat ou devant le concile d'Afrique que la cause sera évoquée, mais quiconque fera appel à un tribunal d'outre-mer doit être exclu de la communion dans l'intérieur de l'Afrique. Ce n'était d'ailleurs que l'extension au bas clergé d'une mesure qui avait atteint depuis longtemps les évêques, au moins sous la forme des obstacles accumulés sur leur chemin dès que, sans le consentement du primat d'Afrique, ceux-ci songeaient à faire le voyage de Rome. En droit, les évêques pouvaient s'adresser au pape, et il semble qu'en fait on s'y soit résigné à cause de l'amoindrissement que les rivalités intérieures avaient infligé au siège de Carthage.

Si l'on a égard au nombre et à l'importance des évêchés en Afrique, on se rendra compte aisément de ce que cette province offrait de chances de succès à une erreur dogmatique assez subtile pour plaire à l'esprit ingénieux des Africains. Cette erreur s'introduisant et s'implantant ne fit pas que deux partis : il y eut des ramifications, des partis dans les partis, et il ne s'en trouvait pas qui n'eût quelques évêques pour le conduire. Libellatiques, novatiens, donatistes, ariens, circoncellions, pélagiens, semi-pélagiens, conçurent presque tous l'établissement et le progrès de leur secte au moyen d'une organisation ecclésiastique : cette circonstance fut des plus funestes, en ce qu'elle ravalait l'antique Église africaine à n'être qu'une secte plus ancienne et, dans nombre de localités, moins prospère que les sectes rivales; elle divisait en outre les fidèles sur les questions fondamentales de la foi et de la discipline, en un temps où une autorité incontestée eût seule pu ramener l'unité et où cette autorité émiettée entre les mains de tant d'évêques s'attachait beaucoup moins à la dignité hiérarchique d'un primat ou d'un concile national qu'au mérite personnel — ou au génie — d'un Cyprien, d'un Fulgence ou d'un Augustin.

IV. Décadence de l'Église d'Afrique. — Cette multitude d'évêchés avait produit un véritable éparpillement de la hiérarchie et le pape de Rome s'en préoccupa. On s'explique facilement, à l'aide de pareils textes, la difficulté où l'on était de maintenir la discipline dans un clergé si nombreux et si dispersé. Les nombreux conciles assemblés dans l'Église d'Afrique la montrent profondément divisée par les questions de discipline et de dogme. Le donatisme [9] et le pélagianisme y firent des ravages profonds, l'arianisme, le manichéisme, le semi-pélagianisme n'y furent pas moins redoutables. Le récit de ces luttes est celui de l'affaiblissement progressif de l'Église d'Afrique jusqu'au jour de son épuisement et de sa disparition : il n'appartient pas à l'ordre de recherches de ce dictionnaire; on le trouvera d'ailleurs traité avec détail, sinon toujours avec une pleine compétence, dans plusieurs histoires spéciales [10]; nous nous en tiendrons à l'indispensable pour éclairer nos recherches ultérieures sur la liturgie et l'archéologie. Ce qu'on ne doit pas manquer d'observer avant de quitter ce sujet, c'est la part considérable et à certains égards prépondérante prise par l'Afrique dans le développement du christianisme en Occident. Saint Cyprien a été le collaborateur et, sur plusieurs points, l'initiateur des papes de Rome, dans la constitution de la discipline intérieure du christianisme; saint Augustin a donné pour l'avenir à l'Église catholique la direction intellectuelle sur plusieurs questions théologiques, enfin « ce furent principalement des Africains, apologistes célèbres ou traducteurs ignorés de l'Écriture sainte, qui imposèrent le latin comme langue officielle aux Églises d'Occident. A cette époque, et à cette époque seulement, l'Afrique du Nord a joué un rôle prépondérant dans l'histoire du monde » [11]. La démonstration en sera faite d'une façon spéciale pour le latin liturgique dans l'article Afrique (*Liturgie*).

Cependant l'introduction du christianisme en Afrique y fut en un sens l'occasion qui précipita la déchéance de ce pays. D'abord des persécutions, conduites avec une extrême rigueur, commencèrent d'épuiser la partie la plus saine de la population; l'hostilité domestique et civique se traduisait par des dénonciations, des émeutes, puis vinrent les hérésies, *lapsi,* traditeurs, surtout donatistes et pélagiens, qui rendirent odieux à beaucoup d'hommes paisibles le séjour de l'Afrique; un mouvement d'émigration était créé qui dépeupla lentement et sûrement les villes jadis florissantes que la disparition de la vie municipale avait condamnées [12].

Il s'en faut d'ailleurs que tous les chrétiens de ces temps se montrassent dignes de leur religion. Saint Augustin reprochait à ceux de Carthage de partager les festins qui suivaient les sacrifices dans les temples des divinités païennes, mais on lui répondait : « Nous mangeons dans le temple du Génie de Carthage, ce n'est qu'une pierre, » et cette persistance des usages et des pratiques du polythéisme parmi les chrétiens de Carthage, principalement dans le temple d'Astarté, est aujourd'hui établie [13]. Il en résultait que les païens ne s'expliquaient plus les avances du clergé à leur endroit; aux sollicitations qui leur étaient adressées ils répon-

[1] S. Augustin, *Serm.*, CXI et CCLXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 641, 1202; Victor de Vite, *Hist. pers. Vandal.*, l. I, c. XXV; l. II, c. XVIII, XLVII-L; l. III, c. XXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 192, 207, 216, 246; De Rossi et Duchesne, *Martyrol. hieronym.*, in-fol., Bruxellis, 1894, die XV julii, p. 83; Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. IV, col. 378, 402, 447; Hardouin, *Acta concil.*, in-fol., Parisiis, 170., t. II, col. 1154. Cf. S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 207. — [2] S. Augustin, *Serm.*, XIV, et *Breviculus collationis cum donatistis*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 650; Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. XXV. — [3] « Il faut probablement sous-entendre aussi *arearum* dans l'expression *basilica maiorum.* » Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, t. XX, p. 120; t. XXI, p. 207. — [4] S. Gsell, *op. cit.*, t. XXI, p. 207. — [5] Schönfelder, *De Victore Vitensi episcopo*, in-8°, Breslau, 1899. — [6] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, t. XIV, p. 318, n. 1. — [7] Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Montreuil, 1894, *Byzacène*, p. 33, *Numidie*, p. 38, *Maurétanies*, p. 31. — [8] S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 209. — [9] Voyez L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 589-650. — [10] Cf. U. Chevalier, *Répertoire*, au mot *Afrique*. — [11] S. Gsell, *Chronique archéol. afric.*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 100. — [12] J. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, in-8°, Paris, 1896, p. 371 sq. — [13] *Revue africaine*, avril 1857, p. 265.

taient : *Quare nos relinquamus deos quos christiani nobiscum colunt*[1], et Salvien de Marseille écrivait à ce sujet un siècle plus tard : *Habebant intra muros patrios intestinum scelus, cælestem illum scilicet Afrorum dæmonem dico... Quis ergo illi idolo non initiatus, qui non a stirpe ipsa, forsitan et nativitate devotus? Nec loquar de hominibus sicut vita ita etiam professione ac vocabulo paganis et qui sicut profani erant errore, sic nomine. Tolerabilior quippe est et minus nefaria gentilitas in hominibus professionis suæ : illud perniciosius ac scelestius, quod multi eorum qui professionem Christi dicaverant, mente idolis serviebant. Quis enim non illorum qui christiani appellabantur, cælestem illum, aut post Christum adoravit, aut quod est pejus, multo ante quam Christum? Quis non, dæmoniorum sacrificiorum nidore plenus, divinæ domus limen introiit et cum fetore ipsorum dæmonum Christi altare conscendit? Ecce quæ Afrorum et maxime nobilissimorum fides; quæ relligio, quæ christianitas fuit*[2].

Il ne faut pas croire que tous les chrétiens fussent déchus à ce point, mais les documents sont trop précis et trop concordants touchant cette décadence pour être mis en doute. Saint Augustin rapporte que le faubourg de Mappalia, à Carthage, lieu de sépulture de saint Cyprien, était devenu un quartier bruyant et assez mal famé : *Istum tam sanctum locum ubi jacet tam sancti martyris corpus, invaserat pestilentia et petulantia saltatorum. Per totam noctem cantabantur nefaria*[3]. Le culte des martyrs était en effet parfois l'occasion d'abus grossiers, à tel point que les femmes honnêtes hésitaient à se rendre aux offices et les païens en tiraient parti : « Pourquoi abandonner Jupiter pour se prosterner devant un Mygdon, un Namphamo? » disait Maxime de Madaure[4], et le manichéen Faustus ajoutait : « Vos idoles, à vous chrétiens, ce sont les martyrs, vous leur rendez un culte semblable. C'est aussi par du vin et des viandes que vous apaisez les ombres des morts[5]. »

Ces abus étaient tellement invétérés que saint Augustin courut quelque péril pour s'y être opposé[6]. Il nous apprend que c'étaient de véritables banquets qui avaient lieu sous prétexte d'honorer les martyrs, lorsqu'il dit au peuple réuni le 21 janvier à l'occasion de la fête de plusieurs martyrs d'Espagne : « Les martyrs ont horreur de vos bouteilles, de vos poêles à frire, de vos ivrogneries[7]. » Ajoutons que ces abus n'étaient pas particuliers à l'Afrique, car son peuple lui objectait le même usage journellement pratiqué dans l'église de Saint-Pierre de Rome[8].

Ces réunions peu édifiantes se tenaient non seulement au tombeau des martyrs, mais dans des lieux pourvus d'ossements que l'on faisait passer pour ceux des saints. Des imposteurs s'étaient livrés à cette lucrative supercherie d'enterrer des restes humains dans un lieu écarté où ils allaient les déterrer sur une prétendue inspiration du ciel[9]. Jusque dans la ville épiscopale de saint Augustin l'abus des festins funéraires s'était implanté et il fallut à l'évêque trois jours de controverse et une intraitable résolution pour venir à bout de cet usage dans sa basilique[10]. Le jour des calendes de janvier continua d'être célébré comme au temps du paganisme, car il semble que depuis la fin des persécutions païens et chrétiens, certains chrétiens du moins, aient vécu en bon accord : *Nunc ista mala quæ tanquam summa et extrema creduntur*, dit saint Augustin, *utrique genti et utrique regno, et Christi scilicet et diaboli, videmus esse communia... Inter quæ tamen mala adhuc usquequaque frequentantur luxuriosa convivia, fervet ebriositas, avaritia grassatur, perstrepunt lascivi cantus, organa, tibiæ, lyræ, citharæ, tesseræ, multa et varia genera sonorum atque ludorum*[11].

Le christianisme en Afrique se mourait de cette corruption, et Salvien espéra peut-être que les Barbares chargés par Dieu de châtier tant de crimes allaient délivrer le monde du spectacle de cette Afrique avilie[12] et remplacer tant d'impudicité par les chastes vertus qu'on leur reconnaissait; mais cet espoir fut déçu. Les Vandales apportèrent en Afrique cette pureté de mœurs dont parlent Tacite et Salvien et les débuts promirent tout ce que la suite ne tint pas, car le vaincu assimila le vainqueur et Procope décrit ainsi les envahisseurs après leur solide établissement : « Parmi les peuples dont nous avons entendu parler, il n'y en a pas de plus sensuel que les Vandales. Depuis qu'ils ont occupé l'Afrique, ils prennent des bains tous les jours et garnissent leurs tables de ce que la terre et la mer produisent de plus délicat et de plus recherché. L'or brille en quantité sur leurs habits. Ils passent leur temps aux théâtres, aux cirques, à d'autres divertissements et surtout à la chasse. On trouve aussi chez eux force danseurs, force mimes et tout ce qui chez les hommes peut flatter les oreilles et les yeux. La plupart d'entre eux demeurent dans des jardins bien arrosés et riches en arbres. Des repas, des intrigues d'amours, voilà leur principale affaire[13]. » Ainsi l'Afrique chrétienne demeura non moins célèbre par les vices que par les vertus de ses habitants[14].

V. ÉPOQUE BYZANTINE. — Les derniers temps de la domination des Vandales furent moins durs à l'Église d'Afrique que toute la période qui s'étend depuis l'invasion jusqu'au règne de Hildéric. Après la persécution ouverte et sanglante on considérait la tolérance comme une faveur tandis qu'elle n'était qu'un droit. Cependant les évêques purent recommencer à tenir des conciles à Junca et Sufès en 524[15], à Carthage en 525[16]; mais ce dernier concile peut donner quelque idée des ravages produits et des besoins à pourvoir; sur cent quatre-vingts sièges épiscopaux que comptait la province proconsulaire, on ne trouva au concile que quarante-huit évêques[17] et presque tous venaient de la même région, celle de la presqu'île du cap Bon et de ses environs; tout le reste du pays était presque délaissé et trop souvent les rares prélats se trouvaient divisés entre eux par des questions de préséance et de juridic-

[1] A. Judas, *Sur dix-neuf inscriptions numidico-puniques, découvertes à Constantine*, dans l'*Annuaire de la soc. archeol. de la prov. de Constantine*, 1861, t. V, p. 100, cite ce texte sans référence. — [2] Salvien, *De providentia Dei*, l. VIII, n. 2, *P. L.*, t. LIII, col. 154. — [3] S. Augustin, *Serm.*, CCCLV, n. 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1571 sq. Cf. P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien à Carthage*, dans la *Revue archéol.*, 1901, t. XXXIX, p. 183-201. — [4] S. Augustin, *Epist.*, XVI, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 82. — [5] S. Augustin, *Contr. Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384. — [6] *In ista civitate* (très probablement Carthage), *fratres mei, nonne experti sumus, quod recordatur sanctitas vestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus? nonne seditione carnalium pene mergebatur nobiscum navis? Serm.*, CCLII, c. XLIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1174. — [7] *Oderunt martyres lagenas vestras, oderunt martyres sartagenas vestras, oderunt martyres ebrietates vestras. Serm.*, CCLXXIII, c. VIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1251. — [8] *Et quoniam de basilica beati apostoli Petri quotidianæ vinolentiæ proferebantur exempla, dixi... Epist.*, XXIX, *ad Alypium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 119. — [9] S. Augustin, *Serm.*, CCCXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1437 sq. — [10] S. Augustin, *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 114 sq. — [11] S. Augustin, *Epist.*, CXCIX, c. XI, n. 37, *P. L.*, t. XXXIII, col. 198; cf. c. VIII, n. 22, 23; Salvien, *De gubernatione Dei*, l. VII, c. XVI, *P. L.*, t. LIII, col. 142 sq. — [12] Salvien, *De gubernat. Dei*, l. VIII, *P. L.*, t. LIII, col. 151 sq. — [13] Procope, *De bello Vandalico*, l. II, c. VI. — [14] Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechish-römischen Heidenthums*, in-8° Leipzig, 1892, t. II, p. 165. — [15] Labbe, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. IV, col. 1627-1628. — [16] Labbe, *op. cit.*, t. IV, col. 1628 sq. — [17] *Ibid.*, t. IV, col. 1640 sq. Cf. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, 4 in-8°, Paris, 1892-1894; de Mas-Latrie, *Anciens évêchés de l'Afrique septentrionale*, dans le *Bull. de corresp. africaine*, 1886, p. 85-89.

tion [1], lorsque de plus graves divergences ne les séparaient pas.

C'était de cet état d'humiliation [2] et de misère [3] que Justinien allait tenter de tirer l'Église d'Afrique. Nous ne pouvons pas dire malheureusement tout ce qui fut fait, car les textes nous manquent; si nous en jugeons par la Proconsulaire, nous voyons que les sièges vacants au concile de 525 ont pour la plupart retrouvé des représentants au concile de 646 [4]; mais la Byzacène n'était pas représentée en 525 [5] : nous ne pouvons juger des progrès accomplis en 646 [6], et la Numidie [7], ainsi que la Tripolitaine [8], s'étaient bornées en 525 à envoyer quelques délégués de l'épiscopat de ces provinces. Si donc la statistique précise est impossible, nous pouvons présumer qu'un mouvement sérieux et général de réoccupation des sièges épiscopaux se produisit dès le début de la période byzantine; au concile de Carthage, tenu en 534, nous voyons assister deux cent vingt évêques [9]. Carthage, en effet, conservait sa grande situation primatiale de jadis; elle regagnait même le terrain inévitablement perdu pendant le désarroi d'une persécution; dès le retour des byzantins le siège métropolitain fut confirmé dans tous ses privilèges par le pape et par l'empereur [10] : on paraît d'ailleurs avoir voulu innover le moins possible; il se pourrait cependant que la Tingitane, représentée au VIIe siècle dans un concile de Carthage, ait été rattachée dès cette époque à l'Afrique ecclésiastique de même qu'on l'y rattachait alors au point de vue administratif [11]. Cependant la domination byzantine ne paraît pas avoir ramené l'unité de l'ancienne Église d'Afrique. A lire de près les documents, et en particulier les pièces conciliaires, on voit bien mentionner la présence à Carthage des évêques de la Proconsulaire, de la Byzacène et de la Numidie, ceux de la Tripolitaine (peu nombreux il est vrai et proche voisins de la Byzacène) et des Maurétanies manquent. C'est pour les évêques maurétaniens principalement que le fait est important; or ni aux assemblées de 534 et de 550, ni au concile de 553 l'empereur ne fait mention d'eux. Nous savons d'autre part que pendant une certaine période, qui n'est pas antérieure à l'année 455, le pape saint Léon Ier, qui avait pris la direction supérieure des Églises de Maurétanie, y introduisit le comput romain de 447 et, une fois cet usage pascal établi dans des provinces maintenant détachées de la primatie de Carthage et restées romaines, il s'y maintint pendant un temps indéterminé que les inscriptions nous apprendront peut-être quelque jour [12]. Ce qui n'est pas douteux, c'est que les Maurétanies recouvrèrent à l'époque des Vandales leur indépendance et leur autonomie politique. Procope nous apprend que sous le roi Gunthamund les Maures poussèrent les Vandales devant eux depuis Gibraltar jusqu'à Cherchell [13]; il va même jusqu'à dire que, vers ce temps, la plus grande partie de l'Afrique échappa aux Vandales; le littoral que les barbares avaient exclusivement occupé était donc perdu et le Sersou redevint indépendant, en admettant qu'il ait jamais cessé de l'être. Ce qui peut nous aider à éclairer un peu les destinées des Églises des Maurétanies, c'est que ces provinces furent alors gouvernées par une dynastie indigène catholique. On ne saurait fixer la date de son avènement ni celle de sa chute; mais on sait qu'elle compta parmi ses princes ce Cabaon qui fut vainqueur du roi Trasamund dans la Tripolitaine [14] et appuya son gouvernement sur le parti catholique de ses États. Cette dynastie aura pu, vassale des Romains, régner jusqu'à l'invasion vandale, et, alliée des Byzantins, durer jusqu'au temps de l'invasion arabe [15]. On n'en saurait dire plus pour le moment, mais c'est déjà quelque chose « d'avoir pu entrevoir dans la Maurétanie Césarienne un grand îlot catholique et romain entre les Vandales ariens et les nomades païens de Gétulie. Il conserve, sans être soumis aux empereurs de Constantinople, les restes de la civilisation passée, sous une dynastie indigène » [16]. Les maux de toutes sortes qui avaient fondu sur ces provinces en avaient probablement fort réduit les Églises. En 484, la Sitifienne compte quarante-quatre sièges épiscopaux et la Césarienne cent vingt-six. En 525, ces provinces ne peuvent envoyer à Carthage plus qu'un représentant; nous ne savons rien de plus sur elles pendant tout le règne de Justinien [17].

Le règne de Justinien marque cependant une période assez triste pour l'Église d'Afrique, à cause de la part que le clergé fut appelé à prendre dans l'affaire des Trois-Chapitres. Tandis que l'épiscopat de la province entière perdait son temps en démêlés théologiques sans issue, qu'une autre partie prévariquait à ses devoirs, le chef illustre de l'Église de Rome, saint Grégoire Ier, s'efforçait de substituer à la discipline énervée l'esprit de direction prudente qui assurait le maintien des traditions ecclésiastiques. Le pape employa en Afrique des hommes qui contribuèrent puissamment à grandir le prestige de l'Église de Rome aux dépens des vieilles idées d'indépendance en matière de discipline dont nous avons parlé. Le notaire Hilarus, administrateur des patrimoines de l'Église romaine, fut une sorte de légat pontifical surveillant les prélats et le leur laissant savoir, leur adressant les réprimandes du pape et ses instructions, provoquant la réunion des conciles. Ce personnage était secondé par le métropolitain de Carthage, Dominique, dont la vertu éminente, le dévouement et la déférence absolue à l'Église de Rome étaient assez profonds pour qu'il consentît à laisser un simple évêque de Numidie prendre une situation hors de pair dans l'épiscopat africain. « Par ces hommes, écrit M. Diehl, Grégoire rétablit en Afrique l'unité, la concorde, la discipline ecclésiastique. De toutes parts, les Églises se tournaient vers Rome; entre les évêques du diocèse africain et la cour pontificale, c'était un constant échange de lettres et de mandataires : c'est au pape que s'adressait quiconque avait une plainte à faire, une injustice à dénoncer; c'est à son tribunal qu'étaient cités les évêques accusés ou

[1] Labbe, *op. cit.*, t. IV, col. 1630-1632, 1642, 1644. — [2] *Ibid.*, t. IV, col. 1755. — [3] *Novell.*, XXXVII, dans *Corp. juris*, édit. Galisset, in-4°, Parisiis, 1836. Nous croyons utile de citer ce texte important : *Venerabilem Ecclesiam, etc. Ab arianis ablata capiunto, sibique habento Ecclesiæ Africæ : ut tamen publicas pro illis pensiones conferant, ab iisdem acceptis immobilibus a nemine lædendis. Hæreticus non baptizato, ad rempubl. non accedito; catechumenum non circumcidito. Nulla omnino hæresis domum aut locum orationis habeto. Carthaginiensis Ecclesia privilegia obtineto, quæ in universum de omnibus dicta sunt ecclesiis in codice. Qui ad carthaginiensem Ecclesiam confugerit, is impunitatem habeto, nisi homicidium, aut raptum virginis, aut vim in Christianum admiserit. Ecclesiis Africæ ab aliquo pro sua ipsius salute oblata, a nemine prorsus auferuntur. Hoc ipse generaliter de omnibus Ecclesiis accipito.* — [4] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1640 sq.; t. VI, col. 147 sq. — [5] *Ibid.*, t. IV, col. 1633. — [6] *Ibid.*, t. VI, col. 135-136. — [7] *Ibid.*, t. IV, col. 1640; t. V (concile de 553, auquel assistèrent les délégués de la Numidie), col. 417-418, 581-583. — [8] *Ibid.*, t. IV, col. 1640 sq. Les Maurétanies Sitifienne et Césarienne se dérobent à toute investigation; la Tingitane n'a aucun de ses évêques dans la *Notitia* de 484. — [9] *Ibid.*, t. IV, col. 1755. Ajoutez un fragment de liste conciliaire qui paraît être du VIIe siècle, publié dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 26, 31-32, 34. — [10] *P. L.*, t. LXVI, col. 45. — [11] Gelzer, *Notitia episcoporum*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 33-34. — [12] L. Duchesne, *Note sur une inscription maurétanienne de l'année 480*, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1892, p. 314-316. — [13] Procope, *De bello vandalico*, l. II, c. X. — [14] Procope, *De bello vandalico*, l. I, c. VIII. — [15] R. de la Blanchère, *Voyage d'études dans la Maurétanie Césarienne*, dans les *Archives des miss. scientif.*, 1883, p. 91-97. — [16] *Ibid.*, p. 99. Mephanias et son fils Massonas (très probablement le même que Masuna) mentionnés par Procope sont probablement de cette dynastie. — [17] C. Diehl, *Afrique byzantine, histoire de la domination byzantine en Afrique*, in-8°, Paris, 1896, p. 413.

coupables : bref aucune décision importante ne se prenait sans son assentiment, et Grégoire félicitait à juste titre Dominique de Carthage du soin qu'il apportait en toute circonstance à consulter respectueusement le siège apostolique [1]. »

VI. Épisode final. — Ce regain de vigueur dura peu de temps. Les Arabes ayant conquis l'Égypte commencèrent à se porter sur les frontières de l'Afrique; en 642 ils avaient occupé Barca et la Cyrénaïque; en 643 ils s'emparèrent de la portion orientale de la Tripolitaine, Tripoli fut prise d'assaut, Sabrata pillée. En 647, le khalif Othman autorisa Abdallah ibn Sand à attaquer, à la tête d'une armée de 20000 hommes, la province d'Afrique; son armée, victorieuse à Sbeitla (647), commença à se répandre en Byzacène; on acheta sa retraite à prix d'or. Cela procura quelques années de répit. L'Église d'Afrique parut alors pour la dernière fois, et ce fut tout à son honneur. Les populations, passionnément attachées à l'orthodoxie, s'intéressaient peu à l'empereur de Byzance; elles ne songeaient qu'à soutenir le pape Martin Ier rentré en lutte ouverte avec Constantinople; aussi ceux de leurs évêques qui vinrent siéger au concile de Latran et souscrivirent à la lettre qui sommait l'empereur d'abjurer l'hérésie répondaient-ils bien au sentiment public et c'était en vérité non seulement à ces évêques, mais aux habitants de la province d'Afrique tout entière que s'appliquait l'hommage rendu par le pape aux « hérauts de la vérité » et aux gardiens de l'orthodoxie. Les quarante dernières années du VIIe siècle marquèrent la chute successive de lambeaux de l'Afrique byzantine sous la domination arabe. La population berbère qui semblait sérieusement entamée par le catholicisme passa à l'islam en très peu de temps et comme naturellement; la conversion était récompensée par la participation du butin. Quant à l'Église d'Afrique, sa décadence fut prompte. « Tout d'abord, écrit C. Diehl, les vainqueurs avaient permis aux populations chrétiennes de continuer à pratiquer leur culte, sous condition de payer une taxe déterminée; et pourtant, dès ce moment, soit pour conserver la possession de leurs biens, soit pour échapper aux mauvais traitements, beaucoup de fidèles avaient embrassé l'islamisme, et, comme le dit un historien, une masse d'églises avaient été transformées en mosquées. Vers 717, le khalife Omar II retira aux catholiques leurs privilèges; ils durent se convertir ou quitter le pays. Beaucoup émigrèrent, s'en allèrent en Italie, en Gaule, jusqu'au fond de la Germanie; un plus grand nombre abjura; et moins d'un demi-siècle après la conquête, l'Église d'Afrique, jadis si illustre, était pour ainsi dire réduite à rien [2]. »

H. Leclercq.

II. AFRIQUE. — 1° LITURGIE ANTÉNICÉENNE.

— I. Travaux. II. Sources. III. Le cycle chrétien. IV. Fêtes des martyrs et culte des morts. V. Dimanche, stations, semaine chrétienne. VI. Heures de la prière. VII. Assemblée chrétienne. VIII. L'agape. IX. Eucharistie, messe. X. Litanie. XI. Baptême et confirmation. XII. Pénitence. XIII. Mariage. XIV. Hiérarchie. XV. Exorcismes. XVI. Langue liturgique et formulaire. XVII. Règles de foi. XVIII. La croix, gestes liturgiques.

I. Travaux. — Quand on veut étudier la liturgie romaine, la liturgie ambrosienne, la liturgie mozarabe, les liturgies gallicanes ou même la liturgie celtique, la liturgie grecque et les liturgies orientales, on peut recourir aux livres qui ont servi ou servent encore dans ces Églises, tout au moins à des fragments assez considérables qui nous donnent une base d'appréciation plus ou moins large pour l'histoire liturgique. En Afrique nous n'avons rien de tel. Des livres liturgiques, s'il y en a eu, il ne reste rien, du moins on n'a rien encore trouvé. On n'a même pas essayé jusqu'ici un système de reconstitution d'après les textes des auteurs. La destruction de ces documents s'expliquerait assez par les causes ordinaires qui ont rendu partout si rapide la disparition des livres liturgiques, dès qu'ils n'ont plus été en usage, et de plus par le triste état dans lequel a été plongée cette Église à la suite des invasions vandales et musulmanes. Aussi dans les ouvrages sur la liturgie, l'Afrique est-elle à peine mentionnée. Pamelius ne donne qu'un petit nombre de textes [3]; Le Brun ne s'y arrête pas [4]; Bingham, suivant son plan plus logique qu'historique ou géographique, ne distingue pas les rites africains de ceux des autres Églises [5]; Warren suit, à peu de chose près, la même méthode [6]; Mgr Duchesne s'applique surtout, d'après son plan, à des liturgies d'une époque postérieure [7]; quant à Bunsen, c'est à peine si l'on peut prendre au sérieux son titre *Liturgia Africana*, où il ne cite guère qu'une vingtaine de textes. Gerbert s'était contenté de moins encore [8]. Probst a réuni un certain nombre de citations toujours utiles à consulter, mais qui visent plus la question de la réalité du sacrifice et du sacerdoce et d'autres questions dogmatiques que la liturgie proprement dite [9]; Krazer ne donne qu'un court aperçu [10]; nous citons pour mémoire Schelestrate, Grancolas, Morcelli, Cavedoni, Cahier [11]; Mone est peut-être le seul qui, à propos de ses messes latines et grecques, ait tenté un vrai travail sur la liturgie africaine, mais il est encore très incomplet et son étude est du reste déparée par des erreurs qui trahissent l'incompétence en ces matières d'un paléographe de grand mérite [12].

Il y a lieu de chercher à combler cette lacune dans la mesure du possible, car la liturgie africaine est de première importance. Si elle ne possède aucun document liturgique proprement dit, elle est la plus ancienne liturgie latine dont on peut essayer la restitution, grâce aux allusions de ses écrivains; dès la fin du IIe siècle une foule d'usages africains sont en effet attestés par des textes d'une authenticité incontestable. Il faut même dire que c'est la plus antique des liturgies latines, car il est établi que sa langue liturgique était le latin alors que l'Église romaine parlait encore grec. Peut-être même arrivera-t-on à démontrer un jour, quand les études philologiques sur le latin africain seront plus avancées, qu'il y faut chercher les plus anciennes origines de la langue liturgique latine. De plus la parenté liturgique entre l'Afrique et Rome, à un moment où l'histoire de la liturgie romaine est plongée dans l'obs-

[1] C. Diehl, *op. cit*, p. 510. — [2] C. Diehl, *op. cit.*, p. 591 sq. Cf. M. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord* (651-718), dans le *Journal asiatique*, IXe série, t. XIII, p. 103-155, 189-237, 385-422; t. XIV, p. 50-87, 187-222. — [3] *Liturgica latinorum*, 2 vol. in-4°, Coloniæ Agrippinæ, 1571. — [4] *Explication de la messe*, Paris, 1777, t. III, p. 131 sq. — [5] *The antiquities of the christian Church, Œuvres complètes*, Oxford, 1855, t. I sq. — [6] *The liturgy and ritual of the antenicene Church*, in-8°, London, 1897. — [7] *Les origines du culte chrétien*, 2e éd. — [8] *Analecta antenicæna*, in-8°, Lond., 1854, t. III, p. 237-242; Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, 1776, t. I, p. 63. — [9] *Liturgie der drei ersten christl. Jahr.*, in-8°, Tübingen, 1870. — [10] *De apostolicis necnon antiquis Ecclesiæ occidentalis liturgiis*, in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1786. — [11] E. Schelestrate, *De fide et ritibus Ecclesiæ africanæ*, dans *Antiquitates Ecclesiæ*, in-fol., Romæ, 1692; Grancolas, *L'ancien sacramentaire de l'Église*, t. I, *Les anciennes liturgies*, in-8°, Paris, 1704; Morcelli, *Africa chistiana*, 3 in-4°, Brixiæ, 1816; G. Cavedoni, dont les articles, dispersés dans *Memorie di Modena*, et dans diverses revues italiennes, ont été traduits, arrangés, commentés par le P. Cahier, dans les *Souvenirs de l'anc. Église d'Afrique*, par un père de la Compagnie de Jésus, in-8°, Paris, s. d. Cf. aussi art. précédent, col. 576 sq. — [12] *Lateinische u. griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahr.*, in-8°, Frankfurt am Main, 1850. On ignore généralement que ce mémoire difficile à trouver a été traduit en français dans la *Revue catholique de Louvain*, année 1850-1851, t. VIII, p. 149-151, 197-208, 233-238, 288-299; les documents qu'il cite sont reproduits dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 855 sq. Comme exemple de ses méprises, les stations de la feria IVe et de la feria VIe sont données comme correspondant au jeudi et au samedi, *loc. cit.*, p. 89.

curité la plus profonde, nous permet de projeter sur cette dernière quelques rayons.

II. SOURCES. — Un travail complet sur cette liturgie dépasserait de beaucoup le cadre de ce dictionnaire. Mais on ne s'étonnera pas cependant que nous lui donnions quelque développement et que nous réunissions ici les matériaux les plus importants, sans nous attarder à tirer les conclusions.

Pour la période anténicéenne nous possédons les ouvrages de Tertullien et ceux de saint Cyprien. Commodien, si l'on veut y ajouter Minucius Félix, Arnobe, et même Lactance, comme africains, ne nous fournissent relativement que peu de textes. Mais, quant aux deux premiers, leur activité littéraire a été incessante. Tertullien surtout a touché un peu à tous les sujets, prière, jeûnes, assemblées et réunions, vierges et veuves, mœurs des chrétiens, etc. Sa tournure d'esprit aussi bien que ses procédés littéraires le portent à chaque instant à citer des traits de mœurs, à faire des allusions tirées de la vie pratique. Aucun auteur de l'antiquité ne fournit autant de renseignements sur la liturgie. Saint Cyprien et lui sont des témoins oculaires et, on peut le dire, officiels, leur témoignage peut donc être accepté en toute sécurité. A ces différents témoins de la liturgie africaine, il faut ajouter quelques textes précieux d'actes des martyrs, d'une authenticité incontestable, et quelques inscriptions rares pour l'Afrique antéconstantinienne, mais nombreuses après cette époque. Les conciles de cette période se rapportent à peu près exclusivement à la question des *lapsi* et à celle des rebaptisants et ne fournissent que peu d'éléments pour la liturgie [1].

III. LE CYCLE CHRÉTIEN. — A l'origine il n'y a pas de cycle chrétien, d'année liturgique. Les chrétiens gardèrent leur année civile, juive pour les convertis juifs, grecque ou romaine pour les convertis de la gentilité. Pour avoir une idée juste de la genèse liturgique, il faut bannir de son esprit tout ce qui ressemblerait à un cycle chrétien. Tout se réduisait au sacrifice, à la cène, qui est vraiment le noyau de toute la liturgie chrétienne, et à la réunion synaxaire où on lisait les livres saints, où l'on chantait des psaumes, et où l'on prêchait. Cette réunion se terminait d'ordinaire par la cène, ce qui fait que de bonne heure réunion synaxaire et cène eucharistique se soudèrent pour ne faire qu'un tout, la messe, où l'on distingue encore fort bien aujourd'hui les deux parties, avant-messe et sacrifice [2]. Cette réunion pouvait se célébrer en tout lieu et à n'importe quel jour de la semaine. Elle s'attacha bientôt spécialement, par suite de raisons que nous étudierons ailleurs (voir DIMANCHE) au lendemain du sabbat, qui devint le jour du Seigneur et, pour les chrétiens, remplaça le sabbat. Le dimanche revenait ainsi chaque semaine, pour rappeler la résurrection du Christ; ou plutôt, car tous ces événements se réunissaient en quelque sorte en une fête synthétique, la pâque ou le dimanche fondit d'abord en un seul souvenir la cène, la passion, la mort et la résurrection du Christ; il fut en réalité le premier pas dans la voie de la formation d'une année chrétienne; c'était la *pâque hebdomadaire*, si l'on peut dire. Ainsi la naissance du dimanche est antérieure à la semaine chrétienne et la semaine chrétienne antérieure à l'année chrétienne. Par une conséquence toute naturelle la pâque hebdomadaire devint la pâque annuelle, le jour *octave* devint jour *anniversaire*. La pâque se développa, s'agrandit en quelque sorte, s'annexa un temps de pénitence comme préparation, et, comme complément, un temps de joie, une longue fête de cinquante jours, jusqu'à la Pentecôte qui en est une dépendance; peu à peu l'année tout entière s'orienta vers la pâque; l'année ecclésiastique était créée. En même temps quelques anniversaires de martyrs commençaient à s'inscrire au nouveau calendrier. A partir de ce moment les conjectures font place aux textes positifs, et c'est cet état de choses que nous décrivent les écrivains africains.

Nous savons par eux que le culte et le calendrier juifs en Afrique sont définitivement abandonnés : *Nobis quibus sabbata extranea sunt et neomeniæ et feriæ a Deo aliquando dilectæ* [3], nous dit Tertullien, et ailleurs : *Per Jesum nunc quoque concussum est sabbatum* [4]. Saint Cyprien lui fait écho : le sacrifice ancien a cédé la place à un nouveau sacrifice [5]. Cependant le jour du sabbat conserve encore quelques-uns de ses privilèges pour certains fidèles qui prétendent que ce jour-là, comme le dimanche, on ne doit pas fléchir les genoux [6]. La pâque se célèbre au premier mois. Durant l'espace de cinquante jours on prie debout et toute pénitence est bannie : *Cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? Cur quinquaginta exinde diebus in omni exsultatione decurrimus? Cur... jejuniis parasceven dicamus* [7]? *Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem tere, pentecosten implere non poterunt* [8]. *Nos vero, sicut accepimus, solo die Dominico resurrectionis non ab isto tantum (genuflexione), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus. Tantumdem et spatio pentecostes quæ eadem exsultationis sollemnitate dispungimus. Cæterum omni die quis dubitet prosternere se Deo, vel prima saltem oratione qua lucem ingredimur* [9].

La nuit de pâque se passe en veilles et en prières. La passion répond au premier jour des azymes [10].

La fête de Noël ne paraît pas encore observée à cette époque. Un écrit, peut-être africain, à tout le moins italien, le livre de *Pascha computus*, du milieu du IIIe siècle, en est encore à croire que le Christ est né le 28 mars [11].

IV. FÊTES DES MARTYRS ET CULTE DES MORTS. — Les anniversaires de la mort des confesseurs et des martyrs, dont les fidèles prennent soigneusement date pour faire des services commémoratifs, ébauchent déjà le cycle des saints dans l'année liturgique. *Denique, et dies eorum (confessorum in carcere defunctorum)*, dit saint Cyprien, *quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus..., et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum quæ cito vobiscum, Domino protegente, celebrabimus* [12]... *Sacrificia pro eis (martyribus) semper, ut meministis, offerimus quotiens martyrum passiones et anniversaria commemoratione celebramus* [13]. Ils sont ensevelis sous l'autel, *sed et interim sub altare martyrum animæ placidum quiescunt* [14].

Les inscriptions anténicéennes nous fournissent une autre preuve du culte des martyrs. L'épitaphe suivante, qui contient un bel éloge des martyrs, provient de Sétif:

[SONS
MARTIRIB SANCTIS PROMISSA COLONICVS IN-
SOLVIT VOTA SVA LÆTVS CVM CONIVGE CARA
HIC SITVS EST IVSTVS HIC ATQVE DECVRIVS VNA
QVI BENE CONFESSI VICERVNT ARMA MALIGNA
PRÆMIA VICTORES CRISTI MERVERE CORONAM [15]

[1] Cf. Mansi, *Concilia*, t. I, col. 734, 864 sq., 900 sq. Ces documents sont aussi réunis dans *P. L.*, t. III, col. 1043 sq. — [2] Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, p. LXXXIII sq. — [3] Tertullien, *De idol.*, 14, *P. L.*, t. I, col. 759. — [4] Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 12, *P. L.*, t. II, col. 413. — [5] *Testim. adv. Jud.*, I, c. XVI, *P. L.*, t. IV, col. 714. — [6] Tertullien, *De orat.*, 23, *P. L.*, t. I, col. 1298. — [7] Tertullien, *De jejunio*, 14, *P. L.*, t. II, col. 1024. — [8] *De idol.*, c. XIV, *P. L.*, t. I, col. 759. — [9] Tertullien, *De orat.*, 23, *P. L.*, t. I, col. 1298. — [10] *Ad uxor*, II, 4, *P. L.*, t. I, col. 1407; *Adv. Jud.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 656. — [11] Dans les édit. de S. Cyprien, Hartel, *Corpus script. eccles. lat.*, t. III, p. 267. Saint Augustin reprochera aux donatistes de ne pas l'observer, *Serm.*, CCII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1033. — [12] *Epist.*, XXVIII, n. 2, *P. L.*, t. IV, col. 337. — [13] *Epist.*, XXXIV, n. 3, *loc. cit.*, col. 331. — [14] *Scorpiace*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 170. — [15] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1875, p. 171; 1876, pl. III, n. 1 (cf. p. 59); *Corp. inscript. latin.*, t. VIII, n. 8641; P. Allard, *Hist. des perséc.*, t. IV p. 430; dom Cabrol et dom Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2809.

Le monument des martyrs de Milève est justement célèbre parmi les épigraphistes.

TERTIV IDVS ☧ IVNIAS ΔEPOSI
TIO CRVORIS SANCTORVM MARTVRVM
QVI SVNT PASSI SVB PRÆSIDE FLORO IN CIV
ITATE MILETANA IN DIEBVS TVRIFI
CATIONIS INTER QVIBVS HIC INNOC
///E ET///CE IN PAC///

Dern. lig. : *inter quibus hic* (*cruor*) *innocentis Flece* (ou *Tecle*) *in pace* [1].

Citons encore les deux épitaphes de Cirta :

☧	☧
NOMI	NOMINA
NA MAR	MARTV
TVRVM	ROY·NIVALIS
NIVALIS	MATRONE
MATRONE	SALVI
SALVI NA	FORTVNATV
TALIS NONV IDVS	QVOT PROMISIT
NOVEMBRES [2]	FECIT [3]

On aime à choisir une place de sépulture auprès d'un martyr [4] (voir Ad sanctos, col. 488 sq.) ; leurs reliques sont précieusement gardées. On fait même des pèlerinages à leurs tombes et l'on y fait brûler des cierges et des flambeaux [5]. On leur dédie des *mensa,* sorte de tables de pierres sur lesquelles on fait aux pauvres des donations de pain ou d'autres mets.

MENSA M///
FELICISS///
GINIS·MARI///EF///
DEDICAVERVN///
ANVS ET CONSTAN///

Mensam[*artyrum* (?)] *feliciss*[*imorum*... *Mig*]*ginis, Mari*[*a*]*e f*[*ecerunt et*] *dedicaverun*[*t*...] *anus et Constan*-[*tia* ?] [6]. Voir Agapes.

Nous avons parlé du culte des martyrs avant celui des morts, parce que le premier se rattache à la question du cycle, mais en réalité le culte des morts lui est antérieur, et lui sert, en quelque sorte, d'introducteur. Ils restent, d'ailleurs, étroitement unis et la formule du *memento* des morts dans la plupart des liturgies en demeure la preuve. Tous les fidèles qui sont morts dans le Seigneur sont auprès de Dieu, dans le sein d'Abraham ; on reste en communion avec eux ; leurs corps sont embaumés et confiés à la sépulture ; cette charge incombe à certains chrétiens : *corpora medicata condimentis sepultura mausoleis et monumentis sequestrantur... corpora martyrum aut cæterorum si non sepeliantur, grande periculum imminet eis quibus incumbit hoc opus* [7]. On garde leur souvenir, leurs noms sont écrits auprès de Dieu, *adhibe sororum nostrarum exempla, quorum nomina penes Dominum* [8], belle formule qui va se répercuter d'âge en âge sur les diptyques, dans les oraisons, dans les inscriptions et dans les martyrologes. On emploie l'encens à leur sépulture, *nobis ad solatia sepulturæ usui sunt* (*thura*) [9] ; *scient sabæi pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari, quam diis fumigandis* [10].

On prie pour les morts, *pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium,* autres formules que nous retrouvons aussi à peu près littéralement dans la liturgie funéraire [11] ; on offre le sacrifice à l'anniversaire de la mort, *offert annuis diebus dormitionis ejus* [12]... *pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine ejus in Ecclesia frequentetur* [13]. *Pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis..., in oratione commemoras, offeres, et commendabis per sacerdotem et ascendet sacrificium tuum* [14]. *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus* [15]. Perpétue dans sa prison prie pour son frère Dinocrate mort : *Ut cognovi me statim dignam esse, et pro eo petere debere. Ut cœpi pro ipso orationem facere multum, et ingemiscere ad Dominum. Confidebam profuturam orationem meam labori ejus et orabam pro eo omnibus diebus... feci pro illo orationem die ac nocte gemens et lacrymans ut mihi donaretur* [16].

Ceux qui sont indignes sont privés de ces prières et leur nom même n'est pas prononcé dans la prière du prêtre à l'autel, *neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros noluit avocari* [17]. Il ne faut pas pleurer les morts qui meurent dans le Seigneur, ni prendre des vêtements noirs, car dans le ciel ils ont revêtu des ornements blancs, « ils vivent auprès de Dieu », *quos vivere apud Deum dicimus* [18]. En Afrique les morts étaient déposés dans des cimetières en plein air ou *areæ;* là même ils n'étaient pas en repos, car la fureur des païens venait parfois les troubler dans leur sommeil, *nec mortuis parcunt christianis, quin illos de requie sepulturæ, de asylo quodam mortis* [19]; *cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent : areæ non sint; areæ ipsorum non fuerunt* [20].

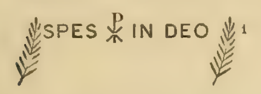
L'inscription suivante trouvée à Césarée de Mauritanie, et qui appartient à la seconde moitié du IIIe siècle, prouve l'existence d'une area ou cimetière, avec une *cella* ou lieu de réunion pour les frères et que le propriétaire a donnée à la « sainte Église ; » ce monument, brisé pendant les persécutions, fut restauré plus tard, comme l'indique la dernière ligne de l'inscription :

AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
[ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS
ECCLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMO-
[RIAM
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV
ECCLESIA FRATRVM HVNC RESTITVIT TITVLVM·
[M·A·I·SEVERIANI C·V· EX ING. ASTERI

Lig. 6 : *Ecclesia fratrum hunc restituit titulum marmoreum anno primo Severiani clarissimi viri Ex ingenio Asteri* [21]. Voir Agapes.

[1] Héron de Villefosse, *Rapport sur une mission archéol. en Algérie,* 1875 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1875, p. 163, 177 ; 1876, p. 59 sq. ; Willmans, dans *Corp. inscr. latin.,* t. VIII, n. 6700 ; Le Blant, dans le *Journal des savants,* mai 1882 ; *Actes des Martyrs,* p. 266 ; dans les *Lettres chrétiennes,* t. V, p. 255 ; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2816. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1875, pl. XII ; P. Allard, *Hist. des perséc.,* t. IV, p. 429 ; *Corp. inscr. latin.,* t. VIII, n. 5664 ; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2817. — [3] Dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2818. — [4] *Acta S. Maximiliani.* Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 4008. — [5] *Acta S. Cypriani,* n. 5. Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 3995, 3996 ; Cahier, *loc. cit.,* p. 328, 367. — [6] Gsell, dans le *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantiné,* t. XXVI, 1890-1891, p. 268, n. 318, et dans le *Bull. archéol. du comité des travaux histor.,* 1899, p. 457, note 3. — [7] Cyprien, *Epist.,* II, 3, *P. L.,* t. IV, col. 233. — [8] *Ad uxor.,* l. I, n. 4, *P. L.,* t. I, col. 1392. Sur la formule *quorum nomen Deus scit,* cf. l'article Actes des martyrs, col. 416, et Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule,* n. 563 ; *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* préface, p. 160. — [9] *De idol.,* c. XI, *P. L.,* t. I, col. 752. — [10] *Apologet.,* c. XLII, *P. L.,* t. I, col. 558. — [11] *De monogam.,* c. X, *P. L.,* t. II, col. 992. — [12] *Ibid.* — [13] Cyprien, *Epist.,* LXVI, n. 1, 2, *P. L.,* t. IV, col. 411. — [14] *De exhort. castit.,* c. XI, *P. L.,* t. II, col. 975. — [15] *De Cor.,* 3, *P. L.,* t. II, col. 99. — [16] *Acta,* n. VII. Cf. *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* n. 3962, 3963, 3964, 3978. — [17] Cypr. *Epist.,* LXVI, *loc. cit.* — [18] *De mortalit.,* c. XX, *P. L.,* t. IV, col. 618 ; cf. *Ep.,* LXVII, n. 5, *ibid.,* t. III, col. 1023 ; Commod., *Instr.,* l. II, n. 32 : *Filios non lugendos, Corpus script. eccles.,* Vindob., t. XV, p. 103. — [19] *Apol.,* c. XXXVII, *P. L.,* t. I, col. 524. — [20] *Ad Scapul.,* n. 3, *loc. cit.,* t. I, col. 779. — [21] L. Renier, *Insc. chrét. de l'Algérie,* n. 4025 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1864, p. 28 ; *Corpus inscript. latin.,* t. VIII, n. 9589 ; P. Allard, dans les *Lettres chrét.,* t. II, p. 73 ; et *Hist. des persécutions,* t. II, p. 87 ; dom Cabrol et dom Leclercq, *op. cit.,* t. I, n. 2808.

Sur la tombe des morts on met des inscriptions qui rappellent leur foi en Dieu et au Christ :



IN DEO VIVAS [2]

La suivante est sur une bague :



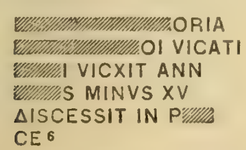
Arsite in Deo vivas. [3]

VIBAS IN DEO
GAVDE SEMPER [4]

Une autre est la touchante prière d'une mère :

MI·FILI·MATER·ROGAT·VT·ME
AD·TE·RECIPIAS·[P·Q] (?) [5]

L'*IN PACE* revient naturellement ici comme dans les plus anciens monuments de l'épigraphie chrétienne, sous des formes diverses :



VENANANTI
VS·IN·PACE
Venantius in pace [7].

On en retrouvera plusieurs autres exemples dans la dissertation *De titulis Carthaginiensibus* par dom Pitra et De Rossi [8]. Comme le fait remarquer ce dernier, l'*in pace,* qui, à Rome et presque partout, a le sens de *in pace* (*obiit*), a en Afrique le sens de *in pace* (*vixit*). On trouve du reste assez fréquemment dans cette province la formule entière IN PACE VIXIT, qui est au contraire très rare à Rome [9]. Mais la plupart des inscriptions dont il est question dans la dissertation citée appartiennent au IVe siècle ou à l'époque postérieure et nous en parlerons à propos de la liturgie post-nicéenne, cf. fig. 106.

Nous citerons cependant la suivante qui est d'un grand intérêt et dont le formulaire remonte certainement au IIIe siècle. Son origine africaine ne fait pas de doute, après les ingénieuses restaurations de De Rossi, encore qu'elle ait été trouvée à Rome.

MAGVSPVER INNOCENS
ESSEIAMINTER INNOCENTISCOEPISTI
QVAMSTAVILESTIVIHAECVITAEST
QVAMTELETVMEXCIPETMATERECLESIADEOC
MVNDOREVERTENTEM · COMPREMATVRPECTO-[RVM
GEMITVS·STRVATVRFLETVSOCVLORVM

Magus puer innocens esse jam inter innocentis (sic) *cœpisti quam stavilestivi* (*ista vile tibi?*) *hæc vita est. Quam te letum excipet Mater ecclesia de hoc mundo revertentem. Comprematur pectorum gemitus. Struatur fletus oculorum* [10].

Les formules sont tirées de saint Cyprien chez qui on lit : *quam vos læta excipit mater ecclesia de prælio revertentes, De lapsis,* c. II, et encore : *comprimatur pectorum gemitus, struatur fletus oculorum. Ibid.,* c. XVI. L'inscription permet du reste de corriger les



106. — L'*in pace* sur une tombe africaine.
D'après Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. IV, p. 501.

manuscrits qui portaient : *statuatur,* lequel n'avait pas de sens. La phrase *Quam te letum excipet,* etc., est restée dans le formulaire funéraire et nous en avons déjà cité un autre exemple [11].

V. DIMANCHE; SEMAINE CHRÉTIENNE; STATIONS. — Chaque dimanche, il faut le redire, est une fête : *Nam ethnicis semel annuus dies, quisque festus est : tibi octavus quisque dies* [12]. Jeûner ce jour-là, ou adorer à genoux est considéré comme défendu [13]; c'est le jour du Seigneur, *Dominicus dies* [14]. Il y a réunion de nuit, vigile et célébration de l'eucharistie [15].

La semaine chrétienne, en dehors du dimanche, auquel elle doit sa naissance, est consacrée par deux jours, le mercredi et le vendredi, jours de jeûne et de pénitence, jours de prière, appelés jours de *station.* On ne les considère cependant pas comme d'origine apostolique, et quelques chrétiens moins fervents voudraient s'en débarrasser ou même les faire passer pour des rigueurs purement montanistes, sans racines dans la tradition; dans tous les cas ils ne voudraient pas prolonger le jeûne au delà de none (3 heures de l'après-midi). Ce qui paraît très vraisemblable, comme nous l'avons dit, c'est que l'institution liturgique de ces deux jours est postérieure au dimanche; la station du vendredi est un souvenir de la passion et probablement un dédoublement de la pâque dominicale qui enferme primitivement l'idée de la passion et de la résurrection. Quant au mercredi, on n'en voit pas trop l'origine; à moins qu'il n'y faille y chercher une autre allusion à la passion, la trahison de Judas; peut être sa situation au centre de la semaine, lui a-t-elle seule valu son privilège. Ces stations sont déjà indiquées dans la *Didaché* et les documents anciens. Tertullien y insiste :

[1] *Corpus inscript. latin.,* t. VIII, n. 5265. Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 2819. — [2] Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. IV : *De titulis Carthagin.,* p. 499; *Corpus inscript. lat.,* t. VIII, n. 10475 [8]; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2821 et 2824. — [3] Waille et P. Gauckler, *Inscriptions inédites de Cherchel,* dans la *Revue archéol.,* 1891, IIIe série, t. XVII, p. 146, n. 13; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 4353. — [4] *Corpus inscript. lat.,* t. VIII, n. 10550; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2822. — [5] Lenormant, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéol.,* t. IV, p. 125, note ; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2812. Pour les lettres P. Q., et le christianisme de l'inscription, cf. Mérimée, *Voyage dans le midi de la France,* p. 292. — [6] *Corpus inscript. latin.,* t. VIII, n. 9821; dom Cabrol et dom Leclercq, *loc. cit.,* n. 2814. — [7] Waille et P. Gauckler, *Inscript. inéd. de Cherchel,* dans la *Revue archéol.,* t. XVII, 1891, p. 134, n. 70. — [8] Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. IV, p. 501. — [9] *De titulis Carthagin.,* p. 511, 512, dans *Spicil. Solesm.,* t. IV. — [10] *Ibid.,* p. 535, 536. Cette inscription a été donnée aussi par Guasco, *Inscr. num.,* t. III, p. 138; Adami, *Del culto dovuto ai santi martiri,* p. 111; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* t. I, p. 93. — [11] Cf. ACCLAMATIONS, col. 253. — [12] Tertullien, *De idol.,* 14, *P. L.,* t. I, col. 759. — [13] Id., *De cor.,* 3, *P. L.,* t. II, col. 99. — [14] *Ibid.,* 3 et 11, *loc. cit.,* col. 99 et 112. — [15] *Ad uxor.,* l. II n. 4, *P. L.,* t. I, col. 1407.

Stationes nostras ut indignas, quasdam vero in serum constitutas, novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio abeundum esse dicentes, et non ultro nonam detinendum, de suo scilicet more[1]. D'autres, au contraire, par une rigueur malentendue, croient devoir ce jour-là s'abstenir de recevoir le corps du Christ. Tertullien s'en indigne à bon droit. *Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit? an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris?* Du reste il y a moyen de tout concilier, et, si l'on craint que la communion ne rompe le jeûne, on pourra réserver l'eucharistie jusqu'à l'heure où il est terminé : *accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii*[2]. Ces jours-là on prie toujours à genoux, *jejuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu, et reliquo humilitatis more celebranda est*[3]. On observe les stations et les autres jeûnes avec plus de rigueur, quand il y a menace de persécution[4].

Cette organisation liturgique paraît bien rudimentaire : la passion, la fête de pâque et sa préparation, le cinquantenaire sacré, les dimanches, les jours de station sur semaine, quelques anniversaires de martyrs et des défunts de la famille, et c'est tout. Mais cette pénurie n'est qu'apparente; jamais peut-être la vie de prière n'a été plus intense. Les fidèles se considèrent comme obligés de prier sans cesse : *Nulla hora excipitur christianis quominus frequenter ac semper Deus debeat adorari... instemus per totum diem precibus et oremus... nec noctibus ab oratione cessemus*[5].

VI. Heures de prière. — Quelques heures dans la journée sont cependant déjà consacrées d'une façon plus spéciale à la prière, celles de tierce, de sexte et de none[6], heures *apostoliques*, déjà assignées à la prière chez les juifs[7]. Elles sont marquées du sceau de la Trinité[8].

De plus, on priera le matin et le soir, quand la lumière paraît, et quand elle se retire, *ingressu lucis et noctis*[9]. Le matin est aussi l'heure de la résurrection que l'on célèbre par la prière[10]. Il convient encore aux fidèles de prier avant le repas et avant le bain[11].

Ces heures canoniales n'ont encore qu'un caractère privé. Comme prière publique on ne connaît que la vigile de nuit, et les prières qui accompagnent l'eucharistie et l'agape.

La prière a dès lors un caractère très catholique, universel; il ne faut pas prier seulement pour soi, il faut prier pour tout le peuple : *unusquisque oret Deum non pro se tantum sed pro omnibus fratribus... oratione communi et concordi prece orantes pro omnibus*[12]*... Publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus*[13]. On fait dans ses prières mention des frères, des amis, de son évêque : *Memores mei sitis,* dit saint Cyprien aux fidèles, *ut inter magnas atque divinas cogitationes vestras nos quoque animo ac mente volvatis, simque in precibus et orationibus vestris*[14]. Voyez § x.

VII. Assemblée chrétienne. — Nous trouvons dans les textes africains d'assez nombreux détails sur l'assemblée chrétienne. Elle se tient vers le milieu de la nuit, avant l'aurore; on l'appelle *cœtus antelucanus*[15], *convocatio nocturna.* Lactance l'appelle *pervigilia,* et la compare à la fin du monde[16]. Ce sont les diacres qui convoquent, indiquent le jour et l'heure; réunions furtives, car la femme chrétienne, mariée à un époux païen, sera obligée d'avoir recours à des ruses pour ne pas éveiller les soupçons de son mari[17]. On cherche à se cacher, à éviter les yeux des païens. Cependant ceux-ci veillent et ils arrivent à découvrir l'heure et le lieu des réunions et assiègent les fidèles, *scitis et dies conventuum nostrorum, itaque et obsidemur et opprimamur et in ipsis arcanis congregationibus detinemur*[18]. Ils se figurent que les chrétiens ne se cachent dans ces réunions que pour commettre des crimes infâmes, l'homicide, l'adultère, l'inceste. Minucius Félix, dont l'ouvrage est, on peut le dire, en partie africain, puisque quelques-uns de ses interlocuteurs au moins appartiennent à cette province, nous en donne le témoignage[19].

En réalité ces réunions ont pour objet la lecture de la Bible, le chant des psaumes; on y écoute l'allocution du président, on y fait la prière, probablement celle dans laquelle les fidèles exposent leurs requêtes, les oraisons litaniques, *prout scripturæ leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur,* et dans ce texte si précis et si détaillé Tertullien nous donne la description exacte de la vigile en dehors du sacrifice eucharistique dont il parlera plus loin[20]. Ailleurs il ajoute quelques traits à cette description : *Coimus in cœtum et ad congregationem ut ad Deum quasi manufacta, precationibus ambiamus... Oramus pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu sæculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid præsentium temporum qualitas aut præmovere cogit, aut recognoscere.* Ainsi déjà on ne se contente pas de lire les Écritures à la suite, on choisit les passages selon les temps et les circonstances. On fait des exhortations, on juge les délits et l'on punit les coupables s'il en est besoin, on les sépare de la communion des fidèles : *Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere... si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.*

L'assemblée est présidée par les anciens : *Præsident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti.* On fait une collecte mensuelle pour la caisse commune : *Modicum unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit et si modo velit et si modo possit, adponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert.* Les fonds de cette caisse, *arca,* servent à nourrir les pauvres, à les ensevelir, à secourir les orphelins et les jeunes filles dans le besoin, à soutenir les naufragés, ceux qui travaillent dans les mines, *in metallis,* condamnés pour la foi chrétienne à ce dur labeur, ou relégués dans les îles ou dans les prisons. La réunion se termine par une agape comme nous le dirons tout à l'heure[21]. On lit dans cette assemblée les lettres des frères, ou des évêques[22]. Ailleurs, cet étonnant esprit, qui semble avoir eu des clartés sur tout, relève le côté esthétique de ces réunions, un aspect qu'il a peut-être été le seul à entrevoir à son époque. Pour le chrétien ces assemblées remplacent les émotions du cirque et du théâtre, elles sont une compensation, *spectacula christianorum sancta, perpetua, gratuita : in his tibi ludos circenses interpretare, cursus sæculi intuere, tempora labentia, spatia dinumera, metas consummationis expecta, societates ecclesiarum*

[1] *De jejunio,* 2, 10, 13, *P. L.,* t. II, col. 1007, 1016, 1023. — [2] *De orat.,* 19, *P. L.,* t. I, col. 1287. — [3] *De orat.,* 13 et 23, *P. L.,* t. I, col. 1271, 1299. — [4] *De fuga,* 1, *P. L.,* t. II, col. 124-125. — [5] Cyprien, *De orat. dom.,* c. XXXVI, *P. L.,* t. IV, col. 562. — [6] Tertullien, *De jejunio,* c. X, *P. L.,* t. II, col. 1017. — [7] Tertullien, *De oratione,* c. XXV, *P. L.,* t. I, col. 1300. — [8] Cypr., *De orat. dom.,* c. XXXIV, *P. L.,* t. IV, col. 559. — [9] Tertullien, *De orat.,* c. XXV, *P. L.,* t. I, col. 1301. — [10] *De orat. domin.,* c. XXXV, *ibid.,* col. 560. — [11] Tertullien, *De orat.,* XXV, *ibid.,* col. 1301. — [12] Cyprien, *Epist.,* VII, n. 3, 7, 8, *P. L.,* t. IV, col. 250 sq. — [13] *De orat. dom.,* c. VIII, *P. L.,* t. IV, col. 541. — [14] *Epist.,* XV, 4, *ibid.,* col. 274; cf. col. 344 sq., 402. — [15] Tertullien, *Apolog.,* 2, *P. L.,* t. I, col. 321; *De cor.,* 3, *P. L.,* t. II, col. 99. — [16] *Ad uxor.,* 2, 4, *P. L.,* t. I, col. 1407. Cf. Lactance, *Instit.,* 7, 19, *P. L.,* t. VI, col. 797. — [17] *Ibid.* — [18] *Ad nationes,* I, 7, *P. L.,* t. I, col. 639. — [19] *Octavius,* c. IX, *P. L.,* t. III, col. 271. — [20] *De anima,* c. IX, *P. L.,* t. II, col. 701. — [21] Tertullien *Apolog.,* c. XXXIX, *P. L.,* t. I, col. 532. — [22] Cypr., *Epist.,* XLII, 2, *P. L.,* t. III, col. 727.

defende, ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmam gloriare. Si scenicæ doctrinæ delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum; nec fabulæ, sed veritates; nec strophæ, sed simplicitates [1]

Les livres lus à l'assemblée, Ancien ou Nouveau Testament appelés *Codices sacri,* peut-être *libri deifici,* sont sous la garde des évêques et des prêtres. Il en est question plusieurs fois dans des actes très authentiques de martyrs africains, car dans la persécution de Dioclétien on ordonna aux évêques et aux prêtres de les livrer, parfois sous peine de mort. Ainsi dans les actes de saint Félix de Tubiaca (*edictum propositum est... principibus et magistratibus*) *ut libros deificos peterent de manu episcorum et presbyterorum... Magnilianus curator dixit : Libros deificos habetis? Aper dixit : Habemus. Magnilianus curator dixit : Date illos igni aduri. Tunc Aper : Episcopus noster apud se illos habet* [2]. Il n'est pas question, explicitement au moins, d'autres livres liturgiques.

VIII. L'AGAPE. — L'agape qui termine parfois la réunion indique par son nom même ce qu'elle est, *id vocatur, quod dilectio penes græcos est.* C'est un festin offert aux frères pauvres par les plus riches de la communauté. Une douce gaieté y est de mise, mais tout désordre en est banni; elle commence par la prière, *editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis est utile.* A la fin du repas on invite ceux qui en sont capables à chanter quelque pièce empruntée aux Écritures saintes, ou bien quelque cantique composé pour la circonstance *ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest provocatur in medium Deo canere, hinc probatur quomodo biberit.* La réunion se termine par la prière [3]. Cette agape se célèbre même parfois en prison, par les soins de l'Église, pour la consolation des martyrs qui y sont détenus [4]. C'est ce qui eut lieu pour les saintes Perpétue et Félicité et leurs compagnons ; le *repas libre* qui était le dernier repas des condamnés, devint une agape, *pridie quoque cum illa cœna ultima, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non cœnam liberam, sed agapen, cœnarent* [5] Plus tard, le même Tertullien qui nous a tracé de l'agape cette peinture idyllique nous parle des désordres qu'elle entraînait, portrait exagéré sans doute, car il est à ce moment montaniste, mais dont bien des traits doivent être vrais, car nous retrouvons les mêmes plaintes chez d'autres écrivains du même temps [6].

Saint Cyprien ne nous parle de l'agape qu'une fois, si nous nous trompons, ce qui tendrait à prouver que déjà l'Église, par suite de ces excès mêmes, ne favorisait pas la fréquence de ces festins; bientôt du reste elle les abolira complètement [7].

Les distributions aux pauvres sur les *mensæ martyrum* se rattachent peut-être aussi par un lien plus ou moins étroit à l'agape. Voir au § IV, *Culte des martyrs,* et l'article AGAPES.

IX. EUCHARISTIE ET MESSE. — La réunion eucharistique a une tout autre importance. Elle a lieu aussi avant l'aurore, *antelucanis cætibus* [8]. Notons que d'après les expressions de Tertullien elle ne semble pas faire un tout indivisible avec cette partie de la messe que nous appelons aujourd'hui l'avant-messe ou messe des catéchumènes, ce qui favorise l'hypothèse présentée ailleurs de la séparation de ces deux parties, et sur laquelle nous reviendrons [9]. Les catéchumènes n'assistent pas au sacrifice et Tertullien blâme les hérétiques qui ne gardent pas ces règles, *quis* (*apud eos*) *catechumenus, quis fidelis incertus est; pariter adeunt, pariter orant, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras jactabunt* [10].

Le sacrement de l'eucharistie est accompli sous la forme du pain et du vin, avec les paroles prononcées par le Christ lui-même : *Corpus Christi in pane censetur hoc est corpus meum* [11]; *sic enim Deus in evangelio quoque vestro* (celui de Marcion) *revelavit, panem corpus suum appellans ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram panis dedisse* [12]; *acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus... cur autem panem corpus suum appellat* [13]?

Du temps de saint Cyprien certains évêques, oubliant les traditions apostoliques, croyaient pouvoir faire le sacrifice avec de l'eau au lieu du vin. L'évêque de Carthage proteste vivement contre cet abus; il écrit aux évêques pour leur rappeler les prescriptions antiques. *Quamquam sciam,* dit-il, *episcopos plurimos, ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione propositos, evangelicæ veritatis ac dominicæ traditionis tenere rationem, nec ab eo quod christus magister et præcepit et gessit humana et novella institutione decedere; tamen quoniam quidam vel ignoranter vel simpliciter, in calice dominico sanctificando et plebi ministrando non hoc faciunt quod Jesus Christus Dominus et Deus noster, sacrificii hujus auctor et doctor fecit et docuit, religiosum pariter ac necessarium duxi has ad vos litteras facere; ut si qui in isto errore adhuc tenetur, veritatis luce perspecta, ad radicem atque originem traditionis dominicam revertatur* [14]... *admonitos autem nos scias ut in calice offerendo dominica traditio servetur neque aliud fiat a nobis quam quod Dominus prior fecit ut calix qui in commemorationem ejus offertur, mistus vino offerratur. Nam cum dicat Christus : ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum* [15]. Il faut, comme le grand-prêtre Melchisédech, qui a préfiguré le sacrifice du Christ, offrir le pain et le vin; l'eau est pour le baptême, mais non pour le sacrifice [16]. On a vu non sans raison une allusion à la préface dans ces mots de Tertullien : *Benedici Deum omni loco ac tempore condecet... cum illa angelorum circumstantia non cessant dicere sanctus, sanctus, sanctus* [17]. Saint Cyprien, comme nous le verrons plus loin, nous cite le dialogue de la préface.

Ajoutons aux textes que nous venons de donner et qui sont à rapprocher des expressions mêmes du canon romain un certain nombre d'autres passages précieux pour l'histoire de ce canon. Cyprien revient en un autre endroit sur l'allusion à Melchisédech : *Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus qui sacrificium Deo Patri obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum* [18]. Tertullien y avait déjà fait allusion [19]. Saint Cyprien nous dit encore que l'on fait mention de la passion et de la résurrection, *passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus* [20]. *Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus* [21]. On peut sans trop de témérité rapprocher

[1] *De spect.*, c. XXIX, *P. L.*, t. I, col. 735. — [2] Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 4013, 4014, 4015, 4018, et aussi n. 3937, 3944, 3949, 3955. — [3] Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 539. — [4] *Ad Martyr.*, 2, *P. L.*, t. I, col. 696. — [5] Edit. Ruinart, n. XVII. Cf. dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 3985. — [6] *De jejunio,* c. XVII, *P. L.*, t. II, col. 1029. — [7] Cyprien, *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. IV, col. 762 sq. — [8] Tertullien, *De cor.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99. Cf. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 16, *P. L.*, l. IV, col. 393. — [9] Cf. *Les origines de la messe et le canon romain,* dans la *Revue du clergé français,* 15 août et 1er sept. 1900, p. 573 sq. — [10] *De præscr.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 68. — [11] *De orat.*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 1263. — [12] *Adv. Marcion.*, l. III, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 376. — [13] *Ibid.*, l. IV, c. XL, *loc. cit.*, col. 492. — [14] Cyprien, *Epist.*, LXIII, 1, *P. L.*, t. IV, col. 384. — [15] *Ibid.*, n. 2, *loc. cit.*, col. 385. — [16] *Ibid.*, n. 5, 6, 7, 8, *loc. cit.*, col. 389. — [17] *De orat.*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1258. — [18] *Epist.*, LXIII, n. 4, *P. L.*, t. IV, col. 387; cf. col. 339. — [19] *Adv. Jud.*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 640. — [20] *Epist.*, LXIII, n. 17, *loc. cit.*, col. 398. — [21] *Ibid.*, n. 16, *loc. cit.*, col. 398.

ces textes de l'anamnèse du canon romain : *unde et memores... tam beatæ passionis, necnon et ab inferis ressurrectionis... munera quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.* Probst retrouve dans ces paroles : *preces in conspectu ejus*, un souvenir de celles-ci : *in conspectu divinæ majestatis ejus.* Enfin *oramus et petimus, ut precem pro omnium salute faciamus*, sont à rapprocher de *pro nostra omniumque salute* [1].

Il y a certainement un autre rapprochement à faire entre le prologue romain du *Pater* à la messe : *Oremus. Præceptis salutaribus moniti*, etc., et les textes africains qui nous parlent de cette prière comme de la *legitima oratio* [2], qui nous disent avec Tertullien *: Memoria præceptorum viam orationibus sternunt* [3] et surtout avec saint Cyprien en termes presque identiques : *Qui* (*Dominus*) *inter cætera salutaria sua monita et præcepta divina quibus populo suo consulit ad salutem etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur monuit et instruxit* [4].

Tertullien nous avait donné les paroles de la consécration du pain; saint Cyprien à propos de la discussion sur les éléments du sacrifice nous cite les paroles de la consécration du vin : *Calicem sub die passionis accipiens* (*Christus*) *benedixit et dedit discipulis suis dicens: Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Qua in parte invenimus calicem mistum fuisse quem Dominus obtulit et vinum fuisse quod sanguinem dixit.* Ainsi le sang du Christ n'est pas offert si le vin manque [5]. Et l'apôtre ajoute : *Quotiescumque biberimus in commemorationem Domini hoc faciamus quod fecit et Dominus.* Offrir de l'eau seule dans le calice est donc contraire à la discipline évangélique et apostolique [6].

Cependant on mêle de l'eau au vin dans le calice pour la consécration, et cette eau représente les fidèles qui s'unissent ainsi au sacrifice du Christ [7]. On possède des calices sur lesquels est gravée l'image du Pasteur [8].

On reçoit l'eucharistie sous les deux espèces, c'est le diacre qui offre le calice aux assistants; mais le Christ est tout entier sous l'espèce du pain; on recevait l'eucharistie dans ses mains, on la recevait seulement de la main de ceux qui présidaient, et on l'emportait dans sa maison. On ne l'emportait que sous l'espèce du pain [9]. Saint Cyprien raconte le fait d'une femme qui avait reçu le corps du Seigneur avec des mains impures; elle l'emporta chez elle dans un coffret, mais, quand elle voulut manger le saint du Seigneur, elle ne trouva plus que des cendres [10]. Cette nourriture divine se prend à jeun; « que pensera le mari païen d'une femme chrétienne, dit Tertullien, en la voyant prendre secrètement cette nourriture avant toute autre [11] ? » On reçoit cette eucharistie avec crainte et révérence; laisser tomber à terre quelques parcelles du pain, ou quelques gouttes du calice, est considéré comme un malheur [12]. On la reçoit chaque jour, surtout quand la persécution menace : *Gravior nunc et ferocior pugna imminet ad quam... parare se debeant milites Christi, considerantes idcirco se cottidie calicem sanguinis bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere* [13] *; sacerdotes qui sacrificia Dei cottidie celebramus, hostias Deo et victimas præparemus* [14]. Une faute grave nous prive de cette communion au corps du Christ, *qui in Christo sumus et eucharistiam cottidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a cælesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur* [15].

C'est le lieu de parler du baiser de paix qui dans la messe africaine est rattaché au *Pater.* Il est appelé le *signaculum orationis*, et l'on sait que le terme *oratio* désigne par excellence le *Pater, signaculum pacis quod est signaculum orationis* [16]. Quelques-uns étaient d'avis de le supprimer les jours de jeûne, mais Tertullien s'élève avec vivacité contre cette pratique. Le baiser de paix n'est cependant pas employé exclusivement à la messe, et ceci est un point important à noter, car il nous semble qu'on a généralement attaché à cette cérémonie une importance beaucoup trop grande comme caractéristique de la messe. En réalité, Tertullien nous dit qu'il n'y a pas de prière complète sans ce rite, pas d'office, pas de sacrifice sans la paix [17]; tout au plus faut-il le retrancher le jour de pâque (vendredi saint), qui est un jeûne public [18]. Comment un mari païen souffrira-t-il que sa femme chrétienne donne le baiser à un frère [19] ? Saint Cyprien semble parler aussi du baiser de paix que l'on donne au baptême [20].

Nous avons remarqué ailleurs que Tertullien, quand il reproche aux hérétiques de n'observer aucune règle pour le sacrifice et de laisser approcher même les païens, s'exprime en des termes qui semblent une allusion aux paroles du diacre *sancta sanctis : etiam ethnici*, dit-il, *si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas licet non veras jactabunt* [21].

Il y a renvoi du peuple à la fin de la messe *Dimissus a dominica... post transacta solemnia dimissa plebe* [22].

Ce n'est pas sans raison que l'on a essayé de tirer de la vision de sainte Perpétue quelques traits qui paraissent bien s'appliquer à la messe; on entend retentir le chant : *Agios, agios, agios, sine cessatione.* Au milieu de l'assemblée est assis un vieillard aux cheveux blancs comme la neige, qui préside; à droite et à gauche sont vingt-quatre vieillards qui lui font cortège. Perpétue et ses compagnons se tiennent debout et se donnent la paix, et sainte Perpétue répond : *Deo gratias.* Elle reçoit les mains jointes la nourriture que lui présente le Pasteur, et tous répondent *Amen* [23]. Tertullien nous dit aussi que l'on répond *Amen* en recevant la communion [24].

X. Litanie. — Il est une autre prière récitée d'ordinaire à la messe, et qui est d'une grande importance, car on la retrouve avec des modifications purement accidentelles dans la plupart des liturgies; c'est la *litanie*, une des formules liturgiques les plus antiques. Voir Litanie. Elle est une sorte de *nucleus* autour duquel se sont développées bien des prières. On y prie pour l'église, pour l'évêque, pour les prêtres et les autres ordres; on peut dire que c'est la prière universelle. Nous la voyons se transmettre et se transformer d'âge en âge jusqu'à nos jours. Un texte important de Tertullien nous permet de nous la représenter à peu près dans sa forme primitive : *Vetus quidem oratio et ab*

[1] Probst, *Liturgie der drei ersten christ. Jahr.*, p. 227 ; Cyprien, *De or. dom.*, c. XVII, *P. L.*, t. IV, col. 548. — [2] Mone, *Die afrikanische Messe, lateinische u. griechische Messe*, p. 80. — [3] *De oratione*, c. X; Mone, *loc. cit.*, p. 82. — [4] *De orat. dominica*, c. II, *P. L.*, t. IV, col. 537. — [5] *Epist.*, LXIII, 9, 10, 11, *loc. cit.*, col. 392 sq. — [6] *Ibid.*, et sq. — [7] *Ibid.*, n. 13, *loc. cit.*, col. 395 sq. — [8] *De pudicitia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 1053. — [9] Tert., *De cor.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99; *De idol.*, 7; Cyprien, *De lapsis*, 2, 9, 15, 16, 25; cf. *Epist.*, LVI, 9, *P. L.*, t. IV, col. 367; *De bono patientiæ*, c. XIV. — [10] *De lapsis*, 26, *P. L.*, t. IV, col. 501. — [11] *Ad uxor.*, II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1408. — [12] *De cor.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99; *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. XCIV, *P. L.*, t. IV, col. 804. — [13] Cyprien, *Epist.*, LVI, 1, *loc. cit.*, col. 359 sq. — [14] *Epist.*, LIV, 3, *P. L.*, t. III, col. 884. — [15] S. Cyprien, *De orat. domin.*, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 549. — [16] Tertullien, *De oratione*, 10, 14 et 18, *P. L.*, t. I, col. 1281. Cf. Mone, *loc. cit.*, p. 81. — [17] *Ibid.*, col. 1282. — [18] *Ibid.*, col. 1284. — [19] *Ad uxor.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1407. — [20] Cyprien, *Epist.*, LIX, 4, *P. L.*, t. III, col. 1052 sq. — [21] *De præscr.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 68. — [22] *De anima*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 701. — [23] Cf. *The passion of S. Perpetua*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1891, n. 4 et 12, p. 68 et 80. — [24] *De spect.*, c. XXV, *P. L.*, t. I, col. 732.

ignibus, et a bestiis et ab inedia liberabat et tamen non a Christo acceperat formam... quanto amplius oratur oratio christianorum... non esurientibus rusticorum prandium transfert... sed patientes, et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam... sed et retro oratio plagas irrogabat... nunc vero oratio justitiæ omnem iram Dei avertit, pro inimicis excubat, pro persequentibus supplicat... nihil novit nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere vocare, debiles reformare, ægros remediare, dæmoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere. Eadem diluit delicta, tentationes repellit, persecutiones exstinguit, pusillanimes consolatur, magnanimos oblectat, peregrinantes deducit, fluctus mitigat, latrones obstupefacit, alit pauperes, regit divites, lapsos erigit, cadentes suspendit, stantes continet [1].

On peut accorder que la prière pour les césars, qui n'est mentionnée ici qu'implicitement, *pro inimicis, pro persequentibus,* faisait aussi partie de la prière litanique; il en est du reste question plusieurs fois dans Tertullien. *Nos enim pro salute imperatorum invocamus Deum verum, Deum vivum. Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quæcumque hominis et Cæsaris vota sunt* [2]. *Sed etiam nominatim atque manifeste : Orate, inquit, pro regibus et pro principibus, ut omnia tranquilla sint vobis* [3]. Voici d'un autre côté la réponse de saint Cyprien dans ses Actes proconsulaires : *nullos alios deos novi nisi unum et verum Deum, qui fecit cælum et terram, mare et quæ sunt in eis omnia. Huic Deo nos christiani deservimus; hunc deprecamur, diebus ac noctibus, pro nobis et pro omnibus hominibus et pro incolumitate ipsorum imperatorum* [4].

Rien ne nous serait plus facile que de faire ici des rapprochements avec d'autres liturgies. Nous nous bornons à deux liturgies latines dont l'origine est fort ancienne. Quant à la liturgie romaine, la prière litanique du vendredi saint et celle du samedi sont trop connues pour qu'il soit utile de les citer ici.

Tertullien [5].	Liturgie mozarabe à la messe. *Oraisons d'offertoire.*	Liturgie ambrosienne à la messe. Oraison sur les *oblata.*
Oratio... pro inimicis excubat, pro persequentibus supplicat... nihil novit nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere vocare, debiles reformare, ægros remediare, dæmoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere...	*Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus* [6]... *Omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus...*	Oraison pour le prêtre. Oraison pour l'Église. Oraison pour tous les fidèles vivants et morts. Les missels manuscrits et imprimés avant saint Charles mettent ici plusieurs oraisons *ad beneplacitum :*
Eadem pusillanimes consolatur, ...peregrinantes deducit... alit pauperes, regit divites, lapsos erigit, cadentes suspendit...	*Quia tu es vita vivorum, sanitas infirmorum, ac requies omnium fidelium defunctorum in æterna sæcula sæculorum.*	*Pro inimicis. Pro familiaribus. Pro tribulatione. De. Pro infirmo. Pro iter agentibus,* etc.

Il faut remarquer ici que la liturgie ambrosienne emploie après ces oraisons l'oraison romaine : *Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem,* etc. Elle en fait en somme une oraison *super nomina.* Or ceci est important. Ce n'est pas le lieu de s'étendre sur ce sujet, mais nous trouvons dans les liturgies plusieurs variantes de l'oraison *Suscipe sancta Trinitas* avec l'énumération des noms, comme une véritable oraison *super nomina.* La messe romaine aurait donc encore *actuellement,* dans cette oraison, abrégée et arrangée, un vestige de l'oraison *super nomina.* De ce fait donc, une des grandes divergences que l'on a remarquées entre la liturgie romaine et les liturgies latines disparaîtrait, et serait confirmée du même coup l'hypothèse ingénieuse et hardie qui a ramené les *memento* du centre du canon à l'offertoire [7].

Quant à la place qu'occupent les litanies dans la liturgie d'Afrique, Probst prétend, un peu hâtivement selon nous, qu'elles étaient récitées entre le trisagion et la consécration ou l'épiclèse, c'est-à-dire à peu près à la place où se trouvent aujourd'hui au canon romain le *memento* des vivants et celui des morts, qui ne sont au fond que des prières litaniques [8]. Dans les textes de Tertullien cités ci-dessus (§ VIII, *Assemblée chrétienne*), *Oramus pro imperatoribus,* etc., et *prout Scripturæ leguntur,* etc., la litanie semble au contraire accompagner la lecture de l'Écriture et faire partie de la vigile, plutôt que de la cène proprement dite.

XI. Baptême. — Plus nombreux encore sont les renseignements que nous avons sur le baptême africain. Cette question sera traitée avec tous ses développements à l'article Baptême. Notons simplement quelques particularités. On s'y prépare en apprenant les éléments de la foi chrétienne, par des prières plus fréquentes, des oraisons à genoux, des veilles, des jeûnes, par la confession de ses péchés; celui qui demande le baptême doit renoncer au monde et au démon; d'après les différents passages de Tertullien et de Cyprien où il en est question, on peut reconstituer à peu près sûrement la formule en ces termes : *Abrenuntio diabolo, et pompæ, et angelis ejus et sæculo* [9]. Le baptême peut être donné aux enfants, et dans ce cas les parrains répondent pour eux. Tertullien est peu favorable à ce baptême, mais saint Cyprien au contraire ne veut pas que les enfants soient frustrés de cette grâce [10]. Toute eau peut servir à baptiser : *ideoque nulla distinctio est, mari quis aut stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quidquam refert inter eos quos Joannis in Jordane et quos Petrus in Tiberi tinxit* [11]. C'est dans l'eau que nous renaissons à l'image du Christ, notre maître, le poisson, ΙΧΘΥΣ : *nos discipuli secundum* ΙΧΘΥΝ *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur* [12] (fig. 107 et 108). Ce baptême est appelé couramment le baptême *in nomine Christi* [13], mais la formule est celle employée par le Christ même : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* [14]. Il faut donner du reste cette description précise du rite : *ut a baptismate ingrediar, aquam adituri,*

[1] *De orat.*, 29, *P. L.*, t. I, col. 1303. A rapprocher de la description des litanies dans saint Cyprien (voir l'essai de restitution dans Probst, *loc. cit.*, p. 222, 223), et des deux textes de Tertullien sur les prières dans l'assemblée, plus haut, col. 600. — [2] *Apolog.*, c. XXX, *P. L.*, t. I, col. 504. — [3] *Ibid.*, c. XXXI; cf. *Ad Scapul.*, 1, 2, *loc. cit.*, t. I, col. 775 sq. — [4] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 3991. — [5] *De orat.*, *loc. cit.* — [6] Remarquons cette expression qui semble venir aussi en droite ligne de Tertullien et de l'épigraphie primitive. Cf. plus loin § XVI, *Exorcisme.* — [7] Dom Cagin, *Paléographie musicale*, Solesmes, 1896, t. V, p. 74 sq. — [8] Probst, *loc. cit.*, p. 202, 227, 229. — [9] Tertullien, *De idol.*, c. XXIV, *P. L.*, t. I, col. 774; *De bapt.*, c. XX, *loc. cit.*, col. 1332; *De spect.*, c. IV, 13, 24, *P. L.*, t. I, col. 709, 720, 731; *De cultu fæmin.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. I, col. 1418 sq.; Cyprien, *Epist.*, VI, 5, *P. L.*, t. IV, col. 244. — [10] Tertullien, *De bapt.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 1330; Cyprien, *De lapsis*, c. IX; cf. *Epist.*, LIX, 2, *P. L.*, t. IV, col. 487; t. III, col. 1050. — [11] *De baptismo*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1311. — [12] *Ibid.*, col. 1306. Cf. *Hagioglypta sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores explicatæ a Joanne l'Heureux*, edidit Garrucci, Lutetiæ Parisiorum, 1856, in-8°, et De Rossi, dans le t. III du *Spicilegium Solesmense : De christianis monumentis* ΙΧΘΥΝ *exhibentibus*, p. 545 sq. — [13] Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 5, *P. L.*, t. III, col. 1177. — [14] Tertullien, *De baptismo*, c. VI, 13, *P. L.*, col. 1314, 1323; *Adv. Prax.*, c. XXVI, *P. L.*, t. II, col. 213; Cyprien, *Epist.*, XXII, 3, *P. L.* t. IV, col. 293.

ibidem, sed et ali quanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo, et pompæ et angelis ejus: dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit. Inde suscepti, lactis et mellis concordiam



107. — Poissons représentant les fidèles.
D'après Garrucci, *Hagioglypta sive picturæ et sculpturæ sacræ*, 1856, p. 7.

prægustamus; exque ea die, lavacro cottidiano per totam hebdomadam abstinemus [1].

Le droit de donner le baptême revient d'abord à l'évêque : *Jus habet summus sacerdos, id est episcopus.*



108. — Poisson près du Pasteur.
D'après Garrucci, *Hagioglypta sive picturæ et sculpturæ sacræ*, 1856, p. 1.

Dehinc presbyteris et diaconis... alioquin etiam laicis jus est [2]. On peut l'administrer en tout temps, mais l'époque la plus convenable est celle de Pâques à la Pentecôte, *diem baptismo solemniorem Pascha præstat, cum et passio Domini in qua tinguimur, adimpleta est... Exinde Pentecostes ordinandis lavacris latissimum spatium est... Cæterum omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo* [3]. Aussitôt après l'immersion, le baptisé reçoit le corps et le sang du Seigneur, *exinde opimitate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet ... sic baptizatis et Spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur* [4].

L'onction et l'imposition des mains qui donnent le Saint-Esprit suivent le baptême : *Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum* [5]... *Nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur præpositis ecclesiæ offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur* [6]... *in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum sanctum, cur eadem ejusdem majestas nominis non prævalet in manus impositione quam valuisse contendunt in baptismi significatione? Num si potest quis extra Ecclesiam natus, templum Dei fieri, cur non possit super templum et Spiritus sanctus infundi? Qui enim peccatis in baptismo impositis sanctificatus est et in novum hominem spiritualiter reformatus ad accipiendum Spiritum sanctum idoneus factus est* [7]. Saint Cyprien, comme on le sait, croyait et enseignait, à tort, qu'il fallait rebaptiser ceux qui ont été baptisés hors de l'Église. Il ne parvint pas à faire prévaloir cette opinion; mais en s'exprimant comme il le fait dans le texte précédent, il distingue avec une netteté parfaite le sacrement du baptême du sacrement qui donne le Saint-Esprit.

Ajoutons comme dernières particularités, que le baptême est appelé presque toujours par Tertullien *lavacrum*, le bain, et spécialement *lavacrum regenerationis* et aussi *tingere* et *tinctio*, qui ne se trouvent que très rarement dans les documents liturgiques de Rome ou des Gaules, mais plus fréquemment dans la mozarabe [8]; que l'on donnait aux nouveaux baptisés un anneau, *quo fidei pactionem interrogatus obsignat* [9]; que l'onction accompagne le baptême, *exinde egressi de lavacro perungimur* [10], ainsi que le baiser [11].

XII. Pénitence. — Après le baptême et l'eucharistie, c'est sur la pénitence que nous avons le plus de renseignements; nous résumons le sujet car il sera traité ailleurs avec plus d'étendue (voir Pénitence); la discipline africaine ne paraît guère, du reste, s'éloigner sur ce point de la discipline commune. Quand il parle de la pénitence, Tertullien nous dit qu'elle donne le pardon à tous les péchés, *Omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate, commissis, qui pœnam per judicium destinavit, idem et veniam per pœnitentiam spopondit* [12]. Plus tard, devenu montaniste, il s'éleva au contraire contre l'indulgence du pape, mais ses invectives contre Calliste sont elles-mêmes fort instructives, car elles sont une description de la pénitence telle qu'elle était exercée à Rome. On voit que le pénitent public, pour obtenir son pardon, arrive au milieu de l'assemblée, vêtu d'un cilice, couvert de cendres, en signe de repentir, dans un appareil lugubre. Il se prosterne devant les veuves et les prêtres; il saisit la frange de leurs vêtements, baise la trace de leurs pas, les prend par les genoux; pendant ce temps l'évêque exhorte les fidèles à se montrer cléments, il leur raconte la parabole de la brebis perdue [13]. Il semble que les mêmes rites existaient en Afrique, car Tertullien nous en parle comme d'usages connus, *in sacco et in cinere inhorrescunt, eodem fletu gemiscunt, eisdem precibus ambiunt, eisdem genibus exorant, eamdem invocant matrem* [14]... *Cum te ad fratrum genibus protendis, Christum contrectas... Æque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur* [15]. Cyprien va nous les décrire à son tour.

En effet, une autre circonstance donna lieu dans cette Église à des controverses qui éclairent la question de la pénitence. Durant la persécution de Dèce un grand nombre de chrétiens apostasièrent. Après la persécution ces *lapsi* voulurent rentrer dans l'Église, sans une pénitence suffisante. Voir Libellatiques. Saint Cyprien dans ses lettres fixe les conditions auxquelles on pourra les recevoir : *Ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis* [16]... *Quam multi cottidie pœnitentiam non agentes, nec delicti sui conscientiam*

[1] *De cor.*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 99. — [2] Tertullien, *De bapt.*, 17, *P. L.*, t. II, col. 132. — [3] *Ibid.*, 169, *P. L.*, t. II, col. 1331. — [4] *De pudic.*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 105; Cyprien, *Ep.*, LXIII, 8, *P. L.*, t. IV, col. 391. — [5] Tertullien, *De bapt.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 1316. — [6] Cyprien, *Ep.*, LXXIII, 9, *P. L.*, t. III, col. 1160. — [7] Id., *Ep.*, LXXIV, 5, *P. L.*, t. III, col. 1177. — [8] *De Pudic.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 1032. — [9] *Ibid.*, 9, *P. L.*, t. II, col. 1051. — [10] Tertullien, *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1315. — [11] Cyprien, *Ep.*, LIX, 4, *P. L.*, t. III, col. 1052 sq. — [12] *De pœnit.*, 4, *P. L.*, t. I, col. 1343. — [13] *De pudic.*, 13, *P. L.*, t. II, col. 1056. — [14] *Ibid.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 1040. — [15] *De pœnit.*, 10, *P. L.*, t. I, col. 1356. — [16] *De lapsis*, 16, *P. L.*, t. IV, col. 493.

confitentes[1]... *dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est*[2]... *jejuniis, fletibus, planctibus iram* (*Domini*) *placemus*[3]... *jacere et prosternere se Deo debent orare oportet impensius, et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhærere, cineri, in cilicio et sordibus volutari*, etc.[4]. Il nous dit aussi que l'évêque et ses prêtres imposaient les mains au pénitent, *cum in minoribus peccatis agant peccatores pœnitentiam justo tempore, et secundum disciplinæ ordinem ad exomologesim venient, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant... nunc nondum restituta Ecclesiæ ipsius pace, ad communicationem admittuntur et offertur nomine eorum, et nondum pœnitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur*[5]. Ceux qui revenaient de l'hérésie à la véritable Église recevaient aussi l'imposition des mains, *nos quoque hodie observamus... si postmodum* (*qui ad hæreticos transierant*) *peccato suo cognito et errore digesto, ad veritatem et matricem redeant satis sit in pœnitentiam manum imponere*[6]... *Illos* (*apostatas*) *oportet, cum redeunt, acta pœnitentia per manus impositionem solam recipi et in ovile unde erraverant, a pastore restitui*[7]. Ce rite est resté dans la liturgie. Certains auteurs prétendent même y voir le rite de la confirmation. Mais c'est là une question compliquée que nous n'avons pas à traiter ici. Voir ABSOLUTION, col. 199, ABJURATION, col. 98, et HÉRÉTIQUES (*Réconciliation des*).

Nous pouvons encore, d'après les textes africains, reconstituer à peu près les formules de pénitence alors usitées : *convertamur ad Dominum mente tota, et pœnitentiam criminis veris doloribus exprimentes, Dei misericordiam deprecemur*[8]... *Preces ipsas ad vos prius convertimus, e quibus Deum pro vobis ut misereatur oramus*[9].

XIII. MARIAGE. — On connaît sur le mariage le texte de Tertullien devenu banal à force d'être cité : *Unde sufficiamus ad enarrandum felicitatem hujus matrimonii* (*christiani*) *quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet*, etc.[10]. Ailleurs il parle encore de la bénédiction : *Non quidem abnuimus conjunctionem viri ac feminæ benedictam a Domino*[11], et des tables nuptiales, *numquid tabulas nuptiales de illo apud tribunal Domini proferemus*[12] ?

XIV. HIÉRARCHIE. — Le service liturgique est présidé, comme Tertullien nous l'a déjà appris, par des hommes éprouvés, *seniores*, qui n'ont pas acquis cette charge à prix d'or, mais par le témoignage que les frères leur rendent[13]. Les noms d'évêque, de prêtre, de diacre sont à cette époque d'un usage déjà ancien. Il se sert de ces termes et de quelques autres qui désignent les diverses classes : *Quid ergo si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit*[14]. Ce docteur dont il fait ici mention, il en donne plus loin la définition : *est utique frater aliquis doctor gratia scientiæ donatus*[15]. *Quis denique*, dit-il ailleurs, *patriarches, quis prophetes, quis levites, aut sacerdos, aut archon, quis vel postea apostolus, aut evangelisator, aut episcopus invenitur coronatus*[16]. *A quibus postulas?... ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis*[17] ? Il reconnaît un certain nombre d'Églises qu'il appelle apostoliques, qui conservent la chaire dans laquelle présidèrent les apôtres, et ont gardé par suite avec plus de soin leur tradition, *percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsident*[18]. L'Église de Rome est une de ces églises et il reconnaît, même sous une forme irrévérencieuse, l'importance de son évêque : *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum edicit : ego... Hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia promitur*[19]. Saint Cyprien insistera sur cette unité de l'Église et sur ce pouvoir des évêques, successeurs des apôtres : *unam cathedram constituit... ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur*[20]. *Episcopi qui in ecclesia præsidemus... Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*[21]. Aux diacres qui paraissent avoir usurpé certains droits, il rappelle leur origine : *Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos, id est episcopos et præpositos Dominus elegit, diaconos autem, post ascensum Domini in cælos apostolos sibi constituerunt episcopatus sui et Ecclesiæ ministros*[22]. Tous les pasteurs sont choisis et consacrés par une ordination : *Non iste*, dit-il à propos du pape Corneille, *ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia Ecclesiæ officia promotus et in divinis administrationibus Dominum sæpe promeritus, ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit*[23]... *Non nisi in Ecclesia præpositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare*[24]. Cornelius a été élu de la façon suivante à Rome, le *locus Petri : Factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras honorificas et laudabiles et testimonio suæ prædicationis illustres de ejus ordinatione miserunt. Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio de clericorum pæne omnium testimonio, de plebis quæ tunc adfuit suffragio et de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio : cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedræ sacerdotalis vacaret*[25]. Celui-là n'est-il pas évêque qui a été fait évêque par seize coévêques[26] ? Aussi Dieu préside-t-il à ces ordinations : *Tu existimes sacerdotes Dei sine conscientia ejus in Ecclesia ordinari*[27] ?

Ces degrés il nous les énumère au courant de ses lettres. En dehors des évêques, des prêtres et des diacres, *episcopi, presbyteri, diacones*[28], on voit cités dans sa correspondance *Heremiam hypodiaconum, Lucianum et Amantium acolythos*[29], un exorciste et un lecteur, *præsente de clero et exorcista et lectore*[30]. Il y a même une charge, tombée plus tard en désuétude, de *doctor audientium. Fecisse me sciatis*, écrit-il à son clergé, *lectorem Saturum et hypodiaconum Optatum confessorem, quos jam pridem communi consilio*

[1] *De lapsis*, c. XXVI; cf. c. XXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 501. — [2] *Ibid.*, c. XXIX; cf. *Epist.*, LII, 11, 17, *P. L.*, t. III, col. 882 sq.; LXIV, 5, t. IV, col. 405. — [3] *De lapsis*, c. XXIX-XXX, *loc. cit.*, col. 504 sq. — [4] *De lapsis*, c. XXXV-XXXVI, *loc. cit.*, col. 507 sq. — [5] *Epist.*, IX, 2, *P. L.*, t. IV, col. 257. Cf. aussi *Epist.*, X, 1, 4, *loc. cit.*, col. 260 sq.; *Epist.*, XI, 2; XII, 1; XIII, 2; LIV, 1, *loc. cit.*, t. III, col. 880 sq. — [6] *Epist.*, LXXI, 2, *P. L.*, t. IV, col. 422. — [7] *Epist.*, LXXIV, 12, *P. L.*, t. III, col. 1184. — [8] *De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 503. — [9] *Ibid.*, c. XXXII, *loc. cit.*, col. 505 sq. — [10] *Ad uxor.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1415. — [11] *Ibid.*, l. I, c. III, *loc. cit.*, col. 1389. — [12] *Ibid.*, l. II, c. III, *loc. cit.*, col. 1405. — [13] *Apol.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 531 sq. — [14] *De præscr.*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 16 sq. — [15] *Ibid.*, *loc. cit.*, col. 31 sq. — [16] *De cor.*, 9, *loc. cit.* col. 108. — [17] *De monog.*, 11, *loc. cit.*, col. 993. — [18] *De præscr.*, c. XXXVI, *loc. cit.*, col. 58. — [19] *De pudic.*, I, *loc. cit.*, col. 1032. Cf. E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edict*, dans *Texte u. Unters.*, 1893, t. XI, part. 3, passim. — [20] *De unitate Ecclesiæ*, c. IV, *P. L.*, t. IV, col. 515. — [21] *De unitate*, c. V, *loc. cit.*, col. 516. Sur l'authenticité de ce texte, cf. J. Chapman, dans la *Rev. bénédictine*, 1902, p. 246; p. 356; 1903, p. 26 sq. — [22] *Epist.*, LXV, 3, *P. L.*, t. IV, col. 408. — [23] *Epist.*, LII, 7, 8, *P. L.*, t. III, col. 793. — [24] *Epist.*, LXXIII, 7, *P. L.*, t. III, col. 1159. — [25] *Epist.*, LII, 8; cf. 9 et LXV, 1, *P. L.*, t. IV, col. 406. — [26] *Epist.*, LII, 24, *P. L.*, t. III, col. 815; cf. LIII, 1. — [27] *Epist.*, LXIX, 1, *P. L.*, t. IV, col. 413. — [28] *Epist.*, LXXXII, 2, *P. L.*, t. III, col. 1086. — [29] *Epist.*, LXXVIII, 3 (*Inter Cyprianicas*), *P. L.*, t. IV, col. 434. — [30] *Epist.*, XVI (*Inter Cyprianicas*), *P. L.*, t. IV, col. 276.

clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschæ semel atque iterum lectionem dedimus, aut modo cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorem audientium constituimus, examinantes an congruerent illis omnia quæ esse deberent in iis qui ad clerum parabantur [1]. Commodien, de son côté, dans son rude langage poétique, trace les devoirs du lecteur en des termes que l'on pourrait rapprocher de l'admonition de l'évêque aux ordinations : *Lectores moneo quosdam cognoscere tantum*, etc. [2].

Cette fonction du lecteur étant toute liturgique, il ne sera pas inutile d'insister sur l'importance que lui donne Cyprien : *merebatur talis clericæ ordinationis ulteriores gradus et incrementa majora, non de annis suis sed de meritis æstimandus, sed interim placuit ut ab officio lectionis inciperet, quia et nihil magis congruit voci quæ Deum gloriosa prædicatione confessa est, quam celebrandis divinis lectionibus personare; post verba sublimia quæ Christi martyrium prolocuta sunt, Evangelium Christi legere, unde martyres fiunt; ad pulpitum post catastam venire, illic fuisse conspicuum gentilium multitudini; hic a fratribus conspici, illic auditum esse cum miraculo circumstantis populi, hic cum gaudio fraternitatis audiri. Hunc igitur, fratres dilectissimi, a me et a collegis qui præsentes aderant ordinatum sciatis* [3]. *Dominico legit interim nobis, id est auspicatus est pacem dum dedicat lectionem* [4]. Dans une autre lettre il parle presque dans les mêmes termes de ce *pulpitum, id est tribunal Ecclesiæ*, sur lequel monte le lecteur d'où il est vu par tout le peuple, d'où il lit l'Évangile dont il a suivi les préceptes les plus difficiles. Et pendant qu'il lit l'Évangile, il invite le peuple à imiter la foi du lecteur [5].

Les expressions qu'il emploie pour décrire cette fonction et les instructions qu'il donne à ces clercs sont en relation évidente avec le formulaire dont se sert encore l'Église romaine.

SAINT CYPRIEN	PONTIFICAL ROMAIN
Vox divinis lectionibus personare... tum evangelica lectio de ore ejus auditur, lectoris fidem quisque audierit imitetur... . . . . in loci altioris celsitate subnixus, *et plebi universæ pro honoris sui claritate conspicuus legat præcepta et evangelium Domini quæ fortiter ac fideliter sequitur... hic a fratribus conspici... hic cum gaudio fraternitatis audiri...oportebat* lucernam super candelabrum poni, unde omnibus luceat, *et in altiore loco constitui, ubi ab omni circumstante conspecti,* videntibus præbeant, *etc.* [6].	*Lectorem siquidem oportet legere ea quæ prædicat... studete igitur verba Dei, videlicet lectiones sacras... proferre... Quod autem ore legitis, corde credatis, atque opere compleatis, quatenus auditores vestros verbo pariter et exemplo vestro docere possitis. Ideoque dum legitis* in alto loco Ecclesiæ stetis... ut ab omnibus audiamini... *quatenus cunctis a quibus audimini et videmini cælestis vitæ formam præbeatis...* Luceat lux vestra *coram hominibus... lumen quoque spirituale moribus præbeant. Pontificale Romanum, De ordinatione lectoris, de ordinatione acolythi.*

A cette époque les lecteurs paraissaient suffire à tout, aux lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, y compris même la lecture de l'Évangile. Plus tard, sous saint Augustin, il sera question de chantres, et de grands changements se produisent dans la psalmodie et les lectures [7]. Mais, pour le moment, les chants semblent réservés pour l'agape et vraisemblablement pour les acclamations comme *Amen* ou *Alleluia* ou *Agios*, pour les hymnes et les psaumes du service liturgique. Peut-être même des expressions que nous avons citées, *celebrandis divinis lectionibus, divinis lectionibus personare, lectionibus resonantibus*, pourra-t-on conclure que ces leçons sont déjà chantées sur un récitatif. Commodien compare la voix des lecteurs à la trompette :

> *Buccina præconum clamat lectore legente*
> *Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas;*
> *Luxaris labia, quibus ingemiscere debes* [8].

Les prêtres et les diacres entourent l'évêque dont ils forment le conseil : *Quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis meæ privatim sententia gerere* [9]*... concordia collegii sacerdotalis* [10]*... Collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laïcis facta* [11]. Tertullien parle même déjà des conciles où sont traitées les affaires générales de l'Église : *Aguntur præterea per Græcias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis per quæ et altiora quæque in commune tractantur et ipsa repræsentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur* [12].

Nous ne parlerons pas ici des vierges et des veuves qui constituaient aussi une classe à part dans l'Église. Il ne semble pas du reste que cette institution ait eu en Afrique des caractères particuliers. Voir VIERGES, VEUVES.

XV. EXORCISMES. — Il faut donner une place aux exorcismes dont l'importance est si grande aux trois premiers siècles. Cependant rien de bien spécial à noter ici. Tertullien dans des paroles souvent citées parle de la puissance extraordinaire des chrétiens pour commander aux démons, véritable défi porté au magistrat d'appeler un chrétien pour guérir un possédé. Il fait allusion à une formule qui parait être *in nomine Christi*, et à l'exsufflation [13]; il emploie le mot *exorcizare, exorcismus*, qui est resté dans la langue liturgique [14]. Saint Cyprien nous donne la formule *Hi tamen* (*dæmones*) *adjurati per Deum verum nobis statim cedunt et fatentur et de obsessis corporibus exire coguntur*. Le *Per Deum verum* est resté dans plusieurs exorcismes de la liturgie romaine (exorcisme du sel par exemple) [15]. On a vu plus haut qu'il nommait les exorcistes dans les degrés de la hiérarchie; il nous dit qu'ils chassent le démon, *per exorcistas voce humana et potestate divina flagellatur et uratur et torqueatur diabolus* [16]. Nous avons rencontré pour le baptême les formules de renonciation au démon.

Nous ne citerons que pour mémoire le fameux exorcisme écrit sur une feuille de plomb, découvert récemment dans la nécropole d'Hadrumète, et qui date probablement du IIIe siècle :

Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πνεῦμα, τὸ ἐνθάδε κείμενον, τῷ ὀνό-[ματι τῷ ἁγίῳ. Ἀώθ. Ἀβ[αώ]θ, τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβραὰν καὶ τὸν Ἰάω τὸν τοῦ [Ἰάκου, Ἰάω, etc.

La formule, d'origine probablement chrétienne, contient des éléments superstitieux et trahit une main ignorante et grossière; on ne saurait la considérer comme une prière officielle [17].

[1] *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 294. — [2] *Instruct.*, l. II, c. XXVI Dombart, dans *Corpus script. latin.*, Vienne, 1887, t. XV, p. 96. — [3] *Epist.*, XXXIII, 2, *P. L.*, t. IV, col. 328. — [4] *Ibid.* — [5] *Epist.*, XXXIV, 4, *P. L.*, t. IV, col. 331 sq. — [6] *Epist.*, XXXIII, 2; XXXIV, 4, 5, *P. L.*, t. IV, col. 331 sq. — [7] Voyez AFRIQUE (*Liturgie postnicéenne*). — [8] Commodien, *Instruct.*, l. II, c. XXXV, vs. 5, 6, *Corpus script. latin.*, 1887, t. XV, p. 106. — [9] *Ep.*, V, 4, *P. L.*, t. IV, col. 240. — [10] *Ep.*, LII, 1, *P. L.*, t. III, col. 787. — [11] *Ep.*, XXXVI, 5; cf. LII, 5, et XXXIII, 1, *P. L.*, t. IV, col. 326 sq. — [12] *De jejunio*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 1024. — [13] *Apolog.*, 23; cf. *De idol.*, 11, *De testim. animæ*, 3; *Ad Scap.*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 779. — [14] *De idol.*, 11, *P. L.*, t. I, col. 754; *De cor.*, n. 11, *P. L.*, t. II, col. 112. — [15] *Quod idola dii non sint*, c. VII, cf. *Ad Demetr.*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 574. — [16] *Epist.*, LXXVI, 15, *P. L.*, t. III, col. 1198. — [17] Cf. ADJURATION, col. 527 sq., où l'on trouvera le texte complet et une reproduction; de la Blanchère, *Collection du musée Alaoui*, Paris, 1890, p. 101 sq. et pl. VI; *Revue archéol.*, 1891, t. XXI, p. 397 sq.; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 4353 *b*.

XVI. Langue liturgique. formules. — Une étude approfondie sur ce sujet est encore à faire, mais elle ne serait pas à sa place ici. Nous devons cependant réunir quelques données essentielles. Il ne faut pas oublier, comme nous l'avons déjà dit, que, par la langue, la liturgie africaine est la plus ancienne liturgie latine. [1] A l'époque de Tertullien, et même on pourrait presque dire à celle de saint Cyprien, la liturgie de Rome est encore grecque. Il est donc assez probable que le formulaire africain a exercé son influence sur la formation de la langue liturgique de l'Église romaine, et d'une façon générale sur toutes les liturgies latines. De même donc que pour les versions latines de la Bible, l'Afrique tient le premier rang, il serait convenable de lui donner aussi, parmi les liturgies latines, la même place, au moins chronologiquement. Nous avons marqué au passage quelques exemples; donnons-en un autre qui nous est suggéré par le R. P. dom P. de Puniet.

S. Cyprien, *De oratione dom.*, c. xii.	Gélasien, dans Thomasi, t. vi, p. 48.
Sanctificetur nomen tuum. Non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris... sed quod petamus ab eo ut nomen ejus sanctificetur in nobis... Rogamus ut qui in baptismate sanctificati sumus in eo quod esse cœpimus perseveremus.	*Sanctificetur, etc. Id est non quod Deus nostris sanctificationibus qui semper est sanctus* (le vrai texte *sanctificetur orationibus* est restitué par le *Gallicanum Vetus*), *sed petimus ut nomen ejus sanctificetur in nobis ut qui in baptismate ejus sanctificamur in eo quod esse incepimus perseveremus* (les autres textes gallicans et gélasiens ont la vraie leçon *cœpimus*).

Tertullien, *De oratione*, c. v.	Cyprien, *De or. dom.*, c. xiii.	Gélasien, dans Thomasi, *loc. cit.*, p. 49.
Adveniat regnum tuum. Veniat quoque regnum tuum... Nam Deus quando non regnat ...aut regnum Dei... ad consummationem sæculi tendat.	*Adveniat, etc. Nam Deus quando non regnat aut apud eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit... nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum Christi sanguine et passione quæsitum.*	*Adveniat, etc. Deus namque noster quando non regnat maxime cujus regnum est immortale? sed quia dicimus veniat regnum tuum, nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis promissum Christi sanguine et passione quæsitum.*

Tertullien, *De oratione*, c. viii.	Gélasien, dans Thomasi, *loc. cit.*, p. 49.
Ne nos inducas in tentationem, id est, ne nos patiaris induci ab eo utique qui tentat, cæterum absit ut Dominus tentare videatur... diaboli est... Malitia... hunc locum posterioribus confirmat : orate ne tentemini.	*Et ne nos, etc., i. e. ne nos patiaris induci ab eo qui tentat pravitatis auctore, nam dicit scriptura : Deus enim intentator malorum est. Diabolus vero est tentator ad quem evincendum Dominus dicit : vigilate et orate ne intretis in tentationem.*

Cyprien, *De oratione*, c. xvii.	Gélasien, 1re oraison de la 2e messe des scrutins au ive dim. de carême; cf. Muratori, p. 526.
...ut qui adhuc sunt prima nativitate terreni incipiunt esse cælestes ex aqua et spiritu nati.	*Omnipotens semp. Deus..., Multiplica... ut qui sunt generatione terreni, fiant regeneratione cælestes.*

Ce dernier exemple est d'autant plus intéressant que le texte de saint Cyprien, qui évidemment a servi d'inspiration au thème liturgique gélasien, a subi une petite transformation pour être plié aux règles d'une composition symétrique et antithétique, bien familière à la liturgie romaine :

ut qui sunt generatione terreni
fiant regeneratione cælestes.

N'oublions pas cependant de remarquer que les formules africaines que nous citons comme liturgiques n'ont pas une valeur absolue; elles sont généralement improvisées et libres, comme toute la liturgie à cette époque, sauf quelques acclamations et quelques formules déjà arrêtées; néanmoins le thème de l'improvisation liturgique est fixé par certaines règles et dans certaines circonstances. Saint Cyprien se plaint des hérétiques qui osent : *constituere aliud altare, pacem alteram illicitis vocibus facere* [2]. Firmilien, son contemporain, parle d'une sorte de prophétesse qui prétendait célébrer les mystères et improviser une prière, d'ailleurs remarquable, mais qui ne ressemblait pas à l'invocation ordinaire, *etiam hoc frequenter ausa est, ut invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino non sine sacramento solitæ prædicationis offert* [3].

Nous retrouvons, cela va sans dire, les acclamations *Amen* [4] et *Alleluia : subjungere in orationibus alleluia solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt* [5]. Cette réponse à certains psaumes (probablement ceux qui en hébreu comportent ce genre de réponse), par des *clausules*, est à noter ici, car c'est le plus ancien témoignage, si je ne me trompe, au moins parmi les témoignages parfaitement clairs, précis et authentiques, qui nous indique quelle est la véritable origine du *répons*. L'*in nomine Christi* reparaît aussi, pour l'onction ou la bénédiction.

Et signo signat populum in nomine Christi [6].

La finale Εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος, *de sæculo in sæculum* et *in ævo ævorum*, à rapprocher sans doute du *per omnia sæcula sæculorum* des psaumes, est citée aussi par Tertullien [7]. Il y faut ajouter les doxologies : *Gloria in sæcula sæculorum* [8], *Dominus cui sit honor et virtus in sæcula sæculorum* [9], *Deus cui sit honor, gloria, claritas, dignitas, potestas nunc et in sæcula sæculorum. Amen* [10]; *pax et gratia a Domino nostro Jesu redundet* [11]. Notons encore dans Tertullien : *Dominus meus unus est, Deus omnipotens et æternus* [12], *pax huic domui* [13], *Deus regnavit a ligno* [14].

Les Actes des martyrs africains, d'une incontestable authenticité, nous fournissent encore des formules comme les suivantes : *Dominum imperatorem regum et omnium gentium* [15], *Dominum Deum meum colo et adoro qui fecit cælum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt* [16], *Deo omnipotenti gratias agimus... Deo gratias et laudes, qui nos pro suo nomine ad gloriosam passionem perducere dignatus est* [17]. *Domine Deus, cæli et terræ, Jesu Christe, tibi cervicem meam ad victimam flecto, qui permanes in æternum, cui est claritas in magnificentia in sæcula sæculorum. Amen* [18]. *In nomine tuo, Christe Dei fili, libera servos tuos* [19]. *Deus miserere... libera servos tuos de captivitate hujus sæculi... nec sufficio tibi gratias agere... Domine Jes*

[1] Il nous semble que c'est surtout dans la liturgie mozarabe que l'on trouverait des traces nombreuses d'*africanismes*. Nous en avons relevé déjà quelques-uns au passage, mais la question de parenté entre ces deux liturgies est encore de celles que l'on ne peut traiter en un article. — [2] *De unit. Ecclesiæ*, c. xvii, *P. L.*, t. iv, col. 529. — [3] *Epist. ad Cypr.*, c. x, *P. L.*, t. iii, col. 1213, — [4] *De spect.* c. xxv, *P. L.*, t. i, col. 732. — [5] *De oratione*, 27, *P. L.*, t. i, col. 1301. — [6] Commodien, *Carmen Apol.*, v, 840. *Corpus script. latin.*, 1887, t. xv, p. 169. — [7] Tertullien, *De spectac.*, c. xxv, *P. L.*, t. i, col. 783; cf. *Adv. Hermog.*, c. ii, *P. L.*, t. ii, col. 323. — [8] *Ad martyres*, c. iii, *P. L.*, t. i, col. 697. — [9] *De orat.*, c. xxix, *P. L.*, t. i, col. 1304. — [10] *Ad uxor.*, l. I, c. i, *P. L.*, t. i, col. 1387. — [11] *De virg. vel.*, c. xvii, *P. L.*, t. ii, col. 962. — [12] *Apolog.*, c. xxxiv, *P. L.*, t. i, col. 512. — [13] *De orat.*, 26, *P. L.*, t. i, col. 1301. — [14] *Adv. Jud.*, c. x, *P. L.*, t. ii, col. 668. — [15] *Ex act. mart. Scillitanorum*, dans *Texts and Studies*, t. i, n. 2, p. 112. — [16] *Ibid.*; cf. *Monumenta Ecclesiæ liturg.*, t. i, n. 3950. — [17] *Monumenta Eccl. liturg.*, t. i, n. 3591 sq. — [18] *Ex martyrio sancti Felicis*, n. 6, *ibid.*, n. 4017. — [19] *Ex martyrio SS. Saturnini, Dativi et soc.*, n. 5, *ibid.*, n. 4021.

Christe... tu es spes nostra, tu es spes christianorum... Deus altissime, Deus omnipotens. Tibi laudes pro nomine tuo reddimus, Domine Deus omnipotens... O Christe Domine, non confundar... Rogo Christe, subveni Christe, serva animam meam, exaudi me. Gratias tibi ago, Deus... Rogo, Christe, miserere... Dei fili subveni[1]. On remarquera que dans ces derniers exemples la prière est adressée directement au Christ lui-même; tandis que l'on considérait comme une sorte de loi liturgique que la prière fût toujours adréssée à Dieu le Père par le Christ, au moins dans la prière officielle. Elle a été formulée par un concile de Carthage, sans parler des autres textes; mais elle admettait dès lors des exceptions; ce qui ne rend que plus intéressants les exemples cités. *Quum altari adsistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*[2].

Mais il faut revenir à saint Cyprien chez qui nous recueillons de vraies prières d'une forme ample et oratoire; nous ferons même remarquer, dans quelques-uns des cas que nous citons, les premiers exemples de cette prose rythmée, rimée et cadencée, de ce *cursus* qui se retrouve dans les autres liturgies latines, et qui est devenu surtout la caractéristique de la liturgie romaine. Si l'on ne veut pas le reconnaître comme le créateur du style liturgique latin, Cyprien lui a du moins fourni quelques-unes de ses formes principales : *Deum pro vobis ut misereatur oramus*[3]. *Id petimus et rogamus ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cœpimus perseveremus*[4]. *Oramus et petimus ut precem pro omnium salute faciamus*[5]. *Sacerdos ante orationem præfatione præmissa parat fratrum mentes dicendo sursum corda, ut dum respondet plebs habemus ad Dominum*, etc.[6]. Cette dernière formule est à rapprocher de celle de Commodien,

Sacerdos Domini cum sursum corda præcepit
in prece fienda ut fiant silentia vestra,
limpide respondis[7]...

et permet de conjecturer, comme Thomasi l'avait pressenti, il est vrai d'après des documents bien tardifs, que ces paroles sont le commencement de la préface et que le *Dominus vobiscum* n'en fait pas primitivement partie[8]. Mais il faut ajouter qu'il y fut ajouté, à tout le moins, de très bonne heure.

Oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis æternæ gratiam præbiturum[9]. Ceci est une prière pour le prochain avènement que l'on retrouve dans Tertullien et plus anciennement encore, dans la Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων[10]. *Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus*, paroles conservées dans le *Te Deum*[11]. *Faciat autem Deus qui omnia præstat sperantibus in se, ut omnes nos in his operibus* (*caritatis erga proximum et defunctos*) *inveniamur*[12]. *Oramus Dominum ut vos saltem quos et in fide et in virtute stare cognovimus, tutos quoque in posterum per divinam misericordiam salutemus*[13]. *Rogemus pacem maturius reddi, cito latebris nostris et periculis subveniri, impleri quæ famulis suis Dominus dignatur ostendere, redintegrationem Ecclesiæ suæ, securitatem salutis nostræ, post pluvias serenitatem, post tenebras lucem, post procellas et turbines placidam lenitatem, pia paternæ dilectionis auxilia, divinæ majestatis solita magnalia, quibus et persequentium blasphemia retundatur et lapsorum pœnitentia reformetur, et fortis et stabilis perseverantum fiducia glorietur*[14]. *In Deo Patre perpetuam salutem*[15]. *Interim quod ostenditur fiat, ut cum gratiarum actione suscipiamus hoc Dei munus, sperantes de misericordia Domini ejusmodi ornamenta complura, ut redintegrato Ecclesiæ suæ robore, tam mites et humiles faciat in consensus nostri honore florere*[16]. *Egisse nos et agere fratres carissimi, maximas gratias sine cessatione profitemur Deo Patri omnipotenti et Christo ejus Domino et Deo nostro Salvatori quod sic Ecclesia divinitus protegatur, ut unitas ejus et sanctitas non jugiter, nec in totum perfidiæ et hereticæ pravitatis destinatione vitietur*[17]. Remarquons cette phrase : *Magnus illic nos charorum numerus exspectat*. Le *charus* appliqué comme qualificatif à nos morts est resté longtemps dans les liturgies latines[18].

Oramus et deprecamur Deum, quem provocare illi et exarcerbare non desinunt, ut eorum corda mitescant, ut furore deposito ad sanitatem mentis redeant... et magis petant fundi pro se preces atque orationes[19]... *Deo Patri et Christo filio ejus Domino nostro gratias agere et orare pariter ac petere, ut qui perfectus est atque perficiens, custodiat et perficiat in vobis confessionis vestræ gloriosam coronam*[20]. *Dei Patris omnipotentis et Jesu Christi Domini nostri et Dei conservatoris nostri æternam salutem*[21]. *Petite impensius et rogate ut confessionem omnium nostrum dignatio divina consummet, ut de istis tenebris et laqueis mundi nos quoque vobiscum integros et gloriosos Deus liberat, ut qui hic caritatis et pacis vinculo copulati contra hæreticorum injurias et pressuras gentilium simul stetimus, pariter in regnis cælestibus gaudeamus*[22]. *Quod ut consummetur in vobis, adsiduis orationibus Dominum deprecamur, ut initiis ad summa pergentibus, quos confiteri fecit, faciat et coronari*[23]. Les deux formules suivantes ne sont pas de saint Cyprien mais de ses correspondants, elles ont du reste même caractère et même inspiration : *Rogamus ut Deum et Christum et angelos in omnibus actibus nostris habeamus fautores*[24]. *Deo Patri omnipotenti per Christum ejus gratias egimus et agimus quod sic confortati et corroborati sumus per tuam allocutionem, petentes de animi tui candore ut nos adsiduis orationibus tuis in mente habere digneris, ut confessionem vestram et nostram quam Dominus in nobis conferre dignatus est, suppleat*[25]. Nous attirons l'attention sur cette formule *in mente habere*, déjà employée par Tertullien, qui se retrouve en Espagne dans les Actes de saint Fructueux, à Rome dans les graffites sur les murs des catacombes et dans les inscriptions anténicéennes, et comme nous l'avons dit plus haut, dans la liturgie mozarabe[26].

Voici chez Tertullien une formule de bénédiction : *omnis benedictio inter nos summum sit disciplinæ et conversationis sacramentum. Benedicat te Deus, tam facile pronuntias quam christiano necesse est*[27]. Il semble aussi, d'après le texte de Commodien cité plus haut, qu'au moment des lectures dans l'église le lecteur crie qu'on se taise et qu'on écoute[28].

[1] *Ex mart. SS. Saturnini Dativi et soc.*, n. 6, 7, 8, 10, etc. Cf. autres exemples dans *Monumenta Eccl. liturgica*, t. I, n. 4033, 4034, 4039, 4042. — [2] *Concil. Carthag. III* (397), can. 24. — [3] *Ibid.*, 32, *P. L.*, col. 506. — [4] *De orat. dom.*, c. XII, *P. L.*, t. IV, col. 544. — [5] *Ibid.*, c. XVII, *P. L.*, col. 548. — [6] *Ibid.*, c. XXXI, *P. L.*, col. 557. — [7] *Instruct.*, l. II, c. XXXV, vs. 12-17, *Corpus script. latin.*, Vienne, 1887, t. XV, p. 107. — [8] Voir ACTIO, col. 446. — [9] *De orat. dominica*, c. XXXV, *P. L.*, t. IV, col. 560. — [10] Voir ACCLAMATIONS, col. 258. — [11] *De mortalitate*, 26, *P. L.*, t. III, col. 624. — [12] *Epist.*, II, *P. L.*, t. IV, col. 233. — [13] *Epist.*, V, 1, *P. L.*, t. IV, col. 237. — [14] *Epist.*, VII, 8, *loc. cit.*, col. 250, 251. — [15] *Epist.*, VIII, 1, *loc. cit.*, col. 251. — [16] *Epist.*, XXXV, *loc. cit.*, col. 334. — [17] *Epist.*, XLVII, 1, *P. L.*, t. III, col. 754. — [18] *De mortalit.*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 624. — [19] *Epist.*, LV, 19, *P. L.*, t. III, col. 858. — [20] *Epist.*, LVIII, 4, *loc. cit.*, col. 1007. — [21] *Epist.*, LXXVII, 1, *loc. cit.*, t. IV, col. 427. — [22] *Ibid.*, col. 432. — [23] *Epist.*, LXXXI, 4, *loc. cit.*, col. 441. — [24] *Epist.*, LXXVIII, *Inter Cyprian.*, 3, *loc. cit.*, col. 434. — [25] *Epist.*, LXXX, *loc. cit.*, col. 437. — [26] Tertullien, *Ad uxor.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1407. — [27] *De testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 684. — [28] Commodien, *Instruct.*, c. XXXV, vs. 5, 7.

XVII. Règle de foi. — Il est une autre formule à laquelle nous trouvons en Afrique de très fréquentes allusions, c'est la *regula fidei,* sorte de symbole, récité au baptême et sans doute dans d'autres circonstances : *Regula est autem fidei ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium præter mundi conditorem; qui universa de nihilo produxerit, per verbum suum primo omnium emissum; id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex ea natum egisse Jesum Christum; exinde prædicasse novam legem et novam promissionem regni cælorum; virtutes fecisse; fixum cruci, tertia die resurrexisse; in cælum ereptum sedisse ad dexteram Patris; misisse vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate, ad sumendos sanctos in vitæ æternæ et promissorum cælestium fructuum, et ad profanos adjudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione* [1]. Cette règle de foi, selon lui, vient des apôtres et existe la même partout. Il la répète sous trois formes dans ses ouvrages [2]. Voir Symboles de foi. Nous nous contenterons de donner ici le schéma du symbole africain relevé par Burn [3] : tiennes, savent qu'ils adorent la croix *qui crucis nos religiosos putat, consecraneus noster erit* [7].

Tertullien, qui dans ce texte nous parle du culte de la croix, ne pouvait manquer de faire allusion au geste liturgique qui consiste à imprimer la croix sur notre corps. Il nous apprend en effet que le signe de la croix est très fréquent, *ad omnem progressum, atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia quæcumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus* [8]. Il se demande comment la femme chrétienne, mariée à un païen, pourra, sans être vue de son mari, marquer de ce signe son lit ou son corps [9]. C'est le signe du *Tau* dont il est question dans Ezéchiel et que portent les fidèles, *signum Tau in frontibus virorum. Ipsa est enim littera græcorum Tau, nostra autem T, species crucis quam portendebat futuram in frontibus nostris* [10]. Il paraît bien, d'après ces expressions, que ce geste liturgique consistait en un signe fait sur le front ou sur l'objet que l'on voulait en quelque sorte consacrer. C'est aussi ce qu'exprime saint Cyprien, *in hoc signo crucis salus sit omnibus qui in frontibus notentur* [11], et ailleurs il parle de ce *frons cum signo Dei pura* [12]. Ce culte pour la croix est confirmé par les monuments épigraphiques mis au jour par le cardinal Pitra, et au sujet desquels De Rossi a

Credendi in unicum Deum omnipotentem	*Creditur unum Deum esse nec alium præter mundi conditorem qui...*	*Unum Deum novit creatorem universitatis,*	*Unicum Deum credimus.*
mundi conditorem et Filium ejus secum Christus	*Filium ejus...*	*et Christum Jesum ex virgine Maria Filium Dei creatoris,*	*Filium Dei... Jesum Christum... ex ea (virgine) natum*
natum Maria ex Virgine.	*delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in Virginem Mariam*		*passum nunc mortuum et sepultum et resuscitatum et in cælo resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos.*
Crucifixum sub Pontio Pilato	*...ex ea natum, fixum cruci,*		
tertia die resuscitatum a mortuis,	*tertia die resurrexisse,*		
receptum in cælis,	*in cælos ereptum*		
sedentem nunc ad dexteram Patris.	*sedere ad dexteram Patris.*		
Venturum judicare vivos et mortuos.	*Venturum ...ad profanos judicandos,*		
Per carnis etiam resurrectionem.	*cum carnis restitutione.*	*et carnis resurrectionem.*	
(*De virg. vel.*, 1.)	(*De præscr.*, 13.)	(*Ibid.*, 36.)	(*Adv. Prax.*, 2.)

XVIII. La croix; gestes liturgiques. — Nous ne pouvons songer dans les limites d'un article, à être complet, cependant il nous faut citer encore quelques faits intéressants. On sait que les païens, trompés par le mystère dont s'entouraient les chrétiens, se représentaient ce culte sous les couleurs les plus étranges; mais ces expressions mêmes nous révèlent parfois l'existence d'une pratique ignorée. Quelques-uns croient que les chrétiens adorent une tête d'âne [4]; on colporte dans les rues de Carthage des caricatures ridicules avec des inscriptions comme celle-ci : *Deus Christianorum Onokoitès,* un Dieu avec des oreilles d'âne, le pied fourchu, couvert d'une toge et portant un livre [5]. D'autres pensent qu'ils adorent le soleil, peut-être à cause de l'habitude des chrétiens de se tourner pour prier vers l'orient [6]. Certains même, plus au courant des croyances chré- remarqué que c'est sur les monuments figurés d'Afrique que paraît pour la première fois la croix dans son austère nudité qu'aucun ornement ne vient dissimuler ni parer [13] (fig. 109 et 110).

C'est encore par dévotion à la croix de Jésus que les chrétiens prient les bras en croix. *Christiani manibus expansis quia innocuis, capite nudo quia non erubescimus* [14]; *nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus e Dominica passione modulatum et orantes confitemur Christo* [15]; *ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto* [16]; *orant pecudes et feræ... sed et aves nunc exsurgentes eriguntur ad cælum et alarum crucem pro manibus extendunt* [17].

On prie debout ou à genoux, et Tertullien réprimande ceux qui s'asseyent, *item quod, assignata oratione,*

[1] *De præscr.*, c. xiii, *P. L.*, t. ii, col. 30. Pour les autres *regulæ fidei* dans Tertullien, cf. *De præscr.*, c. xxxvi, *P. L.*, t. ii, col. 60; *De Virg. vel.*, c. i, *loc. cit.*, col. 937; *Adv. Praxeam*, 2, col. 179. Cf. les règles de foi données par saint Cyprien, *Ep.*, lxxiii, 4, 5, *P. L.*, t. iii, col. 1158; *Ep.*, lxxvi, 7, *loc. cit.*, col. 1191. — [2] Voir le tableau et *De præscr.*, c. xx, xxi, xxvi, xxxvii, *loc. cit.*, col. 36 sq. — [3] A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8°, London, 1899, p. 50 sq. — [4] *Apol.*, c. xvi, *P. L.*, t. i, col. 429. — [5] *Ibid.*, c. xvi. Cf. *Ad nationes*, l. I, c. xiv, *P. L.*, t. i, col. 651. — [6] *Apol.*, c. xvi, *loc. cit.*; *Ad nat.*, l. I, c. xiii, *loc. cit.*, col. 650. — [7] *Ibid.*, c. xvi, *loc. cit.* — [8] *De cor.*, n. 3, *P. L.*, t. ii, col. 99. — [9] *Ad uxor.*, l. II, c. v, *P. L.*, t. ii, col. 1407 sq. — [10] *Adv. Marc.*, l. III, n. 22, *P. L.*, t. ii, col. 381. — [11] *Testimonium adversus Judæos*, l. II, c. xxii, *P. L.*, t. iv, col. 745. — [12] *De lapsis*, c. ii, *P. L.*, t. iv, col. 480. — [13] Card. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. iv, p. 502-517. — [14] *Apologeticus*, c. xxx, *P. L.*, t. i, col. 503. — [15] Tertullien, *De oratione*, 14, *P. L.*, t. i, col. 1273. — [16] *Ibid.*, 17, *loc. cit.* col. 1278. Cf. *De spectaculis*, 25; *De idolatria*, 7. — [17] *De oratione*, 29, *loc. cit.*, col. 1304.

assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem nisi si Hermas ille, cujus scriptura fere pastor inscribitur, transacta oratione non lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quodque ad observationem vindicaremus. Utique non simpliciter enim et nunc positum est : Cum adorassem et assedissem super lectum



109. — Pierres de tombeaux antiques trouvées à Carthage. D'après Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. IV, p. 502.

ad ordinem narrationis, non ad instar disciplinæ[1]. Mais quelques-uns s'abstiennent de se mettre à genoux, *de genu quoque ponendo varietatem observationis patitur oratio per pauculos quosdam qui sabbato abstinent genibus*[2].



110. — Pierres de tombeaux antiques trouvées à Carthage. D'après Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. IV, p. 517.

Pour le dimanche et le temps pascal, la pratique de ne pas se mettre à genoux est générale, *die Dominico jejunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die paschæ in Pentecosten usque gaudemus*[3].

Se frapper la poitrine est un geste employé comme signe de contrition :

Venisti fundere preces
aut pulsare domum stomachi pro delicto diurno[4].

Après Constantin nous verrons la liturgie africaine recevoir de grands développements, tout en gardant soigneusement les éléments originels que nous venons d'étudier. F. CABROL.

III. AFRIQUE (LITURGIE POST-NICÉENNE DE L'). — I. Sources. II. Année ecclésiastique, fêtes des martyrs. calendrier. III. Litanies et diptyques. IV. Dédicace des églises. V. La messe en Afrique du IVe au VIe siècle, lectures, graduel, alleluia, offrandes, prières litaniques, prières du canon, Pater, baiser de paix, communion. VI. Les heures canoniales, le chant liturgique et la psalmodie. VII. Les sacrements, baptême, confirmation, mariage, etc. VIII. Hiérarchie. IX. Prière pour les morts. X. Acclamations. XI. Gestes liturgiques. XII. Oraisons, doxologies, formules. XIII. Recueils liturgiques et livres. XIV. Conclusion.

I. SOURCES. — Le IVe siècle est pour toute la liturgie chrétienne le commencement d'une époque nouvelle. A vrai dire elle n'avait jamais été considérée comme une institution parvenue à maturité et à laquelle il ne fallait pas toucher. En dehors de quelques formes essentielles, comme certains rites de l'eucharistie et du baptême, tout le reste variait, s'accroissait et se transformait sans cesse. Mais après l'édit de Milan, par suite de la liberté laissée au développement du culte, de l'introduction dans l'Église, par ce fait, d'un nombre considérable de convertis, et pour plusieurs autres raisons sociales et religieuses, des modifications plus importantes encore s'introduisent dans le culte chrétien. La liturgie va donc se transformer selon des lois nouvelles, on pourra le constater presque à toutes les lignes de cette histoire. Pour cette période comme pour la précédente, la liturgie d'Afrique est encore la seule des liturgies latines dont l'histoire s'appuie sur des textes contemporains assez nombreux pour permettre une reconstitution un peu complète.

Comme témoin de cette période nous avons surtout saint Augustin dont l'activité littéraire s'étend de 380 à 430. Dans le nombre considérable de ses ouvrages, il n'en est aucun qui, à proprement parler, ait directement pour objet la liturgie, mais il en est peu où l'on ne puisse trouver quelque renseignement. Les sermons surtout nous fournissent la mine la plus abondante de détails précis et sûrs pour la liturgie. Ce travail, qui n'a jamais encore été tenté, ne peut l'être avec tous ses développements à cette place, mais nous en donnerons cependant les lignes essentielles.

En dehors de saint Augustin, nous trouvons quelques textes liturgiques parfois importants dans les écrivains de la province africaine, Optat, Marius Victorinus, Fulgence de Ruspe, Arnobe, Tichonius, Victor de Vite, Facundus, Fulgence Ferrand, etc., qui sont édités dans toutes les bibliothèques des Pères. Il y faut ajouter Verecundus, un auteur du Ve siècle, mis au jour par dom Pitra dans le *Spicilegium Solesmense,* t. IV, et les conciles d'Afrique de cette période. Bien entendu, nous ne nous servons pas des Actes du concile dit IVe de Carthage, qui contiennent de très intéressantes prescriptions liturgiques, mais qui ne sont pas d'origine africaine. Les Ballerini l'avaient déjà prouvé; Maassen a démontré en outre que cette collection de canons est d'origine gallicane, et enfin M. Malnory a précisé encore en les attribuant à saint Césaire d'Arles[5].

Les inscriptions africaines, fort peu nombreuses avant le IVe siècle, vont se multipliant, et quelques-unes sont de première importance pour notre sujet, comme l'ont démontré Le Blant, De Rossi, le cardinal Pitra et le cardinal Lavigerie[6].

II. ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE, FÊTES DES MARTYRS, CALENDRIER

[1] *De orat.*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1275. — [2] *Ibid.*, 23, *loc. cit.*, col. 1298. — [3] *De cor.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99. Pour la prière à genoux, les bras en croix, la prière avec les mains croisées, cf. encore *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 3995, 3996, etc. — [4] Commodien, *Instruct.*, c. XXXV, vs. 3, 4. — [5] Ballerini, *Opera S. Leonis, P. L.*, t. LVI, col. 879. Cf. Hefele, *Hist. des Conciles,* trad. Delarc, t. II, p. 253, 254; l'abbé Malnory, *Saint Césaire d'Arles,* 503-543, in-8°, Paris, 1894, p. VII et 50. — [6] E. Le Blant, à propos du volume VIIIe du *Corpus inscr. latin.* (*Inscriptiones Africæ latinæ,* 1881), dans le *Journal des savants,* 1882, p. 295-309; le même, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine,* Paris, 1890, in-8°; Mgr Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage,* lettre à M. le secrétaire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, avril 1881; Pitra et De Rossi, *De titulis christianis Carthaginiensibus,* dans *Spicilegium Solesmense,* t. IV, p. 497-539.

DRIER. — Du IIIe siècle au IVe, de Cyprien à Augustin, une grande étape a été parcourue et de nouvelles fêtes se sont ajoutées au calendrier. Celles de Pâques et de la Pentecôte avec le carême ont conservé toute leur importance. Saint Augustin y fait de fréquentes allusions dans ses sermons. Le texte du psaume *hæc dies quam fecit Dominus, exultemus et lætemur in ea*, et l'*alleluia* en sont les caractéristiques[1]. L'*alleluia* est répété pendant les cinquante jours qui suivent et qui forment avec Pâques[1] une fête continue, d'où tout jeûne est banni[2]. Les moines eux-mêmes quittent leur solitude pour venir célébrer cette fête[3].

Le carême est décrit avec beaucoup de précision. Il consiste en une période de quarante jours consacrés au jeûne, à la pénitence, à la prière, à la lecture et aux œuvres de charité[4], à l'exception des dimanches qui conservent leur caractère de joie. Il est important de remarquer que pour saint Augustin, le carême commençant exactement quarante jours avant Pâques, le nombre des jours de jeûne doit être diminué de tous les dimanches qui se rencontrent dans ce temps[5]. La semaine sainte et surtout le vendredi et le samedi saints sont marqués d'un caractère plus solennel encore et consacrés presque entièrement aux offices de l'Église[6].

Aux fêtes de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ, se sont ajoutées les fêtes de la naissance et de la manifestation[7]. L'Épiphanie est ici distinguée très nettement de Noël et rappelle l'adoration des mages, la manifestation du Messie aux gentils. Plusieurs sermons de saint Augustin sont consacrés à la célébrer[8].

L'Ascension est fêtée, dit saint Augustin, *toto orbe terrarum;* il la met sur le pied des grandes solennités de Pâques, de Pentecôte, de Noël. Il semble considérer ces fêtes comme d'institution apostolique. Il ignore évidemment qu'elles étaient inconnues de Tertullien et de saint Cyprien; pour l'une d'elles, l'Ascension, il paraît démontré que son institution était toute récente à l'époque d'Augustin[9].

La Pentecôte a sa vigile solennelle[10].

Le premier des calendes de janvier, commencement de l'année civile, était consacré par des fêtes païennes très populaires. En Afrique, comme dans d'autres provinces, il était bien difficile d'en détourner les chrétiens. Pour protester contre la licence et les orgies de ces fêtes, on institua un jeûne qui est observé, dit saint Augustin, *in universum mundum*[11]. Peu à peu la fête chrétienne, comme en beaucoup d'autres cas, finit par supplanter la fête païenne, et il ne resta plus de cette dernière que quelques innocents souvenirs, comme les souhaits et les étrennes.

Les commémoraisons des martyrs, déjà célébrées au siècle précédent, deviennent à partir de la fin du IVe des fêtes de plus en plus solennelles, des *solemnia* ou *solemnitates*, ou *festivitates*, comme on les appelle. Elles sont précédées de jeûnes et de vigiles, c'est-à-dire d'un office de nuit. On leur donne encore le nom de *natale* ou *natalitia* ou *anniversaria*, parce qu'elles arrivent une fois par an, *memoria* ou *patrocinia*[12]. Les termes qui annoncent la fête sont les mêmes à peu près dont nous nous servons encore dans la liturgie romaine : *feminarum martyrum Guburbitanarum solemnitatem hodie celebramus...;... natalitia celebramus*[13]; *quorum memoriam hodie celebramus*[14]; *solemnitates eorum devotissime celebramus*[15]; *diem festum celebramus*[16]; *quorum natalitia celebramus sanguinem suum... fuderunt*[17]; *quæ provincia... non gaudet celebrare martyrem*[18].

Quelquefois même, surtout lorsque la fête était célébrée de nuit sur le tombeau ou *Memoria* d'un martyr, elle dégénérait en orgie, et saint Augustin, à la suite d'autres évêques, est obligé de protester vivement contre ces excès. *Cur te natalitia (martyrum) conviviis turpibus celebrare delectat, et eorum vitam sequi honestis moribus non delectat*[19].

Notons, parmi les principales fêtes, celle de saint Cyprien, *sanctissimus, solemnissimus dies*[20], que l'on célèbre à son tombeau, *sed quoniam perendino die, id est quarta sabbati, non possumus ad mensam Cypriani convenire quia festivitas est sanctorum martyrum; crastino die ad ipsam mensam conveniamus*[21]; la fête de saint Étienne au 26 décembre au lendemain de la naissance du Christ[22]; la fête des saints Innocents[23]; saint Jean-Baptiste, très solennellement honoré à deux reprises, une fois à l'anniversaire de sa naissance, une autre fois à celui de sa mort, et dont la fête supplante une vieille solennité païenne avec les feux de joie et des réjouissances de toute sorte[24]; la fête, très solennelle aussi, des apôtres saint Pierre et saint Paul, qu'il célèbre en plusieurs sermons éloquents[25]; la fête des Machabées[26]; celle de saint Laurent[27]; celle de saint Vincent, le martyr espagnol, dont il dit : *quæ hodie regio, quæve provincia ulla, quousque vel romanum imperium vel christianum nomen extenditur natalem non gaudet celebrare Vincentii*[28]; les martyrs milanais saints Gervais et Protais[29].

L'épigraphie nous a conservé aussi le souvenir de *memoriæ* et d'autels consacrés aux martyrs ou d'épitaphes. Nous ne citerons que les suivants :

1° MEMORIA BEATISSIMO
RVM MARTYRVM ID EST
ROGATI MATENIE NASS
EI MAXIMÆ QVEM PRI
MOSVS CAMBVS GENITO
RES DEDICAVERVNT PAS
SI XII KAL NOVM ☧ CCXC PROV[30]

[1] *Sermon.*, CCXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1098. — [2] *Sermon.*, CXXV, *loc. cit.*, col. 696; *Sermon.*, CCX, CCXLIII, CCLII, CCLIV, CCLV, etc., col. 1049 sq. Cf. *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 144. — [3] *Epist.*, CCXIV, CCXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 970. — [4] Sur le carême et les fêtes de la semaine sainte et de Pâques, il faut lire surtout *Epist.*, LV, *Ad Januarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204 sq. — [5] *Sermon.*, CCV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1039; *Sermon.*, CXXV, CCIX, CCX, *loc. cit.*, col. 696, 1046, 1047. — [6] *Sermon.*, CCXVIII, CCXIX, CCXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1084 sq. — [7] *Sermon.*, CLXXXIV, CLXXXV, CLXXXVI, CLXXXVIII, CLXXXIX, etc., *P. L.*, t. XXXVIII, col. 995 sq., et t. XLVI, col. 981. — [8] *Sermon.*, CXCIX-CCIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1026 sq. — [9] *Sermon.*, XCVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 586; CCLXII, *ibid.*, col. 1208; *Epist.*, LIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 200. Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 102. — [10] *Sermon.*, CCLIX, CCLXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225, 1234. — [11] *Sermon.*, CXCVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1024. — [12] *Sermon.*, III, *P. L.*, t. XLVI. col. 979; XIII, *loc. cit.*, col. 856; CCLXXXV, t. XXXVIII, col. 1293 etc. — [13] *Sermon.*, III, *P. L.*, t. XLVI, *P. L.*, col. 979. — [14] *In psalm. CII*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1317. — [15] *Sermon.*, CCLXXX, *P. L.*, t. XXXVIII, *loc. cit.*, col. 1283. — [16] *Sermon.*, CCXCV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1352. — [17] *In psalm. LXXXVIII*, t. XXXVII, col. 1130. — [18] *Sermon.*, CCLXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1257. — [19] *Sermon.*, CCCLI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1548; *Sermon.*, XIII, *P. L.*, t. XLVI, col. 857. Cf. *Epist.*, XXII, XXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 91, 115; *De civit. Dei*, l. VIII, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 255; *Contra Faustum, ibid.*, t. XLII, col. 385. — [20] *Sermon.*, CCCIX-CCCXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1412 sq. — [21] *In psalm. LXXX*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1046. Cf. *Epist.*, CLI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 648. Cf. AFRIQUE (*Archéologie*), col. 661. — [22] *Sermon.*, CCCXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426. — [23] *De libero arbit.*, l. III, c. XXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1304. — [24] *Sermon.*, CCLXXVIII, CCCLXXX (avec quelques doutes sur l'authenticité), *P. L.*, t. XXXIX, col. 1675; VIII, *P. L.*, t. XLVI, col. 991 sq.; cf. *Sermon.*, CCLXXXVIII-CCXC, CCXCII, CCXCIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1302 sq. — [25] *Sermon.*, CCXCV, CCXCVIII, CCXCIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1343 sq. — [26] *Sermon.*, CCC, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1379. — [27] *Sermon.*, CCCIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1395. — [28] *Sermon.*, CCLXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1257. — [29] *Sermon.*, CCLXXXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1299; *Confessiones*, *P. L.*, t. XXXII, col. 770. Cf. A. Toulotte : *Le culte des saints Sébastien, Laurent*, etc., *aux Ve et VIe siecles, dans les provinces africaines*, etc.; *Le culte de saint Étienne en Afrique et à Rome*, les deux articles dans *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1902, p. 205-217. — [30] Troupel, dans le *Bull. d'Oran*, 1882, n. 11, p. 124; n. 12, p. 2; et 1883, n. 57, p. 210; Héron de Villefosse, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, t. II, 1882 p. 149; S. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, t. V 1884, p. 479, n. 1041.

2°



111. — Ciborium[1].
D'après le *Bullet. d'archéologie*, 1877, pl. VIII.

3°



112. — *Mensa* d'un martyr.
Louvre. Salle des antiquités chrétiennes[2]. D'après l'original

4° [INSONS
MARTIRIB SANCTIS PROMISSA COLONICVS
SOLVIT VOTA SVA LAETVS CVM CONIVGE CARA
HIC SITVS EST IVSTVS HIC ATQ DECVRIVS VNA
QVI BENE CONFESSI VICERVNT ARMA MA-
[LIGNA
5 PRAEMIA VICTORES CHRISTI MERVERE CORO
[NAM[3]

5° HIC MM SCOR
STEFANI ET
LAVRENTI
LVLIANI
5 POSSVY
XII KL APRL
ABORI ET
SCI STEFANI

Hic m[*e*]*m*(*oriæ*) *s*(*an*)*c*(*t*)*or*(*um*) *Stefani et Laurenti* [*et*] *Luliani pos*(*itæ*) *su*[*nt*] *XII K*(*a*)*l*(*endas*) *Apr*(*i*)*l*(*es*) [*N*]*abori et s*(*an*)*c*(*t*)*i Stefani*[4].

Une inscription de Cirta, justement célèbre, nous ramène la formule déjà signalée dans Tertullien, formule de martyrologe ou de diptyques :

+ IIII·NON·SEPT·PASSIONE MARTVR
ORVM HORTENSIVM MARIANI ET
IACOBI DATI IAPIN RVSTICI CRISPI
TATI METTVNI BICTORIS SILBANI EGIP
5 TII SCI DI MEMORAMINI INCONSPECTV DNI
CVARVM NOMINA SCIT IS QVI FECIT IND XV[5]

Plus intéressante encore est la suivante, qui semble aussi une page de martyrologe ou peut-être de diptyques (fig. 13).

113. — Catalogue de martyrs.
D'après le *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 16396.

Lig. 1. ?
Lig. 2... *n*(*us*)*tr*(*ibunus*) *m*(*ilitum*) *Fo*[*rtensium*] *Benen*[*at*]*us*.
Lig. 3... *Abdi*(*a*); *Bictor m*(*artyr?*); *Romanus d*(*ia*)*c*(*onu*)*s p*(*resby*)*t*(*e*)*ros* (ou *Petros?*.)
Lig. 4. *Fel*(*ix*) : *Rog*(*a*)*t*(*u*)*s... tr*(*ibunus?*); *Fel*(*ix*); *Cin*(*namus?*) ; *Fel*(*ix*]; *Gr*(*e*)*g*(*o*)*ri*[*us*].
Lig. 5. *Fel*(*ix*); *R*(*o*)*ga*[*tu*]*s; Donat*(*u*)*s m*(*artyr*) *n*(*oster?*); *Liber*(*a*)*tus; F*(*eli*)*c*(*u*)*l*(*u*)*s; Cre*(*s*)*conius.*
Lig. 6. *P*(*ater*)*ni?*; *Rog*(*atu*)*s Controsar*(*i*)*us* (*controversarius*, De Rossi) (nom de femme?)
Lig. 7. *Donati*(*a*)*n*(*u*)*s; Maricl*(*u*)*s, Bi*(*ct*)*or M*(*a?*)*ari; Fuzon; Kadizon*(?).
Lig. 8. *Dona*(*t*)*u*(*s*); *Bonifati*(*u*)*s, Natalic*(*u*)*s; Bict*(*o*)*rian*(*us*).
Lig. 9. *Natalic*(*u*)*s; Tinu*(*s*) *Gauzio*(*s*)*u*(*s*), *Romanu*(*s*) *Inulus*.
Lig. 10. (*Ha*)*ec nomina in omilia; no*(*min*)*is patria singul*(*a*)[6].

Dans le même genre, l'Église de Carthage nous offre un document plus complet, c'est le calendrier découvert par Mabillon et qui représente la liste des martyrs fêtés par l'Église catholique de Carthage au commencement du VI[e] siècle; c'est le plus ancien calendrier connu; il paraît avoir été versé dans le martyrologe dit hiéronymien, avec d'autres listes de saints africains; celles-ci proviennent sans doute de catalogues de diverses Églises africaines, hypothèse de M[gr] Duchesne dans son édition du *Martyrologium hieronymianum*, p. LXXXII, combattue par Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Werth*[7], mais reprise et appuyée par Gsell[8]. Nous n'avons pas à reprendre cette discussion ici. Voir CALENDRIERS. Il nous suffit de renvoyer à ces documents africains comme aux pièces martyrologiques les plus curieuses des liturgies latines. Voir aussi le § IV, *Dédicaces*.

Un autre point intéressant à noter pour le culte des martyrs en Afrique, c'est la prescription du canon 36 du III[e] concile de Carthage en 397 qui permet « le jour de la commémoraison des martyrs, de lire leurs actes à l'église » (à la première partie de la messe)[9]. L'Église

[1] Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1876-1877, p. 380; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 97, pl. 8; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 10693. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 97, note 1; Audollent et Letaille, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. X, p. 530, n. 97; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 16660. — [3] De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, 1875, p. 171; 1876, pl. 3, n. 1 et p. 59; Goyt, dans la *Revue de Constantine*, 1876-1877, p. 346; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8631. — [4] Berbrugger, dans la *Revue afric.*, t. III, p. 104; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8632. — [5] Voir col. 595. Pour les variantes, cf. Carette, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1843, série II[e], t. I, p. 214; Delamare, *Explor. scientif. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1850, pl. 136, n. 1; Renier, *Recueil des inscr. d'Algérie*, n. 2145; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 7924; Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du III[e] siècle*, p. 406. Cf. aussi ACTES DES MARTYRS, col. 416. — [6] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 16396. — [7] Dans *Abhandl. der königl. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen* [1900], t. III, n. 3. — [8] Gsell, *Chronique arch. africaine*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist. de l'École franç. de Rome* (1891), t. XXI, p. 207-209. Cf. Duchesne, dans *Bull. di arch. crist.*, 1900, t. VII, p. 81. — [9] Mansi, *Concilia*, t. III, col. 916-930. Cf. Héfélé, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. 245 II, p., 251.

d'Afrique était plus riche qu'aucune autre en fait d'actes des martyrs, actes authentiques et de première valeur. Voir ACTES DES MARTYRS, col. 379 sq. Ce fait liturgique, à certain point de vue, paraît une innovation dans le système des lectures.

III. LITANIES ET DIPTYQUES. — Martyrologes et diptyques sont étroitement apparentés dans la liturgie primitive. Les inscriptions que nous avons citées précédemment semblent tenir également de l'un et de l'autre. D'intéressantes particularités que nous recueillons dans saint Augustin nous rendront le fait plus évident encore. On sait que sur ces diptyques les martyrs sont invoqués à part, et l'on ne prie pas pour eux, tandis que les défunts sont nommés aussi à leur tour, *mais on prie* pour eux. *Unde*, dit saint Augustin *quod norunt fideles distincti a defunctis loco suo martyres recitantur nec pro eis oratur sed eorum orationibus Ecclesia commendatur*[1]. Et ailleurs : *Quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro cæteris autem commemoratis defunctis oratur*[2]. Saint Augustin insiste sur cette distinction essentielle pour lui : *Ideo pro illis* (*martyribus*) *Ecclesia non orat. Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus autem non oratur... sed eorum potius orationibus se commendat Ecclesia*[3]*... Perhibet enim præclarissimum testimonium ecclesiastica auctoritas in qua fidelibus notum est, quo loco martyres et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitantur*[4]. Enfin nous savons que l'on récite une série de noms de vingt martyrs et ces martyrs sont honorés par les fidèles d'un culte particulier[5]. Les paroles suivantes pourraient faire supposer que la mémoire des morts se faisait durant les prières du canon, et se rattachait d'assez près à la communion : *Neque enim piorum animæ mortuorum separantur ab Ecclesia* (*scilicet separantur ab animis martyrum ?*). *Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi*[6]. Leurs reliques sont honorées, on les porte en procession, on les place sous l'autel, cependant on ne les honore pas comme des dieux, mais comme des hommes[7].

Grâce à certains rapprochements de textes nous arrivons à reconstituer presque entièrement la prière litanique africaine, qui, elle aussi, est en relation avec les diptyques. L'Église, dans ces oraisons, prie donc pour les rois et pour tous ceux qui sont constitués en dignité[8]. Elle prie par la bouche suppliante des prêtres non seulement pour les fidèles, mais pour les infidèles *afin qu'ils croient;* elle prie pour ses ennemis[9], pour ceux qui ne veulent pas croire *ut Deus operetur in illis et velle*[10], *ut aperiat Dominus illis sensum et intelligant scripturas*[11]. A ces textes de saint Augustin, il faut ajouter ceux-ci : *orat ut increduli credant... ut credentes perseverent...* [*Oravimus*] *pro infidelibus inimicis ut crederent...Da illis, Domine, in te perseverare usque in finem. Amen... Audis sacerdotem Dei ad altare exhortantem populum Dei orare pro incredulis ut eos Deus convertat ad fidem, et pro catechumenis ut eis desiderium regenerationis inspiret et pro fidelibus, ut in eo, quod esse cœperunt, ejus munere perseverent, vel ipsum* (*sacerdotem*) *clara voce orantem, ut incredulas gentes ad fidem suam venire compellat,... non respondebis Amen*[12].

Ces diverses oraisons sont précédées d'une exhortation ou sorte de prologue, comme nos oraisons litaniques du vendredi saint, qui présentent du reste de grandes analogies avec les litanies africaines, encore que les formules que nous venons de citer portent un caractère africain très prononcé, nous dirions presque un caractère augustinien[13].

Il y a des prières pour demander la pluie, *numquid non ab illo et hodie et heri et nudiustertius pluviam petimus*[14].

IV. DÉDICACE DES ÉGLISES. — La dédicace des églises, par le rite de la déposition des reliques qui en est le centre dans certaines liturgies, est liée au culte des martyrs et par suite à celui des morts. L'autel est une tombe où repose un martyr. C'est pourquoi nous traitons à cette place du rite de la dédicace.

L'Église en Afrique est appelée *dominicum* ou *basilica, dominicum* au temps de saint Cyprien, *basilica* est le terme dont se sert d'ordinaire saint Augustin[15].

Saint Optat reproche aux donatistes d'avoir exorcisé et lavé avec de l'*eau salée* les murailles des églises catholiques. Cette désécration semble bien être la contrefaçon d'une cérémonie chrétienne de la dédicace, dans laquelle on lave d'eau bénite et de sel les murs de l'église. D'autant plus qu'à cette occasion saint Optat prononce cette apostrophe de l'eau, conservée dans la liturgie romaine :

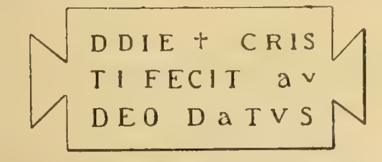
Saint Optat.	Préface romaine de la bénédiction des fonts.
O aqua... super quam ante ipsos natales mundi sanctus Spiritus ferebatur... quæ lavasti terram. O aqua quæ sub Moyse, ut naturalem amaritudinem perderes indulcata ligno tot populorum pectora suavissimis haustibus satiasti, etc.[16].	*... Creatura aquæ... cujus (Dei) spiritus super te ferebatur... Cui (Deus) te totam terram lavare præcepit. Qui te in deserto amaram, suavitate indita, fecit esse potabilem, et sitienti populo de petra produxit.*

On verra aussi (Cf. *Messe*, col. 634) que l'autel contient des reliques des martyrs, comme au rite romain, qui diffère en cela du milanais. Saint Augustin nous dira plus loin qu'on se sert du signe de la croix pour la consécration des autels, la dédicace des basiliques et la bénédiction des baptistères.

L'épigraphie africaine nous fournit aussi sur ce point un supplément intéressant. Elle nous donne des titres des invocations et des acclamations dont plusieurs sont restés dans la liturgie de la dédicace romaine. Voici l'inscription trouvée à Turca :

[PEREGRINIS ET P...
HEC PORTA DOMVS EST ECRESIE PATENS
ALIMENTIS QVE PARVIS ☧ NIMIS ANG...

H(a)ec porta domus est ec(cl)esi(a)e, patens peregrinis et p[auperibus?] alimentisque parvis nimis ang[usto aditu?][17]



D(omum) D(ei) e[t] Cristi fecit Adeodatus[18].

[1] *Sermon.*, CCXCVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1360. — [2] *Sermon.*, CLIX, *ibid.*, col. 868. — [3] *Sermon.*, CCLXXXV, *ibid.*, col. 1295. Cf. *Sermon.*, CCLXXXIV, *ibid.*, col. 1291. — [4] *De sancta virginitate*, c. XLV, n. 46, *P. L.*, t. XL, col. 423. — [5] *Sermon.*, CCCXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1448. — [6] *De civit. Dei*, l. XX, c. IX ; l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 764 sq. — [7] *De civit. Dei, loc. cit.*, col. 772. Cf. *Sermon.*, CCCXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1438. — [8] *De civit. Dei*, l. XIX, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 656. — [9] *Contra Julian.*, l. VI, c. XLI, *P. L.*, t. XLV, col. 1606, et t. XLIV, col. 744. Cf. *De bono persev., loc. cit.*, t. XLV, col. 1031. — [10] *De prædest.*, *P. L.*, t. XLIV, col. 972. — [11] *Epist.*, CLXXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 793. — [12] *De dono persev.*, c. VII, XXIII ; *Epist.*, CCXVII, *Ad Vital.*, *P. L.*, t. XLV, col. 1002, 1031, et t. XXXIII, col. 978. — [13] *Epist.*, CCXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978, 988. — [14] *Sermon.*, LVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 387. — [15] Mone, *Lateinische u. griechische Messen*, p. 88-89. — [16] *De schismate Donat.*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. XI, col. 1078. — [17] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 839. — [18] *Ibid.*, n. 992.

Cet autre s'est contenté du mot ECCLESIA SANCTA, présenté dans tous les sens par un jeu de combinaisons qui paraît bien un peu puéril [1] :

A I S E L C E C L E S I A
I S E L C E A E C L E S I
S E L C E A T A E C L E S
E L C E A T C T A E C L E
L C E A T C N C T A E C L
C E A T C N A N C T A E C
E A T C N A S A N C T A E
C E A T C N A N C T A E C
L C E A T C N C T A E C L
E L C E A T C T A E C L E
S E L C E A T A E C L E S
I S E L C E A E C L E S I
A I S E L C E C L E S I A

IN NOMINE DNI DI N ATQUE
SALBATORIS ihv XPI
TEMPORIB BIRI BEATISSIMI
FAVSTINI ERSCIMEC MVNITIO FVNV
MASTICANA EX VNTO PROPRIO FECIT

In nomine D(omi)ni D(e)i n(ostri) atque salbatoris Jh(es)u Chr(ist)i Tempor(ib(us) biri (viri) beatissimi Faustini e[p](i)sc(op)i, [ha]ec? Munitio Fun[d]umasticana exun[t]o (ex sumptu?) proprio fecit [2].

L'*In nomine Domini atque Salvatoris* est usité plus d'une fois dans le latin liturgique d'Afrique. L'*Hic exaudietur omnis qui vocat nomen Domini* de la suivante rappelle des oraisons et antiennes de la dédicace romaine, quelques variantes sont discutées; nous suivons la lecture de De Rossi :

☧ HC DOMVS DI NOS(*tri*) *xqi* HC AVITATIO SPS [SCI P[*aracleti*
+ HC MEMORIA BEATI MARTIRIS DEI CONSVLTI [ΛEI
+ HC EXAVDIETVR OMNIS QI INVOCAT NOMEN [DNI DI OMNIPOT[*entis*
☧ VR HOMO MIRA RIS DO IVBANTE MELIORA [VIDEVIS A XI [3]

Autres formules à noter :

1°

ARAM DEO
SANCTO AETERNO [4]

2°

HIC E[*st dom*
VS [*Dei hic*
MEMO [*riæ*
APOSTOL[*or. et*
BEATI EMERI
TI GLORIOSI
CONSVLTI

Lig. 4. *Apostolorum* (*scil. Petri et Pauli*).
Lig. 7 *Consulti* (*id est Jurisconsulti*) [5].

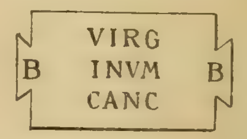
3°

HIC EST MEMORIA SANCTORUM
PRIMI ET QVINTASI [6]

Sur une tuile d'église, cette marque de fabrique:

BEATAM ECCLESI
AM CA ☧ TOLI
CAM EX OFICI
NA FORT UNATIANI [7]

La suivante nous prouve qu'il y avait, dans les églises d'Afrique comme dans celles de Milan, un cancel pour les vierges :



Virginum canc(elli) b(onis) b(ene) [8].

Notons encore ces titres ou invocations : *Domus Dei perfecta* [9], *domus orationis celebratui* (sic) [10], *pax intranti* (*istam*) *januam* (*pax et reme*)*anti* [11], *in mente habeas... servum Dei... Deo vivas* [12], *hic domus orationis* [13]; sur un fronton d'église trouvé à Philippeville et du IVe siècle, on lit cette longue inscription :

Magna quod adsurgunt sacris fastigia tectis,
Quæ dedit officiis sollicitudo piis;
Martyris ecclesiam venerando nomine Dignæ
Nobilis antistes perpetuusque pater
Navigius posuit Cristi legisque minister
Suspiciant cuncti religionis opus [14].

On en trouvera quelques autres exemples dans les deux mémoires de M. Gsell [15].

[1] *Moniteur algérien*, 4 oct. 1843; A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 429; Delaporte, *ibid.*, t. XII, p. 146; Prévost, dans la *Revue archéol.*, 1847, pl. 78; L. Renier, *Rec. des inscr. rom. d'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 3703; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9710. — [2] Luc de Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1873-1874, pl. III, 6, et p. 67; Héron de Villefosse, dans les *Arch. des missions scientif.*, 1875, p. 494, n. 228; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2079. Autre exemple de l'*In Nomine Christi Domini et Salvatoris nostri*, dans Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, *Édifices du culte chrétien*, p. 161 et alibi. — [3] Poulle, dans le *Rec. de Constantine*, 1871-1872, p. 421; Bosredon, *ibid.*, 1876-1877, p. 378; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2220, et addition, p. 948, et supplément, n. 17614, 17714; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 8; Gatti, *ibid.*, 1884-1885, p. 37; De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Rome, 1889, p. 17. — [4] *Moniteur algérien*, 4 oct. 1843; *Revue afric.*, p. 430; Pontier, *Souvenirs d'Algérie*, 1850, p. 70; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9704. — [5] Farges, dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, t. XVIII, p. 31; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 97 sq.; Gatti, *ibid.*, 1884-1885, p. 36 sq. — [6] Farges, dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, t. XVIII, p. 122; De Rossi, *La capsella argentea*, p. 30; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 17608. — [7] Reboud, dans la *Revue africaine*, 1869, t. IX, p. 271; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 5176. — [8] Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXV, p. 412; Papier, dans les *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1888, p. CXX; Audollent et Letaille, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, t. X, p. 506, n. 77. Cf. S. Ambroise, *De lapsu virg.*, c. VI, n. 24, *P. L.*, t. XVI, col. 390. — [9] Dewulf, dans le *Recueil de Constantine*, 1867, p. 233; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 4792. — [10] *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8429. — [11] *Moniteur algérien*, déc. 1845; Berbrugger, dans *Akhbar*, 22 janv. 1846, et *Revue africaine*, t. V, p. 366; Mgr Dupuch, *Mandement du carême*, 1846; Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 4058; Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 32; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9271. — [12] Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. XII, p. 144; Prevost, dans la *Revue archéol.*, 1847, p. 664, pl. 78; Renier, *Recueil*, etc., *loc. cit.*; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 9708. Pour la formule *In mente habeas* que nous retrouvons ici, voir plus haut, col. 605. — [13] *Bull. de correspondance africaine*, 1885, p. 223, n. 923; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 11414. — [14] Gouilly, dans le *Bull. de corresp. afric.*, t. III, n. 1885, p. 529; Le Blant, dans le *Bulletin du Comité*, 1886, p. 371; Papier, dans le *Bull. de l'Ac. d'Hippone*, 1886, p. 128; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 26; J. Schmidt, dans les *Ephem. epigr.*, 1892, t. VII, p. 138, n. 445; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 19913. — [15] *Atti del IIe congresso di archeol. crist.*, in-4°, Roma, 1902, p. 195 sq.

Nous donnons la suivante à cause des accents qui sont rares en épigraphie, et à cause de la formule :

IN· ATRI· DOMINI
DÈF QVI ÉST SERMONI
DONATVS ET NAVIS
IVS FECÈRVNT CÈDI
ÉNSÈS PÈCKATORES

Lig. 1, 2. *In Patri Domini Dei*, c'est-à-dire, selon l'interprétation de De Rossi, acceptée par Mommsen : *In nomine patris domini Dei qui est sermoni* (λόγος, cf. Tertullien, *Adv. Prax.*, 5).

Lig. 3-5. *Donatus et Navigius fecerunt cedienses* (trouvé à Cédia), *peccatores* [1].

Un très curieux monument judéo-chrétien, qui appartient peut-être à la période anténicéenne et que nous avons donné dans nos *Monumenta liturgica*, t. I, n. 4168, sera reproduit plus loin. Voy. AFRIQUE (*Archéologie*).

Enfin nous citons encore deux dédicaces, l'une au nom d'une relique de la vraie croix, l'autre au nom des reliques de saint Laurent:

D SANCTO LIGNO CRVCIS CHRISTI SALVATORIS [ADLATO
ADQ· HIC SITO FLAVIVS NVVEL· EX PRAEPOSITIS· [EQITV
M ARMICERORVM VVNIOR FILIVS SATVRNINI [VIRI
PERFECTISSIMI EX COMITIBVS ET COLLCIAL [HONESTISSIMA
E FEMINAE PRIMEPOS ELVRI LACONIQ BASILI- [CAM VOTO
PROMISSAM ADQ OBLATAM CVM CONIVGE NONNI
CA AC SVIS OMNIBVS DEDICAVIT

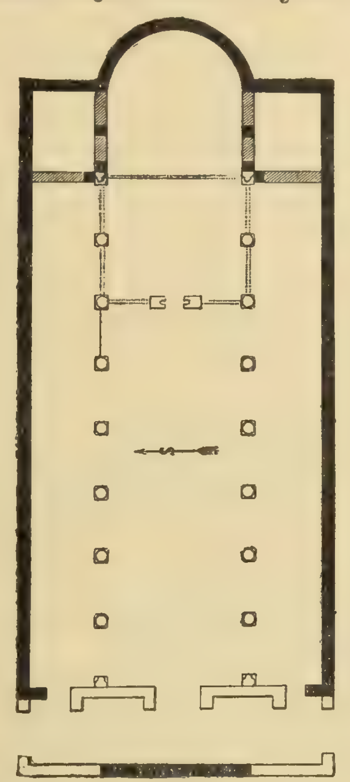
De sancto ligno crucis Christi salvatoris adlato atque hic sito Flavius Nuvel ex præpositis eq(u)itum armigerorum (i)unior(um), filius Saturnini viri perfectissimi ex comitibus et Col(i)cia(e) (?) honestissimæ feminæ pr(o n)epos Ecluri Laconi (?) basilicam voto promissam adque oblatam cum coniuge Nonnica ac suis omnibus dedicavit [2].

IN HOC LOCO SANCTO DEPOSI
TÆ SVNT RELIQVIAE SANCTI
LAVRENTI MARTIRIS DIE III MN
AVG CONS HERCVLANI V C
DIE DOMN DEDICANTE LAVRENTIO
VVS P MOR DOM AN PCCCCXIII. AMEN

Ligne 6. *v(iro) v(enerabili) s(anctissimo)* [3]?

La question de la forme et de la disposition des églises africaines sera reprise et étudiée plus en détail dans l'article AFRIQUE (*Archéologie*), mais nous donnerons ici néanmoins un plan de basilique africaine pour éclairer l'étude des cérémonies liturgiques et pour montrer que sur ce point aussi, pour l'architecture et la disposition intérieure de l'église, il n'y a pas de différence essentielle entre Rome et l'Afrique (fig. 114).

Longueur totale 32 mètres, largeur 14m20. En avant un vestibule de 2m80 occupe toute la largeur; les portes du vestibule sont latérales. La basilique a trois portes. Le chœur est profond de 4m90. L'abside est plus élevée que le reste de l'église. A droite et à gauche on voit la



114. — Plan de la basilique d'Henchir.
D'après Gsell, *Monum. ant. ae l'Algérie*, t. II, p. 172.

trace de deux sacristies [4]. La disposition est à peu de chose près celle des basiliques romaines, avec l'autel au centre du chœur, l'ambon et le presbyterium. Le même auteur donne un grand nombre d'autres basiliques qui appartiennent au même type, mais quelques-unes sont beaucoup plus grandioses, par exemple la magnifique basilique de Tébessa [5]. Nous donnons aussi les ruines de la basilique de Sainte-Salsa [6] (fig. 115).

La vue est prise du fond de la basilique, faisant face à l'entrée. On en pourra lire la description détaillée dans le beau livre de M. Gsell qui l'a fouillée.

V. LA MESSE EN AFRIQUE DU IVe AU VIe SIÈCLE. — Elle est quotidienne [7] et se dit le matin, *ante prandium* [8]. Elle ne peut être offerte ni pour ceux qui sont morts sans baptême, ni pour ceux qui sont séparés de l'Église; c'est dire qu'elle ne peut être célébrée que pour les fidèles vivants ou morts [9].

1° *Lectures et graduel.* — Pour les diverses parties de la messe, nous avons malheureusement trop peu de détails; cependant nous recueillons quelques notes du plus haut intérêt. La messe est nettement divisée en deux parties; la première comprend des chants, des lectures et une exhortation, après laquelle on renvoie les catéchumènes et tous ceux qui ne sont pas baptisés, *fit missa catechumenorum* [10]. Il y a plusieurs lectures, dont la der-

[1] Dewulf, dans le *Recueil de Constantine*, 1867, p. 218; De Rossi, *Bull. di arch.*, 1879, p. 162; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 2309, et addit., p. 950. — [2] Renaudot, *Tableau du royaume d'Alger*, éd. 1830, p. 13; Hübner, dans *Hermès*, t. II, p. 154; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 9255. — [3] Leclercq, dans la *Revue archéol.*, 1850, t. VII, p. 369; *Revue africaine*, 1857, t. I, p. 220; Renier, *Recueil des inscr. rom. d'Algérie*, n. 3431; de Buck, dans les *Précis historiques*, Bruxelles, 1854, t. V, p. 470 sq.; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. V; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8630. — [4] Cf. Gsell, *loc. cit.*, t. II, p. 170, 171. Comparez avec les plans donnés par C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, t. I, p. 117 sq. — [5] *Ibid.*, p. 267. — [6] Voyez le plan de cette église, fig. 135. — [7] *Epist.*, CCXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016. — [8] *Sermon.*, CXXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 716. — [9] *De anima*, l. III, XII, 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 520; *ibid.*, col. 481, 482, 501, 502. — [10] *Sermon.*, XLIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 324.

nière est celle du saint évangile[1] : *Dominus noster J. C. tribus modis intelligitur et nominatur, quando prædicatur sive per* LEGEM ET PROPHETAS, *sive per* EPISTOLAS APOSTOLICAS, *sive per fidem rerum gestarum quas in* EVANGELIO *cognoscimus*[2]. *Legis* PROPHETAM, EVANGELIUM, APOSTOLUM[3], ou encore : *apostolum audivimus, psalmum audivimus, evangelium audivimus consonant omnes divinæ lectiones*[4]. *Hoc de apostolica lectione percepimus, deinde cantavimus psalmum, post hæc evangelica lectio, has* TRES *lectiones pertractemus*[5]. Mais dans ces deux derniers cas, il faut interpréter : *apostolus* ou *apostolica lectio,* la lecture de l'épître, *psalmus,* le psaume chanté, graduel ou trait, *evangelica lectio,* l'évangile. Il les appelle du même nom, *has tres lectiones,* quoique pour nous cela ne fasse en réalité que *deux* lectures. Malgré ces expressions et autres semblables, le fait de trois lectures à l'avant-messe, évangile compris, du temps de saint Augustin, ne semble pas contestable et doit être noté avec soin. Il ressort aussi de là qu'entre la lecture de l'épître et celle de l'évangile, se place *un psaume chanté* (voir CHANT), qui répond à notre graduel, au *psalmellus* milanais et au *psallenda* mozarabe. Voir LECTURES.

Il paraît aussi, d'après les expressions employées par saint Augustin ici et dans plusieurs autres passages de ses écrits, qu'il y a connexion d'ordinaire entre les lectures et les psaumes chantés : c'est la leçon qui conditionne le psaume; la leçon elle-même est conditionnée par la fête ou par telle circonstance particulière. La genèse d'un office paraît donc s'établir ainsi : on choisit dans l'Écriture des lectures en rapport avec l'objet de la fête; lecture de l'Ancien Testament, lecture des épîtres apostoliques et de l'évangile sont mises en relation, et le psaume chanté est lui-même mis en rapport avec ces leçons. Ceci représente évidemment l'office à l'état parfait, et souvent on dut s'écarter de la règle. Mais il n'est pas inutile de constater quelle est la forme idéale vers laquelle doit tendre la composition liturgique. On retrouve encore assez souvent dans nos plus vieux offices cette coïncidence de la leçon, de l'épître, de l'évangile, des parties chantées, graduel ou trait, s'accordant harmonieusement avec le but de la fête. Parfois le psaume chanté fait suite à la leçon (voyez par exemple au missel romain, le trait qui suit la 4e prophétie, au samedi saint, et celui qui suit la 8e, et le cantique *Benedictus* qui suit la leçon de Daniel au samedi des quatre-temps). Remarquons enfin que ce psaume est un *répons;* un chantre le chante avec quelques inflexions, *audivimus psalmum, lectionem,* et le peuple répond, *respondimus*[6].



115. — Ruines de la basilique de Sainte-Salsa à Tipasa. D'après Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* t. II, p. 323.

Ces lectures de la messe sont soigneusement surveillées par l'autorité ecclésiastique. Un concile de Carthage, en 397, donne une liste des livres « que l'on doit lire dans l'église sous le titre de divines Écritures ». Ce *canon* est semblable à celui dont nous nous servons encore aujourd'hui. On proscrit les autres livres, mais on permet, comme nous l'avons dit, la lecture des Actes des martyrs au jour de leur fête[7].

2° *Alleluia.* — Le chant de l'*amen* et de l'*alleluia,* acclamations dont l'usage est déjà ancien, prend un nouveau développement : *habent* (*hæreses*) *amen et al-*

[1] *Sermon.,* XLIX, *loc. cit.,* col. 320. — [2] *Sermon.,* CCCXLI, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1493. — [3] *Sermon.,* XL, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 245; cf. *Sermon.,* XXXII, XXXIII, XLVI; sur les trois lectures, *loc. cit.,* p. 196 sq. — [4] *Sermon.,* CLXV, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 902. — [5] *Sermon.,* CLXXVI, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 950. — [6] *Paléographie musicale* t. V, p. 30-32. — [7] Mansi, *Concilia,* t. III, col. 924.

leluia nostrum[1]. *Non sonis transeuntibus dicemus amen et alleluia*[2]. L'*alleluia* est même chanté solennellement par un lecteur avec des modulations, témoin le fait suivant bien souvent cité : *Lector unus jam pulpito sistens, alleluiatim melos canebat, quo tempore sagitta in gutture jaculatus, cadente de manibus codice, mortuus post cecidit ipse*[3]. C'est le chant consacré à certaines époques : *Est alleluia et bis alleluia quod nobis cantare certo tempore solemniter moris est, secundum ecclesiæ antiquam traditionem, neque enim et hoc sine sacramento certis diebus cantamus alleluia*[4]. On le chante tous les dimanches, et aussi pendant le temps pascal, *omnibus diebus dominicis alleluia cantatur*[5].

Plus la foule des fidèles augmentait, plus il devenait nécessaire de développer les cérémonies si simples de la première période, plus aussi on désirait donner de solennité aux offices. Pendant que le clergé se rendait à l'autel au commencement de la messe on eut l'idée de chanter un psaume, ce fut le psaume d'*introït;* pendant que les fidèles défilaient pour apporter leur offrande à l'autel, on chanta aussi un autre psaume, ou offertoire; enfin on introduisait le chant d'un troisième psaume pendant la communion. Les deux derniers changements se firent vers l'époque de saint Augustin. *Mos erat ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum*[6].

Ces chants ont donc une origine toute différente de celle du répons ou du graduel et du trait, qui font corps avec une lecture précédente. Ils ne se rattachent à rien, ils ont un caractère adventice, ils n'ont primitivement aucun lien avec l'office du jour. Pour l'offertoire on choisira un psaume qui fait allusion aux offrandes présentées au temple; pour la communion, on chantera d'ordinaire le psaume XXXIII avec le verset caractéristique *gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* Ce n'est que plus tard que ces chants furent mis en relation avec la fête, et encore les livres liturgiques, même les moins antiques, portent-ils les traces de la différence entre les deux séries de chants, si l'on veut y regarder.

3° *Offrande.* — Les catéchumènes, les pénitents ou les gentils, s'il s'en trouvait, devaient se retirer après les lectures. La seconde partie de la messe était si nettement distinguée de la première qu'elle se célébrait dans une autre église, comme c'était aussi la coutume à Jérusalem vers la même époque[7]. C'est ce que nous pouvons conclure des paroles suivantes : *hæc... pro exhortatione sufficiant,* dit-il à la fin d'un sermon, *quoniam dies pauci sunt, et adhuc nobis in majore basilica restant quæ agamus cum charitate vestra*[8].

En réalité, cette seconde partie qui forme un tout distinct, est le sacrifice proprement dit. Voici un texte précieux qui nous décrit l'ensemble du rite : *Precationes facimus in celebratione sacramentorum antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici : orationes cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit... Interpellationes autem sive ut vestri codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites, velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissimæ offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimem commendavit apostolus*[9].

De ce texte, le suivant est à rapprocher : *Tenetis sacramentum ordine suo. Primo post orationem* (la litanie et la prière qui la suit) *admonemini* SURSUM HABERE COR. *Cum dicitur* SURSUM COR, *respondetis :* HABEMUS AD DOMINUM, *et ne hoc ipsum, quod cor habetis sursum ad Dominum, tribuatis viribus vestris, meritis vestris, laboribus vestris, ... ideo sequitur episcopus vel presbyter qui offert et dicit :* GRATIAS AGAMUS DOMINO DEO NOSTRO — *et vos attestamini :* DIGNUM ET JUSTUM EST *dicentes... Deinde post sanctificationem sacrificii Dei, dicimus orationem dominicam, post ipsam dicitur :* PAX VOBISCUM, *et osculantur se christiani in osculo sancto. Pacis signum est, sicut ostendunt labia, fiat in conscientia. Magna ergo sacramenta*[10].

Bunsen établit d'après cela un schéma de la messe africaine au Ve ou au VIe siècle, que l'on peut accepter et qu'il rapproche du rite alexandrin :

Oblatio populi.

Oratio oblationis : munda tibi... cum prece precatoria.

Præfatio : sursum corda, etc.

Laudes : Vere dignum. Agios.

Sanctificatio sacrificii (præmissis verbis institutionis).

Osculum pacis.

Benedictio populi (interpellatio) sacerdote populum Deo offerente.

Communio.

Gratiarum actio[11].

L'offrande est faite par les fidèles, reçue par l'évêque et placée sur l'autel *sicut moris est, redditurus suæ salutis* (la santé lui avait été miraculeusement rendue) *oblationem Domino, quam episcopus accipiens altari imposuit*[12]. *Oblationes quæ in altari consecrentur offerte. Erubescere debet homo idoneus si de oblatione aliena communicaverit*[13].

L'autel est une table, *mensa, cœna;* on dit couramment *mensa Cypriani, non quia ibi unquam Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus, ... paravit hanc mensam... in qua sacrificium Deo, cui ipse oblatus est, offeratur*[14]. Il est souvent fait de bois; on le recouvre de linges. C'est *l'autel de Dieu, qui porte les membres du Christ, sur lequel descend le Saint-Esprit, quid enim est altare nisi sedes corporis et sanguinis Christi*[15]. Cependant les autels de pierres ne sont pas rares (voir plusieurs exemples dans AFRIQUE [*Archéologie, autels*]), ces autels renferment des reliques de martyrs; en dehors des faits cités à cet endroit, nous produirons la découverte toute récente à N'gaous (département de Constantine) d'un autel contenant trois vases et un curieux coffret dans lesquels étaient placées les reliques, comme l'indique l'inscription :

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti positæ sunt memoriæ sancti Juliani et Laurentii cum sociis suis per manus Beati Columelis episcopi sanctæ Ecclesiæ Nicivensis, istius plebis per instantiam Donati presbyteri, imperante Tiberio anno V indictione XIII sub die nonas octobres[16].

Ne faut-il pas voir une allusion à l'une ou l'autre des prières de l'offrande romaine, *offerimus tibi, Domine, calicem salutaris,* ou *suscipiat Dominus sacrificium,* ou quelque autre de même genre, dans ces paroles de

[1] *Sermon.*, XXXVII, n. 27, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 233. — [2] *Sermon.*, CCCLXII, n. 29, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1632. — [3] Victor de Vite, *De persec. Vandal.*, l. XIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 197. — [4] *In Psalm.* CVI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1419. — [5] *Ep. ad Jan.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213. — [6] *Retract.*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. XLII, col. 634. Saint Augustin fut même obligé d'écrire un livre (aujourd'hui perdu) pour justifier cette pratique. *Retract.*, l. II, c. XVII. — [7] *Peregrinatio Silviæ*, éd. Gamurrini, in-4°, 1887, p. 86, 87. — [8] *Sermon.*, CCCXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1449. — [9] *Epist.*, LIX, *Ad Paulin.* (alias CXLIX), *P. L.*, t. XXXIII, col. 636 sq. — [10] *Sermon.*, VI, *P. L.*, t. XLVI, col. 835, 836; *Sermon.*, CCXXXVII. Cf. Mone, *Lateinische u. griechische Messen, Die afrikanische Messe*, p. 94. — [11] Bunsen, *loc. cit.*, p. 242. — [12] Victor de Vite, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. LVIII, col. 217. — [13] *Sermon.*, CCLXV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238. — [14] S. Augustin, *Sermon.*, CCCX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. — [15] S. Optat, *loc. cit.*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 1065. — [16] Delattre, dans *L'écho d'Hippone*, 15 déc. 1902, p. 8, 9.

saint Augustin : *Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit : offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane? sed quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit* [1], qui sont dans tous les cas à rapprocher de ces autres paroles : *Illi* (les païens), *talibus diis suis et templa ædificaverunt, et statuerunt aras, et sacerdotes instituerunt, et sacrificia fecerunt : nos autem martyribus nostris non templa sicut diis, sed memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus : nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro : ad quod sacrificium, sicut homines Dei, qui mundum in ejus confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur; non tamen a sacerdote qui sacrificat, invocantur* [2].

Saint Augustin fait souvent allusion au dialogue qui précède la préface, nous en avons déjà cité un exemple (voir col. 634); Mone en a réuni plusieurs : *Audis quotidie, homo fidelis, sursum cor... sursum enim cor habere debemus, sed ad Dominum... Et respondes : habemus ad Dominum... Post salutationem quam nostis, id est, Dominus vobiscum, audistis : Sursum cor* [3].

4° *Prières du canon.* — Le corps même de la messe, ce que nous appelons le *canon*, est nommé *actio* en Afrique, *agenda, quæ aguntur*. Le mot semble passé de l'Afrique aux liturgies gallicanes et même à la romaine, qui garde la rubrique *Infra actionem*. Voir Actio, col. 446.

On ne s'attend pas à trouver ici un texte tant soit peu complet du canon africain. C'est un sujet sur lequel les écrivains de cette époque se taisent généralement, et quand ils en parlent, c'est avec des réticences comprises seulement des fidèles *agnoscit qui fidelis est, qui autem catechumenus est ignorat* [4]; *norunt fideles quid dicam, norunt Christum in fractione panis; non oportet ut hoc memoremus propter catechumenos; fideles tamen agnoscunt* [5]; *sacramentum fidelium agnoscunt fideles; audientes autem* (les catéchumènes), *quid aliud quam audiunt* [6]; *parata jam cœna... quam sciunt fideles* [7]; *nuptias filii regis ejusque convivium norunt omnes fideles* [8].

Toutefois, malgré cette règle du silence sur les mystères sacrés, il est fait des allusions discrètes aux prières du canon : *ipse est sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum* [9]; *noster autem panis et calix... non quilibet sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur* [10]; *illum... prece mystica consecratum rite sumimus... in memoriam pro nobis Dominicæ passionis* [11]; *et inde* (après la préface) *quæ aguntur... ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi... adde verbum et fit sacramentum. Ad hoc dicitis Amen... Amen dicere subscribere est. Amen latine interpretatur verum* [12]. Il est fait ici allusion, comme on le voit, à la coutume des fideles de répondre à la fin des prières du canon l'*amen* qui était l'acte de foi, l'adhésion aux prières du prêtre.

On admet assez généralement que la liturgie africaine, notamment la messe, est étroitement affiliée à la liturgie romaine. Un texte de saint Optat qui a rapport à l'oblation rappelle en effet une formule du canon romain :

	Canon romain.
Quis dubitet vos illud legitimum in sacramentorum mysterio præterire non posse? Offerre vos Deo dicitis pro Ecclesia quæ una est : hoc ipsum mendacii pars est, unam te vocare, de qua feceris duas. Et offerre vos dicitis pro una Ecclesia quæ sit in toto terrarum orbe diffusa [13].	*Hæc sacrificia... quæ tibi (clementissime Pater) offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica... toto orbe terrarum... adunare digneris...*

Mais par contre un autre Africain, Marius Victorinus, contemporain de saint Augustin, nous donne ce texte curieux dans son explication de Tite, II, 14, *populum* περιουσίον, *sicuti et in oblatione dicitur : munda tibi populum circumvitalem, æmulatorem bonorum operum circa tuam substantiam venientem* [14].

De même le texte de saint Fulgence ne suit que de loin la trame générale du canon romain :

Cum tempore sacrificii commemorationem mortis ejus faciamus, charitatem nobis tribui per adventum S. Spiritus postulamus : hoc suppliciter exorantes ut per ipsam charitatem qua pro nobis Christus crucifigi dignatus est, nos quoque, gratia S. Spiritus accepta, mundum crucifixum habere et mundo crucifigi possimus : imitantesque Domini nostri mortem, sicut Christus quod mortuus est peccato mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo, etiam nos in novitate vitæ ambulemus, et munere charitatis accepto, moriamur peccato et vivamus Deo... Hoc autem quod petimus, id est ut in Patre et Filio unum simus, per unitatem gratiæ spiritualiter accipimus [15].

Ces textes s'inspirent de près d'un texte liturgique d'anamnèse et que l'on peut reconstituer à peu près ainsi, à l'aide d'un autre passage de saint Optat :

S. Optat.	Anamnèse et épiclèse africaine, reconstituées d'après saint Fulgence.	Anamnèse romaine.
Quid enim tam sacrilegum quam altaria Dei in quibus et vos aliquando obtulistis frangere... in quibus vota populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descendit Spiritus sanctus, unde a multis pignus salutis æternæ, et tutela fidei, et spes resurrectionis accepta est... [16].	*Commemorantes passionem D. N. J. C., postulamus ut charitas nobis tribuatur per adventum S. Spiritus, suppliciter exorantes Deum omnipotentem ut per ipsam charitatem qua pro nobis Christus crucifigi dignatus est, nos quoque, gratia S. Spiritus accepta, mundum crucifixum habeamus et mundo crucifigi possimus : imitantes Domini nostri J. C. mortem, ut sicut Christus quod mortuus est peccato mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo,*	*Unde et memores, Domine, nos... ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis...* Quelques formules placent ici la Pentecôte ou avènement du S. Esprit, comme le canon africain : le reste de la prière suit une autre marche, et on n'y retrouve plus que des analogies d'expressions comme : *supplices te rogamus, supplices rogamus ac petimus, suppliciter exorantes, etc.*

etiam nos in novitate vitæ ambulemus, et munere charitatis accepto, moriamur peccato et vivamus Deo... Hoc petimus ut in Patre et Filio unum simus, quod per unitatem gratiæ spiritualiter accipimus.

5° *Pater.* — Le *Pater*, nous l'avons déjà vu, termine toutes ces prières du canon et sa place, qui a tant d'im-

[1] *Contra Faustum*, *P. L.*, t. XLII, col. 384. — [2] *De civit. Dei*, l. XXII, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 772. — [3] Mone, *loc. cit.*, p. 93, notes. — [4] *Sermon.*, CCXXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1111; *Sermon.*, CCXXXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1116. — [5] *Sermon.*, CCCVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1407. — [6] *Sermon.*, CXXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729. — [7] *Sermon.*, CXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 643. — [8] *Sermon.*, XC, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 559. — [9] *Sermon.*, CXXXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 745. — [10] *Contra Faust.*, *P. L.*, t. XLII, col. 379. — [11] *De Trinit.*, *ibid.*, t. XLII, col. 874. — [12] *Sermon*, IV, *ibid.*, t. XLVI, col. 836. — [13] *Contra Parmen.*, l. II. Cf. Palmer, *Prim. lit.*, t. I, p. 137. — [14] *Adv. Arian.*, l. I, c. XXX, *P. L.*, t. VIII, col. 1063. — [15] *Fragmentum*, XXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 789. Cf. *Ad Monimum*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. LXV, col. 184, 188, et plusieurs autres passages où Fulgence expose sa doctrine sur l'épiclèse. — [16] S. Optat, *De schismate donat.*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 1064.

portance dans l'histoire de la messe, est assignée d'une façon précise : *Deinde* (c'est-à-dire après les prières du canon, *precibus sanctis*), *dicitur dominica oratio... quare ante dicitur quam accipiatur corpus et sanguis Christi? quia... si aliqua contracta sunt de hujus mundi tentatione... tergitur dominica oratione; ut securi ac cedamus. Post hoc dicitur Pax vobiscum* [1].

Une autre phrase de saint Augustin, *quod audemus quotidie dicere : adveniat regnum tuum,* rappelle le prologue romain du *Pater : Audemus dicere* [2].

6° *Baiser de paix.* — On a aussi attaché à la place du baiser de paix une grande importance pour la classification des liturgies; dans la liturgie africaine il est, nous l'avons dit, à la fin du canon, *post hoc dicitur Pax vobiscum. Magnum sacramentum osculum pacis* [3]. Cette place lui est assignée logiquement pour deux raisons, parce que la clause du Pater *et dimitte nobis sicut et nos dimittimus* entraîne naturellement le signe de la paix, et aussi parce que l'union dans la manducation d'un même pain céleste, suppose la paix avec les frères qui reçoivent la même eucharistie; ailleurs nous lisons : *cujus natalitia tanta celebratione frequentabatis, cui pacis osculum inter sacramenta copulabatis, in cujus manibus eucharistiam ponebatis* [4]. Ici le baiser de paix est rattaché nettement à l'eucharistie, comme il l'est encore dans la liturgie romaine.

7° *Communion.* — Mais c'est la communion, sujet essentiellement pratique pour un prédicateur, sur laquelle saint Augustin revient le plus souvent : les fidèles s'approchent de l'autel, jusqu'au cancel où le corps et le sang du Christ leur sont distribués : *fideles ad altare accedentes corpus et sanguinem Christi sumentes* [5]; l'expression dont se sert le plus souvent saint Augustin et qui paraît être devenue l'expression liturgique consacrée est celle-ci : *accedere ad mensam dominicam,* ou *accedentes ad altare,* comme dans un des textes précédents : *omnes qui acceditis ad mensam dominicam... accessurus ad mensam Domini* [6]; *memento apostolum... ut securus accedas* [7]; *ad mensam Domini accesserunt et sanguinem quem sævientes fuderunt, credentes biberunt* [8]; *ad mensam acceditis, accedamus ad mensam Domini* [9]; *accedistis ad mensam potentis*; *nostis fideles ad quam mensam* [10]. Le mot est resté dans la liturgie et les plus anciens sacramentaires appellent les oraisons de communion, les oraisons *ad accedentes,* nouvelle preuve de cette influence de l'Afrique sur les liturgies latines.

Il semble aussi qu'il se serve des paroles mêmes du prêtre quand il dit : *accipite et edite corpus Christi et potate sanguinem Christi* [11].

On ne communie pas seulement à Pâques et aux fêtes, saint Augustin voudrait que l'on communiât chaque jour : *propter natalem Cypriani* (*multitudo*) *bibit sanguinem Christi* [12]; *eucharistiam tuam quotidianum cibum* [13], *in isto pane nostro quotidiano* [14].

En recevant la communion, on répond *Amen : Amen respondetis et respondendo subscribitis* [15]; *sanguinem* (*ejus*) *accepistis, dicitis Amen* [16]. Cet *Amen,* employé dans d'autres cas comme réponse à une bénédiction, sans doute à la bénédiction de la messe, garde pour lui le même sens : *Defendamus et nos et vos ne et nos sine causa benedicamus et vos sine causa, amen subscribatis. Fratres mei, amen vestrum subscriptio vestra est, consensio vestra est, adstipulatio vestra est* [17].

Il cite même ici la formule d'une bénédiction qu'il donne à son peuple : *Auditis me, credo, fratres mei, quando dico : Conversi ad Dominum benedicamus nomen ejus, det nobis perseverare in mandatis suis, ambulare in via recta eruditionis suæ, placere illi in omni opere bono, et cætera talia* [18].

L'antienne tirée pour la communion du ps. XXXIII est d'un usage quasi universel dans les liturgies; il faut ajouter aux témoignages déjà réunis celui de saint Augustin, qui fait en même temps allusion à la loi de l'arcane : *hoc est corpus meum; hic est sanguis. Hoc in evangelio legebatis vel audiebatis, sed hanc eucharistiam esse nesciebatis. Nunc vero aspersi corde in conscientia pura et loti corpore aqua munda, accedite ad eum et illuminanini* [19].

VI. LES HEURES CANONIALES, LE CHANT LITURGIQUE ET LA PSALMODIE. — Le système des heures canoniales a peu changé depuis saint Cyprien. Il y a une prière de nuit ou vigile, *si modo pugnamus contra nos et vigilamus in his luminaribus et solemnitas ista dat nobis animum vigilandi* [20].

L'acclamation est déjà un chant. L'*alleluia,* par exemple, est devenu l'une des pièces principales du chant liturgique. Voyez *Alleluia,* col. 632. Des psaumes ou des versets de psaumes sont chantés fréquemment et les allusions à cet usage sont si nombreuses qu'il faut forcément ici en éliminer une partie. Voici, dans l'ordre alphabétique, un certain nombre de psaumes ou de versets de psaumes que l'on chantait au temps de saint Augustin. Il nous semble qu'il est utile de les noter ici, car ils peuvent mettre sur la voie d'identifications précieuses pour l'histoire du chant ecclésiastique et de l'antiphonaire :

Aestatem et ver tu plasmasti [21].
Averte faciem tuam a peccatis [22].
Beatus homo quem tu erudieris [23].
Cor mundum crea in me Deus [24].
Deo subjicietur anima mea [25].
Deus manifeste veniet [26].
Dirigatur, Domine, oratio mea [27].
Emendabit me justus [28].
Exaudi me in tua justitia [29].
Exsultate justi in Domino [30].
Exsurge Domine [31].
Hæc est dies quam fecit Dominus [32].
In omnem terram exivit sonus eorum [33].
Judica me Deus et discerne [34].
Lætamini in Domino [35].
Lætetur cor [36].
Laudabo Dominum in vita mea [37].
Omnis consummationis vidi finem [38].
Ostende nobis, Domine [39].

[1] *Sermon.*, VI, *P. L.*, t. XLVI, col. 836. — [2] *Sermon.*, CX, 5. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 641. — [3] *Sermon.*, VI, *P. L.*, t. XLVI, col. 836. — [4] *Contra litt. Petil.*, *P. L*, t. XLIII, col. 277. — [5] *Sermon.*, LVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 384. — [6] *Sermon.*, XC, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 561, 565. — [7] *Sermon.*, CLXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 899. — [8] *Sermon.*, LXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 485. — [9] *Sermon.*, CXXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735. — [10] *Sermon.*, CCCXXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1462. — [11] *Sermon.*, III, *Ad infantes*, *P. L.*, t. XLVI, col. 827. — [12] *Sermon.*, III, *P. L.*, t. XLVI, col. 828. — [13] *Sermon.*, CCLXX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. — [14] *Sermon.*, LVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 395. — [15] *Sermon.*, LVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 381. Cf. d'autres textes cités par Mone, *loc. cit.*, p. 96. — [16] *Sermon.*, CCLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1247. — [17] *Sermon.*, CLXXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 983. — [18] *Fragm.*, III, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1721. — [19] *Ibid.*, col. 1721. — [20] *In psalm.* LXXXVI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1099. Cf. *Sermon.*, CXVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1977, *Sermon.*, X, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1760. — [21] *Sermon.*, CXXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 748. — [22] *Sermon.*, XIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 132. — [23] *Sermon.*, LIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 825. — [24] *Sermon.*, XX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 137. — [25] *Sermon.*, CCLXXXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1286. — [26] *Sermon.*, XVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 128. — [27] *Sermon.*, CCCXLII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1501. — [28] *Sermon.*, CCLXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225. — [29] *Sermon.*, CLXX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 930. — [30] *Sermon.*, XXI, *P. L.*, t. XLVI, col. 908. — [31] *Sermon.*, CX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 639. — [32] *Sermon.*, CCXXX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1103. — [33] *Sermon.*, CCXCIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1367. — [34] *Sermon.*, CCCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1450. — [35] *Sermon.*, CCCXXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1470. — [36] *Sermon.*, XXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 182. — [37] *Sermon.*, XXIII, *P. L.* t. XLVI, col. 917. — [38] *Sermon.*, CCCLVIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1588. — [39] *Sermon.*, CLXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 891.

Pretiosa est in conspectu Domini[1].
Speravi in misericordia[2].
Tibi derelictus est pauper[3].

Toutes ces pièces sont des antiennes ou des répons comme l'indiquent ces termes : *Inde una voce concinantes Deo cantamus; consona pariter voce cantamus; oravimus enim cantando et orando cantavimus, audivimus et cantavimus; in psalmo modo audistis; cum psalmus cantaretur audivimus;* ou d'une manière qui indique encore plus explicitement la nature des chants : *audivimus, concorditerque respondimus et Deo nostro consona voce cantavimus; de quibus (apostolis) audivimus et cantavimus, non possumus dicere non audivimus, quando modo cantavimus, sicut audivimus et cantando respondimus; ad hymnos audiendos et canendos; vox pœnitentis... quibus psallenti respondimus, neque enim nos istum psalmum cantandum lectori imperavimus; hoc enim justus arbitror ut conventus ecclesiastici non fraudentur etiam psalmi hujus intelligentia cujus ut aliorum delectari assolent cantilena*[4].

Remarquons encore, en dehors des psaumes, une allusion au chant du cantique de Moïse : *Deus fidelis in quo non est iniquitas*, Deut., XXXII, 4[5], une autre au chant des hymnes de saint Ambroise[6] et aux hymnes hérétiques des priscillianistes[7].

Verecundus, que nous avons déjà cité, enrichit l'histoire de la liturgie africaine d'un élément très précieux. Nous savons par lui qu'il existait en dehors des psaumes, et présentant avec eux de grandes analogies, une collection de *cantiques*, qui auraient été recueillis à part et édités par Esdras (?), et que d'ordinaire on joignait au livre des psaumes; on les chantait de la même manière, *ut eodem sono cantuque psallantur, quo solent ipsi quoque psalmi cantari*[8]. L'Église d'Afrique usait de cette collection qui était ainsi composée :

Cantique de Moïse dans l'Exode;

Cantique de Moïse dans les Nombres, qui n'est pas en usage dans la psalmodie ecclésiastique, parce qu'il est trop court :

Cantique de Moïse au Deutéronome;

Cantique de Débora;

Cantique de Jérémie, *Memento, Domine*;

Cantique d'Azarias, *Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum;*

Cantique d'Ézéchiel, *Ego dixi in altitudine dierum meorum;*

Cantique d'Habacuc, *Splendor ejus sicut lumen erit;*

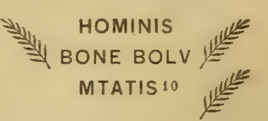
Oratio Manasse (apocryphe);

Cantique de Jonas (caractéristique de la psalmodie ambrosienne).

La collection grecque du IVe siècle n'a pas le cantique de Débora, mais elle a en plus le cantique d'Anne et elle concorde pour le reste avec Verecundus; la collection romaine est à peu près la même que la grecque. Voir CANTIQUES.

L'épigraphie africaine nous conserve aussi plusieurs formules liturgiques, ou des textes des psaumes et de l'Écriture sainte, probablement les plus usités en liturgie.

GLORIA IN EXCEL HOMINIS
SIS ΔO ET IN TE BONE BOLV
ꝒRRA PA[9] Ꝓ MTATIS[10]



Fide in Deu (sic) *et ambula, si Deus pro nobis quis adversus nos*[11]. *Exaudi Deus orationem meam auribus percipe berba* (sic) *oris mei*[12].

La suivante, trouvée à Tabarka, a presque l'allure d'une oraison :

(Ancre ou vaisseau)
CASTVLA · P
VELLA · ANN
XL·VIII·REDD
VI·IDVS.MAR
TIAS·PROPER
ANS·KASTITA
TIS · SVME
RE PREMI
A · DIGNA ·
M E R V I T
I N M A R C I B
ILE CORONA
PERSEVERA
NTIBVS·TRIB
VET·DEVS·GR
ATIA·INPACE
Une brebis (?)

DOMINVS
D[e]VS NOSTER[13]

Castula puella ann(orum) XLVIII *redd(idit [spiritum])* VI *idus Martias, properans kastitatis sumere premia digna. Meruit inmarc[esc]ibile(m) corona(m). Perseverantibus tribuet Deus gratia(m) in pace*[14].

Un verset de psaume, un texte d'Écriture sainte, constituent, nous l'avons dit, une acclamation liturgique; acclamations et versets ont la même origine. Voir ACCLAMATIONS, col. 254. L'épigraphie africaine nous en fournit de nombreux exemples, dont plusieurs sont conservés dans la liturgie romaine.

Dies vitæ breviabuntur[15]; *Exsurge Domine Deus exaltetur manus tua*[16]; *Respice et exaudi me Domine Deus meus*[17]; *Exaltabo te, Domine, quia suscepisti me*[18]; *Et non jucundasti inimicos meos super me*[19]; *Salutem accipiam et nomen Domini invocabo*[20]; *adferte Domino mundum sacrificium, adferte Domino patriæ gentium*[21]; *in Deo sperabo non timebo quid mihi faciat homo*[22]; *Si Deus pro nobis, nihil mihi deerit*[23].

VII. LES SACREMENTS. — Le signe de la croix; qui fait partie de la plupart des sacrements, est ainsi décrit: *quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquæ ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum*

[1] *Sermon.*, CCCVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1400; cf. col. 1454 et *passim*. — [2] *Sermon.*, XXII, *P. L.*, t. XLVI, col. 915. — [3] *Sermon.*, XIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 111. — [4] *Ibid.* Mêmes références que pour tous les psaumes qui précèdent. — [5] *Sermon.*, CCCLXIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1638. — [6] *De natur. et grat.*, l. LXIII, LXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 284; *Confessiones*, *P. L.*, t. XXXII, col. 777. — [7] *Epist.*, CCXXXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1034, 1035. — [8] Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 1. Saint Hilaire parle du reste déjà de ces cantiques, *Præf. in Psalm.*, *P. L.*, t. IX, col. 234 sq. — [9] *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 462. — [10] Cagnat et Saladin, *Notes d'archéol. tunis.*, p. 20; Clément, dans le *Bull. d'Oran*, 1884, p. 216; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 520. — [11] Renier, *Recueil*, etc., n. 3239; Lucas, dans le *Rec. de Constant.*, 1871-1872, p. 421; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 2218. — [12] Lavoignat et Pouydraguin, dans le *Bulletin du Comité*, 1888, p. 178; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 11269. — [13] *Bull. épigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 202; *Bull. d'Oran*, 1884, pl. VII, cf. p. 128 sq.: J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 425, n. 824. — [14] *Annales de Constantine*, 1860-1861, p. 252; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2051. — [15] *Revue africaine*, t. XXI, p. 319; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8397. — [16] Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie*, pl. 84, n. 3; Renier, *Recueil*, etc., n. 3428; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8621. — [17] Renier, *Recueil*, etc., n. 3457, *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8622. — [18] Héron de Villefosse, dans la *Revue archéol.*, 1876, t. XXXI, p. 209; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8623. — [19] Renier, *Recueil*, etc., n. 3429; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 8624. — [20] Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, 1873-1874, p. 377. — [21] Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1878, p. 8; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 10656. — [22] Papier, dans les *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1888, p. CXIX, n. 1; Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXV, p. 413; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 18742. — [23] Farges, dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, t. XVIII, p. 123; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 17610.



116. — Vases liturgiques de Carthage.
D'après le *Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1867, pl. VIII.

rite perficiuntur[1]; une autre description générale est donnée en ces termes: *deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur*[2].

Citons encore comme descriptions générales ces deux textes importants de Victor de Vite: *Non psallatis, neque oretis, neque ordinetis, aut aliquem reconciliare præsumatis*[3]*... Qui nobis (sacerdotes) pœnitentiæ munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia, a quibus divini sacrificii ritus, qui nos solemnibus orationibus sepulturi sunt*[4].

L'épigraphie nous fournit un précieux monument qui semble aussi se rapporter aux sacrements et les réunit dans une sorte de synthèse (fig. 116).

Ce vase de plomb, auquel nous ne pouvons consacrer une longue description, a été trouvé en Tunisie; l'inscription ΑΝΤΛΗΣΑΤΕ, etc., est le texte du psaume, *haurietis aquas in gaudio,* usité dans la liturgie du baptême et aussi dans celle de l'eau bénite. C'est à la première destination (seau baptismal) que paraît consacré ce vase. Les paons auprès du vase semblent représenter, selon De Rossi, l'eucharistie; les cerfs se désaltérant aux quatre fleuves du paradis désignent d'ordinaire, dans le langage symbolique, le sacrement du baptême; l'orante et le pasteur, la victoire avec une couronne et la palme, semblent aussi des symboles parlants qui rappellent la prière, les martyrs, et le Christ, pasteur des fidèles. Quant aux symboles païens qui sont sur ce vase, comme le Silène, la divinité locale de Carthage (orante?), la néréide, ils ont dû être mis là par symétrie[5].

La question du baptême africain sera traitée à part. Voir Baptême. Nous donnerons simplement ici les inscriptions de deux baptistères. Voir Baptistères; voir aussi IV. *Archéologie.*

IC OFICINA LAVRI PLVR
A FACIAS ET MELIO
RA EDIF///S SI DEVS PR
///NOBIS QVIS CONTRA NOS
///VS NOMEN DEVS SCIT BO
///M///LVIT CVM SVIS
G///N
FISON
TIGRIS EV
FRATES

Lig. 3. *edif(ice)s.* Lig. 4. *(o)nobis.* Lig. 5. *(cuj)us.* Lig. 6. *(tu)m(so)lvit.* Lig. 7. *g(co)n*[6].

A Tipasa, près du baptistère :

SI·QVIS·VT·VIVAT
QVAERIT·ADDIS
CERE·SEMPER·
HIC LAVETVR
AQVA·ET·VIDEAT
CAELEST *(ia regna?)*

La confirmation avec l'imposition des mains, une prière et l'onction, est nettement distinguée du baptême. *Hæc itaque distinctio inter acceptionem baptismi et acceptionem Spiritus sancti satis nos instruit, ne habere hos continuo spiritum sanctum putemus quos habere baptismum non negamus*[8]*... unctos ejus chrismate*[9]*... mystico illo chrismate consecratis*[10]*. Orabant quippe (apostoli) ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia... in qua (ecclesia) præcipue baptizati accipiunt Spiritum Sanctum*[11]. Comme nous l'avons dit plus haut (col. 199), la *réconciliation des hérétiques* a été, à tort ou à raison, rapprochée de la confirmation. Saint Fulgence nous dit à cette occasion: *cum compuncti corde... revertuntur, non in eis iteratur baptisma... sed per impositionem manuum Ecclesiæ reconciliantur*[12].

Nous avons déjà parlé de l'eucharistie; pour la pénitence, nous renvoyons aussi à cet article, cette institution n'ayant pas en Afrique de caractères bien particuliers. Voyez Pénitence. Cependant nous noterons ici que la prière apocryphe de Manassé paraît avoir été employée pour le rituel de la pénitence, ainsi qu'en témoigne un évêque africain du ve siècle, Verecundus[13]. Cet apocryphe s'est glissé aussi dans un répons de la liturgie romaine et dans l'eucologe grec[14].

Les allusions au mariage comme sacrement et à la virginité sont beaucoup plus fréquentes dans saint Augustin. Il exalte la virginité, établit contre Julien qu'elle est un état plus parfait que le mariage[15] et parle souvent dans ses lettres de la cérémonie du voile et de la consécration des vierges[16]. Voir Vierges.

Mais il défend aussi le mariage comme sacrement, *nuptiæ quippe habent ordinem suum et benedictionem suam, bonumque suum*[17]. Il parle de la bénédiction nuptiale, des *tabulæ matrimoniales*, et des autres cérémonies qui se rapportent au mariage[18].

L'inscription suivante, qui a été trouvée à Carthage, « semble provenir d'une ordonnance impériale ou d'un jugement épiscopal réglementant certaines questions de mariage[19] : »

///ISSIMORVM PATRIARCHARVM ET VNIVII///
///PA SANCTITATE VNDE CVM DIV DISCEP-
[TARE///
///IMVS DISPOSITIONEM SANCTAE MEMO-
[RIA///
///RE VEL PASCERE NE QVE PVBLICE NE-
[QVE APVT SVO///
///DINARVM NON ACCEDANT SET QVONIAM
[A///
///A HONORIFICENTIA COMMEMORARE ET
[PR///
///SIMVS SED QVIA RES TAM GRAVISSIMA
[APIR///
///AE APPLLIATVR PROTOGAMIA ADEQVE PRI-
[MAS///
///IONEM VENIRE AVSVS FVERIT QVI VIN-
[DICA///

[1] *Tract. in Joh., P. L.,* t. xxxv, col. 1950. — [2] *De bapt. contra Donat., P. L.,* t. xliii, col. 190. — [3] Victor de Vite, *De persec. vandal., P. L.,* t. lviii, col. 240. — [4] *Ibid.,* col. 212. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.,* 1867, p. 77 et la planche; Le Blant, dans le *Bull. des antiq. de France,* 1867, p. 143; *Corpus inscript. latin.,* t. viii, n. 10484[7]; Pératé, *L'archéologie chrét.,* p. 298. A rapprocher peut-être du vase baptismal publié par le P. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage,* Lyon, 1902, p. 45 — [6] Héron de Villefosse, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres,* 1883, t. xi, p. 189; Cagnat, *ibid.,* p. 119; *Corpus inscr. latin.,* t. viii, n. 11133; *Ephem. epigr.,* t. v, n. 1165; t. vii, n. 28. Cf. de Vogüé, *Les Églises de Terre-Sainte,* p. 111, pl. v, fig. 3: une inscription à rapprocher de celle-ci. — [7] Gavault, dans la *Revue africaine,* 1883; de la Blanchère, dans le *Bull. de corresp. afric.,* 1884, p. 162; Poinssot, dans le *Bull. d'Oran,* 1884, p. 313; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.,* 1884, t. v, p. 562, n. 1304. — [8] *Serm.,* cclxix, *P. L.,* t. xxxviii, col. 1236. — [9] *De civit. Dei, P. L.,* t. xli, col. 517, 532. — [10] *Ibid.,* col. 543. — [11] *De Trinitate, P. L.,* t. xlii, col. 1093. — [12] *De Trinitate, P. L.,* t. lxv, col. 506. — [13] Cf. Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. iv, p. 99. — [14] Cf. dom F. Cabrol, *La prière antique,* p. 391-392; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. i, præf., p. lxxi. — [15] *De nuptiis et concupisc., P. L.,* t. xliv, col. 416; *Contra Julian., P. L.,* t. xliv, col. 723, 724. — [16] *Epist.,* clxxxviii, *P. L.,* t. xxxiii, col. 849 sq.; *Epist.,* ccxi, *ibid.,* col. 959; *De sancta virginitate, P. L.,* t. xl, col. 400 sq. — [17] *Contra Julian., P. L.,* t. xliv, col. 708, 717, 726, 731 sq.; cf. col. 615, 637, 673-701; *De pecc. orig.,* l. XXXVII, c. xlii, *P. L.,* t. xliv, col. 404, 406, et tout le traité *De nuptiis et concup., P. L.,* t. xliv, col. 421 sq. — [18] *Epist.,* lxxxiv *bis,* clxxxvii, *P. L.,* t. xxxiii, col. 790, 844; *Serm.,* li, clxxxiii, ccxxxviii, cclviii, cclxxviii, cccxxxii, *P. L.,* t. xxxviii, col. 345, 991, 1125, 1233, 1272, 1463. — [19] A. Delattre, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.,* 1900, p. cxci.

////VVMQVE MODO IVBANDOS ESSE PVTABE-[RINT O////
////IS PROMISIT IPSE VQS EIDEM MERCEDI [PARTI////
////VE DIE NVPTIARVM QVARTA IERIA IIANT////

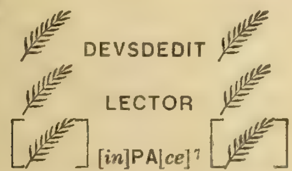
Ce fragment si intéressant paraît dater de la première moitié du ve siècle. « Il est difficile, pense Mgr Toulotte, de ne pas mettre cette inscription en relation avec la question du mariage des patriarches tant de fois soulevée par les manichéens et autres hérétiques contre la doctrine catholique et si vigoureusement défendue par saint Augustin [1]. »

VIII. Hiérarchie. — La hiérarchie des ordres était déjà établie, pour la période anténicéenne, par le témoignage de saint Cyprien. Peu de modifications se sont introduites dans l'âge suivant; on retrouve chez saint Augustin des allusions aux lecteurs [2], aux sous-diacres, aux diacres [3], aux prêtres et aux évêques, à l'ordination, au caractère ineffaçable imprimé par ce sacrement [4], mais rien qui soit de nature à nous éclairer beaucoup sur la partie vraiment liturgique de ces fonctions. Parmi les lecteurs qui s'acquittent aussi du rôle de chantres, il y a de jeunes enfants, *lectores infantuli... una degunt, simul vescuntur, pariter psallunt* [5].

A l'époque de la persécution vandale, on compte à Carthage cinq cents membres du clergé; l'archidiacre est nommé à la même époque, *secundus in officio ministrorum* [6].

Les inscriptions d'Afrique viennent confirmer et compléter nos renseignements sur ce point. Nous citerons deux épitaphes remarquables de lecteurs à Carthage :

La première porte les caractères des inscriptions du IVe siècle.



La seconde semblerait indiquer, ce qui est un fait nouveau, que Carthage comme Rome était divisée en régions au point de vue religieux administratif et que les lecteurs appartenaient à l'une ou l'autre région. Nous la rapprochons d'une troisième qui rend l'hypothèse plus probable encore.

+ MENA LECT·REG·Q̄V////
FIDELIS IN PACE VIXIT
ANNOS XXXCII D̄P ĪD
i]N̄D PRIMA

Lig. 1. — *lect*(*or*) *reg*(*ione*) *qu*(*arta*) *vel qu*(*inta*) [8].

DEVS INPA
CE R S

Lig. 2. — *regione secunda.*

Nous trouvons dans la même province ou dans les provinces environnantes des épitaphes de vierges (*virgo sacra*, ou *sanctimonalis*), de veuves, de simples fidèles, de clercs, d'acolythes, de sous-diacres, de diacres, de prêtres, d'archidiacres, d'évêques.

1° *fidel*]IS IN PACE VIX[*it*
vi]RGO SC IN PACE
Lig. 2. S(*a*)C(*ra*) [9]

2° *Quod vult?*] DEVS
VIRG[*o fi*] DELIS IN PAC[*e*] [10]

3° FIDEL(*is in pace*
BIDVATA·EST·AN[*nos*
VIII·M·VI·D·... [11].

4° NEMINEM VEBERE MO
TI ME INVI////E
ODLA BOR
H̄ IN RES
VRGE SE////
CASTHE SANIIMONIALEV
XIT ANIS XXXϛ

Neminem debere mo(*r*)*ti m*(*ex*) *invide*(*n*)*do labor*[*are*] *Et* [*tu*] *in* (*Christo*) *resurges Eg*[*o*] *Casthe* (= *casta*) *sanctimoniale* (*is*) *V*(*i*)*xit annis XXXVI* [12].

5° ADEODATA FI[*delis in pace*
CY [*prianus*] FIDELIS [*in pace*
//////////// *f*]IDELI [*s in pace* [13]

6° + δONATVS
CLERICVS
VIXIT ANN
OS VIIII REQVI
EBIT IN PACE
Sδϛ. III ID
APRILES

Lig 6. SPI.III(= *sub diem nonum*) ou plutôt Sδε.III (= *sub diem tertium*) [14]

7° BAEBIA SA
TVRNINA
EXEMPLVM
SANCTIMO
NIA////ONI
GAL////RELI
GIOSE PIE
CASTEQVE
VIX·ANN·XX
MEN////X////XVI
H· S· E [15]

8° + VALERIVS INNO
CENTI VIXI ANN LXI
QVI FVIT SV*d*C
NON OCT LI INDC
X P.S +

Valerius Innocenti(*us*) *vixi*(*t*) *ann*(*is*) *LXI, qui fuit su*(*b*)*d*(*ia*)*c*(*onus*) *non* (*is*) *oct*(*obribus*) *et ind*(*i*)*c*(*tione*)*X p*(*ositu*)*s* [16].

9° CYPRIAN [*us fidel*] IS IN PACE
NOVELLA FIDELIS IN PACE DPϛ ID OCTOB
GLORIOSV[*s*] ACOLVTVS IN PACE [17].

[1] A. Delattre, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1900, p. CXCI. — [2] *Epist.*, LXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 232; CCIX, *ibid.*, col. 954. — [3] *Serm.*, CCCLXXXII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1685; *Epist.*, CXXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 478. — [4] *Epist.*, CLXXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 812, 813. — [5] Victor de Vite, *De persec. Vand.*, l. V, c. IX et X, *P. L.*, t. LVIII, col. 246, 248. — [6] *Ibid.*, col. 500, 847. — [7] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 46; Delattre, dans *Les missions catholiques*, 1886, p. 79, 102, 137; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13422. — [8] Cf. Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, t. I, p. 322, 377; Harnack, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, Leipzig, 1886, p. 100 sq.; Delattre, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXIV, p. 46, n. 24; cf. t. XXV, p. 338. *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13423, 13881. — [9] Delattre, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXIV, p. 58, n. 82; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13429. — [10] Delattre, *loc. cit.*, t. XXV, p. 321, n. 308; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13432. — [11] Delattre, *loc. cit.*, t. XXV, col. 291, n. 172; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13427. — [12] Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1876-1877, t. XVI, p. 403, n. 1; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 10689. — [13] Delattre, *loc. cit.*, t. XXV, col. 322, n. 313; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13439. — [14] Province de Cirta, cf. Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXII, p. 288, n. 5 *b*; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 19671. — [15] A Hanschir Nebhana, cf. A. Berbrugger, dans la *Revue a[fr]ic.*, t. II, p. 23; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 78. — [16] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 452. — [17] Delattre, *loc. cit.*, t. XXIV, p. 45, n. 21; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 13426.

10° GENERO[*su*]S DIACONV[*s* [1]
MAX[*imus di*]ACON[*us*.
FORTV[*natus inno*]CENS IN PA[*ce* [2]

11° VS DIACONVS IN
VLVS FIDELIS IN PACE [3]

12° Une couronne brisée

THEODOR
VS ARCCD
IACO[...]S

Lig. 2-3, *archidiaconus* [4].

13° BO[...]IS P[*r*
ESBITER IN[*pa*
CE VIXIT AN
NIS XXXVI MEN
SES IIII [5]

14° ROMANVS EPISCO[*pus*
IN PACE·D·XI·K
RVSTICVS EPISCOPVS IN PACE D·K·I
EXITIOSVS EPCP
IN PC·DP
GIII KL DC·

Romanus episco(pus) in pace d(epositus) XI *K(alen-[das)...*
Rusticus episcopus in pac(e) d(epositus) K(alendis)I...
Exitiosus ep(is)c(o)p(us) in p(a)c(e) d(e)p(ositus) VIII *K(a)l(endas) d(e)c(embres).*

Le titre d'Exitiosus a été gravé postérieurement entre celui des deux évêques Romanus et Rusticus [6].

Nous citerons encore pour un évêque les deux inscriptions suivantes, la première trouvée à Tanaramusa Castra, qui est digne d'attention; la seconde à Mactaris :

[...]LTIS EXILIIS[...]
PROBATVS ET FIDEI
CATHOLICÆ ADSER
TOR DIGNVS INVENTVS
IMPLEVIT IN EPISCOPATV
AN·XVIII·M·II·D·XII·ET OCCI
SUS EST IN BELLO MAVRO
RVM ET SEPVLTVS EST DIE
VI·ID·MAIAS P CCCCLVI

6 lig. *an(nos)* XVIII *m(enses)* II *d(ies)* XII.
9 lig. VI *id(us) Maias (annu) p(rovinciæ)* CCCCLVI [7].

a] ☧ ω
OLIM DO DIGNVS
HIC INTVMV LO
IACET EPISC·GER
MANVS IN EPISC·VI
AN·X[...]M·XD[...]XIIII [8]

IX. Prière pour les morts. — La prière pour les morts, déjà en honneur au siècle précédent, prend dans l'Église d'Afrique de nouveaux développements. Un petit traité de saint Augustin *De cura pro mortuis*, vers 421, serait à commenter tout entier. Il est consacré à éclairer la piété des fidèles en leur montrant qu'il ne suffit pas de se faire enterrer auprès des saints (voir Ad sanctos), mais qu'il est plus important de bien vivre; il démontre que les martyrs intercèdent pour nous, il atteste qu'il faut prier pour les morts, comme le fait toute l'Église. G.-M. Tourret a donné sur ce traité de saint Augustin un travail épigraphique des plus intéressants, qui démontre une fois de plus l'importance de l'épigraphie pour nos études liturgiques [9].

Saint Augustin revient plusieurs fois dans ses autres ouvrages sur la prière pour les morts, sur l'oblation du sacrifice, *adhibeat quoque unusquisque pro charis suis* (le terme est à noter, car il a été conservé longtemps dans les liturgies funéraires [10]); *cum ergo sacrificia sive altaris pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur* [11]; *nam pro defunctis quibusdam vel ipsius Ecclesiæ vel quorundam piorum exauditur oratio* [12]. On célèbre leurs anniversaires, *Quando celebramus dies fratrum defunctorum, in mente habere debemus...* [13]. Il nous décrit l'embaumement, la pompe funèbre, les rites, *sed forte cum mortuus plangitur, cum funus curatur, cum exsequia præparantur, cum effertur, cum itur, cum sepelitur* [14]. A propos de la mort de sa mère, il nous montre Évodius prenant le psautier des mains de l'enfant que ses pleurs empêchent de chanter et chantant lui-même le psaume C, auquel tous ceux qui sont présents *répondent* par le verset : *Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine*. On offre le sacrifice de la messe pour la défunte, on pose le cadavre auprès du sépulcre avec des prières, *sicut illic fieri solet* [15].

Mais c'est surtout dans l'épigraphie qu'il faut chercher les formules de la liturgie funéraire. Nous en citerons quelques-unes : *Qui in Deo confidit semp. vivet*, AΩ [16]; *Spes in me* [17], *orationibus santorum* (sic) *perducet Dominus* [18]; *precessit nos in pace et discessit in pace* [19], qui rappellent le *qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis*, du canon romain; *Lux æterna mors mea in Deo meo; Mane, Domine, in janua nostris* [20]; *Dormit in pace; in Deo vivas*, que l'on trouve fréquemment et dont nous donnons aussi un exemple ci-dessous, ainsi que du *precessit in pace*. Nous lisons encore : *requiescit in pace* [21]; *in pace bixit (vixit)* [22]; *in*

[1] Delattre, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXIV, p. 44. n. 17; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13416. — [2] Delattre, *loc. cit.*, p. 44, n. 18; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13417. — [3] Delattre, *loc. cit.*, t. XXV, p. 284, n. 155; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 13418. — [4] Wilmanns, dans *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 58 *a* (province de Byzacène). — [5] Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. III, p. 74; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2014 (à Theneste). — [6] Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 391, et *Revue archéol.*, t. VII, p. 747; Guérin, *Voyage archéol. dans la régence de Tunis*, Paris, 1862, t. II, p. 277, n. 474; Wilmanns, dans *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 879. — [7] Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 52; t. X, p. 354; *Catalogue du musée d'Alger*, p. 79, n. 194; Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 3675; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9286. — [8] Héron de Villefosse, dans le *Bull. des antiq. africaines*, 1884, p. 366, n. 635; *Bull. des antiq. de France*, 1885, p. 105; Letaille, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, t. VI, p. 88; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 11893. —

[9] *P. L.*, t. XL, col. 591 sq. G.-M. Tourret, *Étude épigraphique sur un traité de saint Augustin*, dans la *Revue archéol.*, 1878, t. XXXV, p. 140-155, 281-298. — [10] Cf. plus haut *Liturgie anténicéenne*, col. 616. — [11] *De* VIII *Dulcitii quæst.*, *P. L.*, t. XL, col. 158, cf. *Enchir.*, c. CX, *P. L.*, t. XL, col. 283. — [12] *De civit. Dei*, l. XXI, c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 737, 738. — [13] *Serm.*, CLXXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 937. — [14] *Serm.*, CCCLXI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1601; cf. CLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 936, 937; CLXXVII, *ibid.*, col. 937. — [15] *Confessiones*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 776, 777. — [16] Pellissier, dans la *Rev. archéol.*, 1848, p. 305, 413; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 1247. — [17] Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3245; Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, 1871-1872, p. 422; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2215. — [18] *Revue africaine*, t. VI, p. 463. d'après *L'observateur de Blida*; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9285. — [19] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9821, et *Revue archeol.*, t. IV, p. 662. — [20] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 11643. — [21] *Ibid.*, n. 983. — [22] *Ibid.*, n. 984.

Cristo floreat[1]; *hic pax Christi æterna moretur*[2]; *in nomine Domini Salvatoris Ulpiana cum suis, Christo jubente perfecit*[3].

En voici quelques autres reproduites dans leur intégrité :

1° IN DEO A ω IVA (*sic*)[4]

2° BONE MEMO
RIAE·ROZONI·
MEDICI·VIXIT·
ANNIS·LXX·DIES·
XX·PRECESSIT
[*nos*] IN PACE
X ϛ (*kal maias*)
PR CCC CXϛ
GAIA·VIRO D[*ul*
CISSIMO·FECIT[5]

3° MI·FILI·MATER·ROGAT·VT·ME
AD·TE·RECIPIAS·PX Q[6].

4° *b. m.* r]o GATA·VI·
xit.] *a*NNIS·IIII·
M XI·D. III Oϛ I
dor MIT IN PACE[7]

Parmi les suivantes, la première, qui mérite d'attirer l'attention des archéologues, signifie peut-être que la défunte mourut le jour de son baptême :

1° D M S
IIIIAIII
PAVLINA VA
XXIII H S E
///////////////
///////////////
/////////////// KA
RISSIMAE FE
SOLA IN TERRIS
OMNIBVS VNO
EODEMQ·INDIE
VITAM ADEP
TA FVNCTA
QVEST

Lig. 2 (*Titi*)*a* (*Titi Fil*)*ia*. Lig. 3 *v*(*ixit*) *a*(*nnos*). Lig. 4 *h*(*ic*) *s*(*ita*) *e*(*st*). Lig. 7 *sq* (*conjugi?*) *karissimæ*. *fe*(*cit*) *sola in terris omnibus uno eodemque in die vitam adepta functaque est*[8].

2° PAIENNE VIVAS CVM TVIS ☧
INE VIVE EI VIDE SPES ☧
IN DEO

Lig. 2 *in* (*a*)*e*(*ternum*)[9].

3° DEDITI XPI VMBRIVS FELIX MAC
FECIT VOTVM REDDIDIT DO PRECA
TVR PRO SVIS PECCATIS ALVT
FICETVR A·P. CCCIX *et* ϛIII

Lig. 1 *Dediti Christi* (?) *Umbrius felix mac*(*gister?*)
Lig. 2 *fecit votum reddidit d*(*e*)*o, precatur*
Lig. 3 *pro suis peccatis* (*s*)*alvificetur*[10].

Les expressions qui se rencontrent souvent sur les tombes, *Hic requiescit, hic requiebit,* et autres semblables (par exemple, *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9709) sont peut-être à rapprocher de ce répons, qui dans les recueils anciens est marqué pour l'office funéraire : *Hæc requies mea in sæculum sæculi, hic habitabo quoniam elegi eam.*

X. Acclamations. — Outre les acclamations liturgiques, *Amen, Alleluia, Dominus vobiscum, Sursum corda,* dont nous avons déjà parlé pour la messe, et qui, en dehors même du sacrifice, sont d'un usage fréquent[11], nous en recueillons un certain nombre d'autres *Deo vivas, Deo vivatis, Deo gratias, Deo laudes*[12].

Pendant les sermons le peuple acclame fréquemment soit en criant l'un ou l'autre de ces mots, soit en terminant le texte scripturaire commencé par le prédicateur; parfois il est invité par le prédicateur lui-même à acclamer : *Clamant qui noverint quod sequitur*[13]; *qui acclamastis intellexistis*[14]; *modo audistis et clamastis; unde omnes acclamastis : nisi quia Dominus,* etc.[15].

Les inscriptions font écho à saint Augustin. Dans la suivante l'*Amen* est employé avec le monogramme du Christ.

+ + +
HIC RE
QVIEBIT
PETRVS
INNOCENS
FIDELIS
IN XPO
VIXIT AN
NIS VIII ΔS
XIIII· IN PACE
☧ A ☧ ME ☧ N[16]

[1] De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1878, p. 22, pl. 3; cf. *Atti della pont. Accad. di archeol.* fév. 1886, p. 25. — [2] *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 10947. — [3] Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3848; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9703. — [4] Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 1673. — [5] Gay, dans la *Revue africaine*, t. XII, p. 400; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9693. Cf. encore la formule *precessit nos in pace, Corpus inscr. latin.*, n. 9713, 9715. — [6] Guyon, dans le *Moniteur algérien*, 10 août 1843; Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. II, n. 96; Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3864; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9691. Sur le caractère chrétien de cette épitaphe, voir Lenormant, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, 4 vol. in-fol., Paris, 1847-1856, t. III, p. 125, note. — [7] Les lettres soulignées dans l'inscription ont maintenant disparu. Cf. Vercoutre, dans la *Revue archéol.*, série III, t. X, p. 183; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 11085. — [8] Farges, dans les *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1888, p. XLIII; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 16674. — [9] *Bulletin du Comité*, 1887, p. 110, n. 381; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 17460. — [10] Demaeght, dans le *Bulletin d'Oran*, 1884, p. 290, n. 583; J. Schmidt, dans les *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 564, n. 1309. — [11] *Serm.*, CCCXXXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1469; *Contra Faustum*, *P. L.*, t. XLII, col. 313; *Serm.*, CCCLXII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1632; CCCXCV, *ibid.*, col. 1716, etc. — [12] *De civitate Dei*, l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 770; *Epist.*, CCV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 949; *Epist.*, CCXV, *ibid.* col. 974; *Epist.*, CCXXII, CCXXIV, *ibid.*, col. 1000, 1002; *Epist.*, CCXLVII, CCXLIX, *ibid.*, col. 1064, 1065, etc. — [13] *Serm.*, CCLXXXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1312. — [14] *Serm.*, VI, *P. L.*, t. XLVI, col. 989. — [15] *Serm.*, CXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 679; CLI, *ibid.*, col. 819; *De Epist. Johannis ad Parth.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2034, 2003, 2016, etc. — [16] Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, 1875, p. 395; *Corpus inscriptionum latinorum*, t. VIII, n. 5492.

Voici d'autres acclamations liturgiques :

1° IN NOMINE DOMINI SALVATORIS
SANCTO VITALIANO EPISCOPO
VLPIANA CVM SVIS
CHRISTO IVBENTE PERFECIT[1]

2° IC SEDES SANCTI
IC RECISIO CAVSE
IC IN CRISTO FLOREAT[2]

3°

ΔOMINE REL☙ICEME
ΔOMINE ΔA\MIL ✝ ILUИ BONA

4° A ω

IN NOM DOM
ΣEPELVTTA
[*i*]ANVARIA[4]

Domine, re[*sp*]*ice me, Domine da mihi luna*(*m*) *bona*(*m*), d'après De Rossi [3].

5° D A ω M S
HANC MEMORIA QVAM FECIT FL EVSTASIVS ET
[IVLIA CRESCENTINA VXOR
EIVS IN NOMINE DEI ET CRISTI EIVS PRO TEM-
[PORE SVI
DEPOSITIONE EORUM AD PERFECTVM DEDICATV
EST DIE IDVS MARTIAS ANNO PROVINCIE
FILIVS SII////ANL////[5] [CCCXL////V

6° DIVO CLAVD [*io*
VIVAS IN DEO[6]

7° DEO LA
VDES[7]

8° *d*]*o*(*mi*)NI(*la*)VDES
CA(*n*)A(*mus*)
TAS[8]

9°

SPES·IN·DO·ET.CHRISTO·EI [*us*][9]

10° FLABIVS ABVS DOME
STICVS IN NOMINE PATRIS ET FILII
DONI MVNTANI QVOD PROMI
SIT COMPLEVIT

A ω (*sic*)

1 lig. *Flavius avus Domesticus*[10].

11° DEO GRATIAS[11]

12° *de*]VS NOBISCUM[12]

13° *d*[OMINE·SALVO]*s fac*[13]

14° A ⊕ ω DEI ED CR[*isti*[14]

15° PROTEGE
DOMINE NOMEN
GLORIOSUM
(*une porte*)[15]

16° SPES IN DEO[16]

17° ΔOMINE IVBA NOS[17]

Notons encore, sur les inscriptions des mêmes régions, des acclamations comme celles-ci: *Semper pax*[18], *Deo sanctissimo æterno*[19], *in Deo vivas* ou *vibas*[20], *in nomine Dei omnipotentis et Christi salvatoris nostri*[21], *in Patri* (sic) *Domini Dei qui est sermoni donatus et naviguis fecerunt cedienses* (sic) *peckatores* (sic)[22]. *Deo laus et gloria*[23]; *multos annos bibat* (*vivat*[24]); *in nomine Christi*[25].

FIDE IN DEV ET AMBVLA

SI DEVS PRO NOBIS QVIS ADVERSVS NOS[26]

PAX DEI PATRIS[27]

IN HOC SI GNVM SEM
PER VI V R NCES[28]

[1] Renier, *Recueil des inscr. rom.*, n. 3848; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9703. — [2] Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1876, 1877, p. 380; Masqueray, dans la *Revue africaine*, t. XXII, p. 468; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1878, p. 22, pl. 3; *Corpus. inscr. latin.*, t. VIII, n. 10701-17617. — [3] Poulle, dans le *Recueil de Constantine*, 1878, p. 422; *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 10905. — [4] Espérandieu, dans les *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone*, 1883, fasc. 8, p. 14; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 360, n. 591. — [5] Goyt, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXII, p. 148, n. 38; Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 456, n. 944. — [6] A Carthage. La première ligne est plus antique; c'est une ancienne pierre païenne dont on s'est servi pour un chrétien, *Humbertiana*, t. V, n. 196; Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 7; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 1015. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1875, pl. XII, n. 1 et p. 174; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2046. Cf. la même acclamation, *ibid.*, t. VIII, n. 2223, 17718, 17732, 17768; cette acclamation devint donatiste et fut opposée par les schismatiques au *Deo gratias* des catholiques. L'une de ces inscriptions fut trouvée en effet à Bagaï, une des capitales des donatistes. Cf. Audollent et Letaille, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, t. X, p. 510, n. 81. — [8] Rothmann, *Reise nach Garean*, dans Lud. Schlœzer, *Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts*, in-8°, Göttingen, 1780, t. I, p. 337 sq. Cf. *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 10689. — [9] Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3240; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2219. — [10] Héron de Villefosse, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1875, p. 458, n. 143; *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, n. 2272. — [11] Héron de Villefosse, *loc. cit.*, p. 451; De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1875, p. 174; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2046, 2308. — [12] Cf. *Revue de Constantine*, 1865, p. 160; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2448. — [13] Renier, dans le *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 1659; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 4488. — [14] Dewulf, dans le *Recueil de Constantine*, 1867, p. 237; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 4770 et addit. p. 957. — [15] Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 3258; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 4787. — [16] Reboud, dans le *Recueil de Constantine*, 1875, p. 49. — [17] Payen, dans le *Recueil de Constantine*, 1864, p. 96, 1870, p. 307; Féraud, *loc. cit.*, 1871-1872, p. 307; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 8825. — [18] Prevost, dans la *Revue archéol.*, 1847, pl. 78; Renier, *Recueil*, etc., n. 3702; Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 429; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 9712. — [19] Le Blant, dans le *Journal des savants*, 1882, p. 295 sq.; *Corpus inscr. latin.*, n. 9716. — [20] Bosredon, dans le *Recueil de Constantine*, 1878, p. 30; cf. Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 499. — [21] Poulle, dans le *Recueil de Constantine* 1878, p. 360; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 10787. — [22] Dewulf, dans le *Recueil de Constantine*, 1867, p. 218; De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1879, p. 162. Cf. *Bulletin de corresp. afric.*, 1883, p. 327. — [23] Rousset, dans le *Bull. de corr. afric.*, 1884, p. 315; J. Schm:dt, dans *Ephem. epigr.*, 1892, t. VIII, p. 105, n. 384. — [24] Roy, dans le *Bullet. d'Oran*, 1884, p. 218, n. 505; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 547, n. 1260. — [25] Espérandieu, dans les *Comptes rendus de l'Academie d'Hippone*, 1883, fasc. 8, p. 15; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 360, n. 592. — [26] Renier, *Recueil des inscript. rom. de l'Algérie*, n. 3239; Lucas, dans le *Recueil de Constantine*, 1871-1872, p. 421; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 2218. — [27] Guérin, *Voyage archéolog. à la régence de Tunis*, t. II, p. 34, n. 214; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 1214. — [28] C. Borgia, *In Borgianis Leydensibus*, t. IV, n. 14, et *In Humbertianis*, t. V, n. 196. Cf. Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 503, 505 sq.; Guérin, *loc. cit.*, t. II, p. 66, n. 246; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 1767.

A rapprocher de ces deux inscriptions la suivante :

in h]OC SIGNVM VINCIMVS INIMIC[*os*[1]

et celle donnée par le cardinal Pitra et expliquée par De Rossi, et que ce dernier considère comme une acclamation très rare:

IN HOC ✝ SIGNUM
SEM PER
VI V////
C·M·LV//// ////[2]

XI. Gestes liturgiques. — Dans une contrée comme l'Afrique qui a peut-être été la première à employer sur ses monuments la croix toute seule et sans ornement (voir plus haut col. 619), le signe de croix déjà en grand honneur du temps de Tertullien (voir col. 618) continue à être employé fréquemment. Nous avons déjà cité les deux textes éloquents dans lesquels saint Augustin nous décrit ce signe devenu en quelque sorte le centre de tous les rites et de tous les mystères, baptême, onction, sacerdoce, dédicace des basiliques, consécration des autels et des baptistères (voir col. 640). Il n'est pas encore dessiné à la manière actuelle, mais, comme à l'époque précédente, on se contente de tracer une croix sur le front ou sur le cœur avec ces mots: *in nomine Jesu Christi,* comme l'indiquent les expressions suivantes : *signum crucis tibi in fronte depingitur*[3], *in ipsa fronte... collocavimus, ea in fronte signentur*[4]. Voyez Signe de la croix.

Comme signe de contrition, on se frappe la poitrine; il n'est pas de geste qui soit mentionné plus fréquemment dans les œuvres de saint Augustin. On se frappe la poitrine aux mots du *Pater: dimitte nobis debita nostra*[5], à certains textes de l'Évangile ou des Livres saints qui rappellent la pénitence; quelquefois même on se frappe à contre-temps. Plusieurs fois saint Augustin rappelle à ses auditeurs que ce n'est pas le lieu de le faire lorsque le lecteur a lu un texte comme celui-ci : *confiteor tibi Pater*[6]; ou celui-ci: *nominavi fornicatores, audivi quia pectora tutudistis*[7]; d'autres fois, au contraire, il les y invite[8] et se frappe lui-même la poitrine, *peccator sum, vobiscum pectus tundo*[9]. On exprime parfois son repentir d'une façon plus vive encore, *genua figere, frontem terræ concutere*[10], *surgis et oras et genu figis et fronte terram percutis*[11].

Le défunt Quodvultdeus est représenté (fig. 117), sur l'épitaphe que nous donnons, dans l'attitude de la prière, telle qu'elle était décrite déjà par Tertullien[12]. Il y a eu en effet peu de changements à ce point de vue dans la liturgie africaine et saint Augustin témoigne en faveur des mêmes usages. On se tient debout pour la prière et pour entendre la parole de Dieu[13]. Parfois aussi l'on s'agenouille et l'on se prosterne : *Inde, ad orationem ingressi sumus : ubi nobis ex more genua figentibus atque incumbentibus terræ, ille se ita projecit, tanquam fuisset aliquo graviter impellente prostratus*] *et cœpit orare*[14]. Du reste dans sa réponse à Simplicianus *Quo situ corporis orandum,* il laisse une grande liberté pour la prière[15].

XII. Doxologies et formules. — Nous rencontrons dans saint Augustin des doxologies comme les suivantes : *Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus pro nobis crucifixus et ressuscitatus in sæcula sæculorum. Amen*[16]. *Quia tu es summa intelligentia, essentia summa, vita summa, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, unitas triplex, infinita et sine fine, unus Deus in sæcula sæculorum. Amen*[17]. *Per Dominum nostrum Jesum Christum cui est honor et gloria et potestas, una*



117. — Attitude liturgique de la prière.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum,* t. viii, n. 2009, 2013.

cum Deo Patre omnipotente et cum Spiritu Sancto nunc et semper et per omnia sæcula sæculorum, Amen[18], avec la variante : *cui est honor et regnum et summa potestas*[19].

Saint Augustin, qui nous a fourni déjà tant de formules et de renseignements sur la liturgie, nous montre, en plusieurs passages de ses œuvres, comment on priait à son époque. Les passages des psaumes et des Livres saints viennent comme naturellement à son appel, se placer sous sa plume et se mêlent à ses accents personnels. Ainsi, à propos de la mort de sa mère, il prie ainsi : *Ergo itaque, laus mea et vita mea, Deus cordis mei... tibi gaudens gratias ago... Dimitte illi et tu debita sua* (Matth., vi, 12), *si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. Dimitte, Domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in judicium* (Ps., cxlii, 2). *Superexaltet misericordia judicium* (Jac., ii, 13), *quoniam eloquia tua vera sunt, et promisisti misericordiam misericordibus* (Matth., v, 7), *quod ut essent tu dedisti eis, qui misereberis cui misertus eris, et misericordiam præstabis cui misericors fueris* (Ex., xxxiii, 19; Rom., ix, 15)[20]. Il faudrait citer aussi tout son psaume abécédaire *contra partem Donati,* psaume rythmé et rimé :

Omnes qui gaudetis de pace, modo verum judicate
Abundantia peccatorum solet fratres conturbare, etc.[21].

[1] *Bull. du comité,* 1887, p. 107, n. 361; Reboud, dans le *Recueil de Constantine,* t. xxii, p. 48; De Rossi, *La capsella argentea africana,* p. 32; *Corpus inscr. latin.,* t. viii, n. 17580. — [2] Pitra, *Spic. Solesm.,* t. iv, p. 503: De Rossi, *ibid.,* p. 517; *Corpus inscript. latin.,* t. viii, n. 1106. Cf. autre inscription de même genre, Delattre, dans le *Bulletin épigr. de la Gaule,* t. vi, p. 91, n. 379; *Corpus inscr. latin.,* t. viii, n. 14117. — [3] *Serm.,* xvii, *P. L.,* t. xlvi, col. 880. — [4] *Fragment., P. L.,* t. xxxix, col. 1724, 1729. — [5] *Serm.,* ccclxxxviii, *P. L.,* t. xxxix, col. 1790; cf. cccli, *P. L.,* t. xxix, col. 1541. — [6] *Serm.,* xxix, lxvii, *P. L.,* t. xxxviii, col. 431, 434. — [7] *Serm.,* cccxxxii, *P. L.,* t. xxxviii, col. 463. — [8] *Serm.,* xvii, *P. L.,* t. xlvi, col. 880. — [9] *Serm.,* cxxxv, *P. L.,* t. xxxviii, col. 749. — [10] *Serm.,* ccxi, *P. L.,* t. xxxviii, col. 1057. — [11] *Serm.,* cccxi, *P. L.,* t. xxxviii, col. 1419. — [12] *Corpus inscr. latin.,* t. viii, n. 2009-2013. — [13] *De cathechiz. rudibus, P. L.,* t. xl, col. 324. Cf. *De orat., P. L.,* t. xlvii, col. 1125. — [14] *De civit. Dei,* l. XXII, c. viii, *P. L.,* t. xli, col. 762. — [15] *De diversis quæstionibus ad Simplicianum,* quæst. iv, *P. L.,* t. xl, col. 144, 145. — [16] *Serm.,* iii, *P. L.,* t. xlvii, col. 115. — [17] *Soliloq., P. L.,* t. xlvii, col. 1150. — [18] *Serm.,* viii, *P. L.,* t. xlvi, col. 997. — [19] *Serm.,* x, *P. L.,* t. xlvi, col. 1004. — [20] *Confessiones,* l. IX, c. xiii, *P. L.,* t. xxxii, col. 778. — [21] *P. L.,* t. xliii, col. 23 sq.

Plusieurs de ses sermons sont terminés par cette formule qui a l'allure d'une oraison liturgique : *Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque veras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem ejus, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat per Jesum Christum Filium ejus. Amen* [1].

Dans un auteur africain déjà cité, Verecundus, nous trouvons une oraison qu'il faut recueillir précieusement car elle est d'une forme liturgique achevée : *Illumina, Domine, nostri cordis obtutus, ut quæ digna sunt videamus, quæ autem indigna, vitemus* [2].

Malgré cette liberté d'improvisation il existe des règles qui excluent certaines formules : *Bene nosti,* dit Fulgence de Ruspe, *nonnunquam dici : Per sacerdotem æternum Filium tuum D. N. J. C... sed in conclusione orationis : Per J. C. F. T. D. N. dicimus; per Spiritum vero Sanctum nullatenus dicimus... Dicimus Deo Patri : qui tecum vivit et regnat, ostenditur Patris et Filii una non est persona, cum vero in unitate Spiritus Sancti dicimus, unam naturam Spiritus Sancti cum Patre Filioque monstramus* [3]. Nous avons là une formule toujours usitée dans la liturgie romaine : *Qui cum Patre et Filio vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti.*

Le IIIe concile de Carthage (an. 397, can. 24) insiste sur la nécessité d'une règle en matière de doxologie : *ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et quum altari adsistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* [4]. D'après la coutume de prier la plus ancienne dans l'Église on s'adressait au Père *par* le Fils, on offrait à Dieu le Père tout-puissant *per Filium* [5]. Les ariens tirèrent avantage de ces formules pour s'efforcer de démontrer l'inégalité dans la Trinité. Fulgence est obligé de leur prouver que le sacrifice n'est pas offert seulement au Père, mais à toute la Trinité : *Itaque nos dicimus sacrificium non soli Patri sed simul unum Patri Filioque offerri,... sacrificium illud esse acceptabile Deo quod communiter Patri et Filio supplex offert fidelium devotio... Si qui vero catholici fideles, hujus sacramenti nunc usque videbantur ignari, deinceps scire debent omne cujuslibet honorificientiæ et sacrificii salutaris obsequium et Patri et Filio et Spiritui Sancto, hoc est Sanctæ Trinitati ab Ecclesia catholica pariter exhiberi. Neque enim præjudicium Filio vel Sancto Spiritui comparatur, dum ad Patris personam precatio ab offerente dirigitur* [6]. Grancolas croit pouvoir induire de ce passage une allusion à des prières africaines du genre de celles qui, dans la liturgie romaine, commencent par ces paroles : *Suscipe, sancte Pater, suscipe, sancta Trinitas* [7].

XIII. Livres liturgiques et recueils. — Il paraît évident, d'après ce qui précède, qu'il régnait une certaine liberté d'improvisation pour les formules. Mais, d'un autre côté, quelques-unes étaient éliminées. On sentait la nécessité d'établir des règles d'orthodoxie. Le canon du IIIe concile de Carthage que nous avons cité, après avoir proscrit certaines expressions, ajoute : *et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius ea cum instructioribus fratribus contulerit.* Le concile de Milève est plus explicite encore : *Placuit enim... ut preces, vel orationes seu missæ, quæ probatæ fuerint in concilio, sive præfationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur. Nec aliæ omnino dicantur in ecclesia, nisi quæ a prudentioribus tractatæ vel comprobatæ in synodo fuerunt, ne forte aliquid contra fidem, vel per ignorantiam, vel per unius studium sit compositum* [8].

Il y a donc des formules consacrées et arrêtées. Saint Augustin les donne couramment; saint Optat et saint Fulgence les citent aux hérétiques de leur temps. Les conciles recommandent qu'on ne s'en écarte pas. Le canon précédent est fort intéressant, car il prouve qu'il existe dès cette époque de vrais recueils liturgiques, contenant les *preces, orationes seu missæ,* termes sous lesquels on reconnaîtra facilement les prières litaniques, des préfaces, des *commendationes seu manus impositiones* qui sont probablement les bénédictions épiscopales à la fin de la messe. Ce renseignement est peut-être à rapprocher de celui de Gennade qui nous parle d'un Africain Visconius ou Vocontius, auteur d'un livre des sacrements [9]. Il y avait aussi des diptyques, comme nous le constations déjà pour la période précédente, ou recueil de noms qu'on lisait à l'offrande, et des listes de martyrs, premier noyau d'un martyrologe africain.

Grâce à ces textes, on peut donc se représenter l'état des livres liturgiques à une époque qui ne nous a laissé aucun manuscrit ou livre liturgique, puisque les plus anciens représentants des liturgies latines ne remontent pas au delà du VIIe ou tout au plus du VIe siècle, la question d'une plus haute antiquité restant jusqu'ici réservée.

Et ces faits nous permettent de nous rendre mieux compte de la composition interne des plus vieux sacramentaires qui ont toujours l'aspect de compilations faites sans beaucoup de suite ni de logique. Ce sont en général des recueils factices, où l'on a réuni ces oraisons, ces préfaces, ces bénédictions, et où l'on retrouve les anciens titres *super nomina, infra actionem, benedictiones,* etc.

En dehors de ces recueils de formules liturgiques, il y avait sans doute aussi des lectionnaires, des *codices sacri* ou livres de l'Écriture pour l'usage liturgique. Ils étaient divisés en *leçons,* car les textes que nous avons cités désignent toujours ces lectures sous le nom de *lectiones.*

Verecundus nous a attesté l'existence d'un livre de cantiques sacrés, tirés de la Bible, que l'on chantait comme les psaumes.

Si l'on ajoute à ces livres quelques actes de martyrs africains, on aura toute la collection des recueils dont on se servit sans doute à cette date dans l'Église d'Afrique pour la liturgie.

XIV. Conclusion. — Nous ne nous faisons pas l'illusion de croire que nous avons épuisé le sujet si complexe et si étendu qui fait la matière de cet article. Il faudra reprendre cette étude de la liturgie africaine, pousser plus loin la comparaison avec les autres liturgies latines, dresser le lectionnaire, étudier le glossaire liturgique, etc.; il n'est guère de point dans ce travail qui ne puisse être repris et traité avec tout le détail de démonstration qu'il comporte. Il semble que ce soit du reste le sort des questions liturgiques, de celles même qui paraissent les plus minimes, de révéler à chaque instant à l'investigateur des points de vue nouveaux. Il y a là un vaste champ ouvert aux recherches; on comprendra qu'il ne nous était pas possible de nous y engager; nous avons dépassé déjà, craignons-nous, les bornes d'un article. Nous n'avons voulu, en tout cas, que met-

[1] *Serm.*, CLXXXIII, CX, etc., *P. L.*, t. XXXVIII, col. 994. — [2] *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 48. — [3] *Epist.*, XIV, *Fulg. Rusp.*, *P. L.*, t. LXV, col. 424, 426. — [4] *Concil. Carth. III*, can. 24 (an. 397), Mansi, *Concilia*, t. III, col. 884. — [5] Cf. la Prière de Polycarpe, dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, p. XXXIV. — [6] *Ad Monimum*, l. II, c. III-V, *P. L.*, t. LXV, col. 180, 183, 184. — [7] Grancolas, *loc. cit.*, t. I, p. 297. — [8] *Concil. Milevit. I* (402), Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 330 sq. — [9] *De script. eccles.*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1103.

tre à la disposition du lecteur les matériaux les plus importants.

Pour les mêmes raisons, nous nous abstiendrons de tirer des conclusions, qui seraient prématurées pour la plupart. Une chose certaine, c'est que comme liturgie latine, et s'exprimant en latin, la liturgie d'Afrique a la priorité, même sur Rome, qui parlait grec à l'époque primitive, et ceci seul constitue une différence capitale. Tire-t-elle néanmoins son origine de la liturgie romaine, comme on le dit si souvent, c'est ce qu'on ne peut démontrer directement. Nous disons directement, parce que pour faire cette preuve il semble qu'il faudrait connaître la liturgie romaine à une époque où elle est plongée encore dans l'obscurité; mais si d'autre part, comme il paraît démontré, c'est l'Église de Rome qui a fondé celle d'Afrique, il est évident que ses missionnaires, en même temps que leur évangile et leur symbole, auront porté avec eux ces rites et ces prières, si rudimentaires qu'on les suppose, qui forment la liturgie primitive.

Quand même le fait de relations fréquentes entre Rome et Carthage ne rendrait pas fort probable l'hypothèse d'influence réciproque entre les deux liturgies, nous avons relevé un certain nombre de faits qui établissent cette parenté. Mais il ne faudrait pas chercher, comme on l'a tenté, à prouver que Rome et l'Afrique n'ont qu'une même liturgie au sens étroit du mot. On ne doit jamais oublier qu'à cette époque la liberté liturgique était grande, et sauf sur quelques points essentiels, l'initiative personnelle et l'improvisation se donnaient libre carrière. Les rites pas plus que les formules n'étaient invariables.

Il n'est pas contestable non plus, qu'au moins au temps de saint Augustin, l'Afrique emprunta des rites à l'Église de Milan. Elle-même semble avoir exercé son influence directement ou indirectement sur les liturgies gallicanes, surtout sur la mozarabe. Il y eut donc échanges entre toutes ces liturgies. L'africaine, même dans l'état fragmentaire où elle nous est parvenue, présente de nombreux traits de ressemblance avec elles; elle rentre bien dans la famille des *liturgies latines*, et si la présente étude peut aider à définir un peu mieux les caractères généraux et les différences de ces liturgies, ce sera son principal mérite.

XV. Bibliographie. — On trouvera, au début de cet article et dans les notes, la bibliographie du sujet; sur chacune des questions traitées dans ce travail, on pourra du reste se reporter aux articles correspondants, Litanies, Liturgies funéraires, Canon, Anamnèse, Baptême, Pénitence, etc., où les questions sont traitées dans leur ensemble et qui donneront un supplément d'information. Un volume des *Monumenta Ecclesiæ liturgica* donnera le dépouillement méthodique et complet pour la liturgie de tous les Africains et de toutes les inscriptions liturgiques. Voir aussi l'article Augustin, et F. Probst, *Die afrikanische Liturgie, hauptsächlich nach den Schriften des h. Augustinus,* dans *Liturgie des vierten Jahrhunderts u. deren Reform*, in-8°, Münster, 1893, p. 272. Dans les *Atti del II° Congreso internazionale di archeologia cristiana, Roma, 1990,* in-4°, Roma, 1902, on trouvera encore quelques allusions archéologiques à notre sujet, notamment la dissertation de O. Grandidier, sur *Deux monuments funéraires*, p. 51-79, et les notes du P. Delattre, sur la *Croix africaine* et sur *Carthage,* p. 179, 185. Sur le prétendu IV° concile de Carthage, voir Peters, *Les prétendus 104 canons du IV° concile de Carthage, 398,* dans *Comptes rendus du Congrès scientifique des catholiques*, 1894, p. 220. F. Cabrol.

IV. AFRIQUE (ARCHÉOLOGIE DE L'). — I. Destination et multitude des édifices religieux. II. Les *memoriæ martyrum*. III. Temples païens transformés et matériaux de remploi. IV. Orientation, plan, ordonnance. V. *Atrium*. VI. Portique et vestibule. VII. *Presbyterium*. VIII. Abside. IX. Édifices à une seule nef. X. Chapelles tréflées. XI. Influences subies par l'architecture religieuse en Afrique. XII. Vestiges dans les constructions arabes. XIII. Basilique de Tigzirt. XIV. Tipasa : Chapelle d'Alexandre. XV. Tipasa : Basilique de Sainte-Salsa. XVI. Haouch Khima-Mta Darraouïa. XVII. Damous el Karita. XVIII. Lambèse. XIX. Matifou. XX. Tebessa. XXI. Baptistère. XXII. Crypte-baptistère. XXIII. Vase à ablutions. XXIV. Autel. XXV. Mosaïques. XXVI. Fresques et Peintures. XXVII. Terres cuites. XXVIII. Plâtres ouvragés. XXIX. Bas-relief. XXX. Sarcophages. 1° Jarres en terre cuite, 2° Cuves en marbre. XXXI. Lampes. XXXII. Poteries. XXXIII. Ex-voto. XXXIV. Fonderie. XXXV. Sigillographie. XXXVI. Climatologie de l'Afrique ancienne. XXXVII. Le *Caput Africæ*. XXXVIII. Les juifs.

I. Destination et multitude des édifices religieux. — L'exploration scientifique de l'Algérie et de la Tunisie par les érudits et les sociétés savantes sous le patronage de la France, poursuivie presque sans interruption sur tous les points successivement de l'ancienne province romaine, a procuré à l'archéologie des documents plus nombreux et plus complets que pour presque aucune autre région du monde antique. Les débris des civilisations indigènes et ceux qui appartiennent à la période phénicienne n'entrent pas dans le cadre des études de ce Dictionnaire, nous n'avons donc à réunir des notions aussi précises et aussi abondantes que le comporte le présent recueil que pour la période chrétienne; ce sont principalement les monuments religieux qui attireront notre attention. Ces monuments sont très nombreux et la plupart d'entre eux ont beaucoup souffert; leur présence n'est parfois signalée que par l'aspect tourmenté du sol qui recouvre leurs ruines. Des fouilles habilement conduites sur l'emplacement de quelques-unes de ces ruines laissent présager les richesses documentaires que fourniraient, à coup sûr, des investigations étendues et méthodiques, car ces édifices n'ont eu à souffrir que la ruine et non la mutilation qui, sous prétexte de remaniement, a dénaturé au moyen âge un si grand nombre de temples contemporains des premiers siècles du christianisme. « Renonçant à toute classification raisonnée, nous avons adopté l'ordre alphabétique, écrit à ce sujet M. S. Gsell. Il paraît impossible, du moins à l'heure actuelle, de constituer divers groupes, présentant un ensemble de caractères nettement distincts, qui permettraient de les attribuer à diverses écoles. D'autre part, on ne saurait prendre la chronologie pour base d'un classement, car il n'y a en Algérie qu'un très petit nombre d'édifices chrétiens qui puissent être datés, soit d'une manière exacte, soit approximativement[1]. »

Les édifices religieux se ressentent en Afrique du caractère commun aux monuments des villes antiques; ils sont entassés sur un espace étroit, gênés parfois les uns par les autres, et les rivalités religieuses si ardentes en Afrique ont multiplié les églises, les basiliques, les oratoires dans un étrange désordre, si nous devions les juger avec les habitudes d'alignement de nos villes modernes. La raison qui a pu, en certains cas, provoquer ces constructions engagées les unes dans les autres fut le désir d'approcher le plus près possible du sol qui renfermait le corps d'un martyr, la pensée de braver jusque dans leur temple les dissidents hérétiques ou orthodoxes. Saint Augustin rapporte que dans sa ville épis-

[1] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. ii, p. 115. Aucun ouvrage ne peut rivaliser avec celui-ci pour l'abondance des renseignements et la précision scientifique; néanmoins, quoique en y revenant sans cesse, nous pourrons nous séparer de lui sur quelques points ou bien ajouter quelques détails à ceux qu'il donne, n'ayant pu, à cause de la date de sa publication, faire usage des notions qu'il contient qu'après avoir entièrement rédigé la présente dissertation. Partout où nos recherches gardaient trace de lacunes, c'est à l'aide de ce précieux instrument de travail que nous les avons comblées.

copale on entendait d'une église à l'autre — catholique et donatiste — les chants[1]. C'est surtout en Numidie que la rivalité s'affirma sous cet aspect monumental; de simples bourgades, Henchir el Azreg[2], Kherbet Bou Addouffen[3], Henchir Bou Takrematène[4], Henchir Seffan[5], Kherbet Selmi[6], Henchir Teniet el Kebch[7], possèdent les ruines de plusieurs basiliques qu'on peut légitimement soupçonner d'avoir servi aux fidèles de communions différentes. Il arrivait que, dans les localités où ils n'étaient pas en force pour enlever aux orthodoxes la basilique existante, les donatistes construisaient une église : c'est ce que marque saint Optat de Milève lorsqu'il reproche aux hérétiques l'érection de basiliques non nécessaires : *basilicas non necessarias*[8]; mais nous voyons à Cirta la basilique des catholiques prise par les hérétiques et l'empereur Constantin accorder aux catholiques un immeuble qu'il possédait dans la ville, à l'effet d'y construire une nouvelle église aux frais du fisc[9]. Ces églises occupaient sur l'emplacement des villes anciennes des positions souvent excentriques; dans un grand nombre de localités les ruines n'ont pas été relevées, comme on pourrait s'y attendre, au centre de l'agglomération, mais à la lisière des villes; on en a des exemples à Djemila, à Ksar Sbéhi, à Matifou, à Mdaourouch, à Taksebt, à Tebessa, à Tigzirt, à Tipasa[10]. Cette circonstance se retrouve ailleurs encore, en Italie, en Gaule; on trouve même à Kherbet-Guidra une église construite en dehors du rempart[11]; il n'y a pas lieu d'en être surpris, si on tient compte des difficultés qu'on pouvait rencontrer alors comme de nos jours dès qu'il s'agissait de construire un édifice nouveau dans des villes qui, comme Tipasa, comptaient deux églises, deux basiliques, deux chapelles cémétériales; comme Tigzirt, qui avait pour sa part deux églises, une chapelle et un sanctuaire élevé sur le cimetière; comme Timgad enfin, pourvu de deux églises et trois chapelles.

Aucun édifice religieux de l'Afrique n'appartient d'une manière certaine à la période antérieure à la paix de l'Église (313), bien qu'il soit vraisemblable que les églises les plus anciennes qui nous sont connues aient été construites sur l'emplacement des oratoires qui abritèrent les premiers fidèles de chaque ville. Nous ne devons pas négliger à ce propos quelques rares indications que les textes anciens nous fournissent. A Constantine, en 303, lorsque éclata la persécution de Dioclétien, les frères se réunissaient dans une maison : *domus in qua christiani conveniebant*[12], qui fut confisquée. L'installation comportait une bibliothèque et une salle à manger, *triclinium*. Cette *domus* était en réalité une église, puisque nous apprenons qu'en mars 305, « les basiliques n'ayant pas encore été restituées, » les évêques venus à Cirta se réunirent dans une maison particulière[13]; néanmoins les chrétiens avaient encore certains lieux d'assemblée à leur disposition, puisque, à la même date, on procéda à une élection épiscopale dans un local ainsi désigné : *in area martyrum*[14], *in casa maiore*[15]. On sait que *area* désignait les cimetières, c'était donc dans un bâtiment élevé en pareil lieu, sur les restes d'un martyr, qu'avait été transportée la chaire épiscopale; quand cessa la persécution, on réintégra l'ancienne église[16].

Les expressions *maior, minor,* se rencontrent souvent en Afrique pour servir à désigner les églises. A Carthage la *basilica maior* contenait les corps des saintes Perpétue et Félicité, à Césarée de Maurétanie nous savons que saint Augustin prêcha *in ecclesia maiori,* au mois de septembre 418[17]. Hippone comptait aussi sa *basilica maior*[18] ou *basilica Pacis*[19] dont le *secretarium* était assez spacieux pour qu'on y pût tenir un concile en 393[20]; en outre on y trouvait la *basilica Leontiana*[21], la *basilica ad octo martyres* construite sous l'épiscopat de saint Augustin[22], la chapelle *ad viginti martyres*[23], la *memoria sancti Theogenis*[24], enfin la basilique des donatistes[25]. Outre ces édifices, saint Augustin mentionne aux environs de sa ville épiscopale une *memoria martyrum* située dans la banlieue d'Hippone[26], une chapelle dédiée à saint Gervais et saint Protais, à une trentaine de milles[27]; un oratoire : *orationum locus,* contenant de la terre du Saint-Sépulcre, à Fussala, à 40 milles[28]; une *basilica,* à Hasna[29]; une *ecclesia* à Audurus[30], et il semble que la nomenclature pourrait être prolongée[31]. Carthage n'était pas moins largement pourvue d'églises chrétiennes. On y comptait, outre la *basilica major* que nous avons mentionnée, la basilique de *Restituta,* celle dédiée à Faustus et la *basilica novarum arearum;* des églises étaient consacrées à la mémoire des *martyres Scillitani,* à *Celerina,* à saint Agileus, à saint Pierre, à la Théotokos, à saint Paul; enfin parmi les plus notoires se trouvaient les basiliques de saint Cyprien. L'importance du culte de ce martyr en Afrique et même dans le reste de l'Occident donna aux édifices qui lui étaient dédiés dans sa ville épiscopale un intérêt particulier. Saint Cyprien n'avait pas été enterré sur le lieu même de son martyre. Immédiatement après le supplice, le corps fut transporté de l'*Ager Sexti*[32] dans une maison voisine, afin de le soustraire à la curiosité des païens[33]; pendant la nuit les restes du martyr furent transportés « aux *Areæ* de Macrobius Candidianus le procurateur, qui sont situées sur la *Via Mappaliensis,* près des *Piscines* »[34]. Tous ces lieux[35] ont pu être identifiés aujourd'hui avec une

[1] S. Augustin, *Epist.*, XXIX, c. XI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 119 sq. — [2] Graillot et Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 47. fig. 11, 12. — [3] S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 180, 184, 186, fig. 26-34; p. 186 sq., fig. 35-40. — [4] Graillot et Gsell, *loc. cit.*, p. 576-578, fig. 28-30. — [5] *Ibid.*, p. 59-60, fig. 16; p. 61-62, fig. 17. — [6] S. Gsell, *Recherches archéol. en Algerie*, p. 243 sq., fig. 85-86; p. 243, fig. 83. — [7] Graillot et Gsell, *loc. cit.*, p. 57, fig. 15. — [8] S. Optat. *De schismate donatistarum*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 987. — [9] S. Optat, *Opera*, édit. Ziwsa, in-8°, Vindobonæ, 1893, p. 215; Lettre de Constantin, année 330, *Corp. script. eccl. lat.*, t. XXVI. Pour se rendre compte des causes de destruction des églises, cf. S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XI, col. 969 sq. On y lit le récit de la prise d'assaut par les donatistes de l'église de Lemellef, au sud-ouest de Sétif, sous l'empereur Julien. — [10] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 117, note 1. — [11] Brochin, dans le *Bull. archéol. du Comité des travaux hist.*, 1888, p. 426-429, pl. XIII. — [12] S. Optat, dans *Corp. script. eccles. latin.*, in-8°, Vindobonæ, 1893, t. XXVI, appendix, p. 187. — [13] S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XI, col. 912; S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, c. XXVII, *P. L.*, t. XLIII, col. 510 sq. — [14] S. Optat, dans *Corp. script. eccles. latin.*, t. XXVI, p. 194, lig. 25. — [15] S. Optat, *ibid.*, p. 194, lig. 27. — [16] S. Optat, *ibid.*, p. 193, lig. 24-25 : *in basilica apud Constantinam*, indication dans laquelle M. Gsell voit non sans vraisemblance la *domus in qua christiani conveniebant.* — [17] *De gestis cum Emerito*, *P. L.*, t. XLIII, col. 697. Cf. *Contra Gaudentium*, I, XV, *P. L.*, t. XLIII, col. 712 sq.; Possidius, *Vita S. Augustini*, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 45. — [18] S. Augustin, *Serm.*, CCCXXV, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1447 sq.; Cf. CCLVIII, 1, col. 1194. — [19] S. Augustin, *Epist.*, CCXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1060. — [20] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 850; t. IV, col. 481. — [21] S. Augustin, *Serm.*, CCLX, CCLXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1201, 1207. — [22] S. Augustin. *Serm.*, CCCLVI, 10, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1578. — [23] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 9, *P. L.*, t. XLI, col. 765; *Serm.*, CXLVIII, CCCXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 799, 1447. — [24] S. Augustin, *Serm.*, CCLXXIII, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1251. — [25] S. Augustin, *Epist.*, XXIX, 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 119. — [26] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 19, *P. L.*, t. XLI, col. 768. — [27] *Ibid.*, l. XXII, c. VIII, 7, *P. L.*, t. XLI, col. 765. — [28] *Ibid.*, l. XXII, c. VIII, 6, *P. L.*, t. XLI, col. 764. — [29] *Epist.*, XXIX, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 102. — [30] *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 15, *P. L.*, t. XLI, col. 767. — [31] *Epist.*, CXXXIX, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 535. — [32] *Acta Cypriani*, 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 219. — [33] *Ibid.* — [34] *Ibid.* Cf. Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. V, XVI, *P. L.*, t. LVIII, col. 187. — [35] P. Monceaux, dans la *Revue archéol.*, 1901, t. XXXIX, p. 183-201. Cf. A.-L. Delattre, dans le *Cosmos*, 7 décembre 1889, p. 19; E. Babelon, *Carthage*, in-12, Paris, 1896, p. 148; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, in-8°, Paris, 1884, p. 35.

précision suffisante. Aux *Areæ* de Macrobius comme à l'*Ager Sexti* se tinrent des réunions liturgiques. « Saint Augustin parle tantôt du tombeau proprement dit, de l'endroit où reposait le corps, tantôt d'un autel qui existait à l'*Ager Sexti*, et qu'on appelait la *mensa Cypriani* »[1] et où se célébraient des offices liturgiques; par ailleurs nous savons que l'évêque d'Hippone fit entendre trois sermons *in natali Cypriani martyris* dans le lieu où reposait le corps du martyr et sur lequel s'élevait un autel. Saint Cyprien avait donc trois édifices dédiés à sa mémoire à Carthage : la basilique des *Mappales* et celle de l'*Ager Sexti*, situées toutes deux hors les murs, enfin un sanctuaire dans l'enceinte de la ville dont nous parlent saint Augustin et Procope; celle-ci était située près de la mer, dans le voisinage du port, et sainte Monique y passa en prière la nuit pendant laquelle son fils s'embarquait à son insu pour l'Italie[2]. Outre les églises dont l'origine s'explique par la présence d'une communauté chrétienne, l'Afrique possédait d'autres édifices, en assez grand nombre, destinés à commémorer les martyrs et à abriter leurs reliques; on les désignait ordinairement sous le nom de *memoriæ martyrum*. Il vint un moment où cette dévotion tourna à l'abus, les édicules et les basiliques se multiplièrent, on en rencontra en tous lieux, en rase campagne, le long des routes, et la plupart ne contenaient aucune relique, ne se rapportaient à aucun épisode de la vie des martyrs. Le canon 34e du concile tenu à Carthage en 438 régla ce point de discipline : *Item placuit, ut altaria quæ passim per agros aut vias, tamquam memoriæ martyrum, constituuntur, in quibus nullum corpus aut relliquiæ martyrum conditæ probantur, ab episcopis, qui eisdem locis præsunt, si fieri potest, evertantur. Si autem hoc propter tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt, nulla ibi superstitione devincti teneatur. Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi aut ibi corpus, aut aliquæ certæ relliquæ sint, aut ubi origo alicujus habitationis, vel possessionis, vel passionis fidelissima origine tradatur. Nam quæ per somnia et inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimode reprobentur*[3]. Nous connaissons les ruines de plusieurs de ces *memoriæ*. A Aïn Ghorab (région de Tébessa) il a existé un édifice dont l'inscription dédicatoire mentionne le fait qu'elle était placée sous la protection des saints apôtres Pierre et Paul[4].

CEDE PRIVS NOMEN [*no*]VITATI CEDE VETVSTAS
REGIA LETANT[*e*]R VOTA DICARE LIBET
HAEC PETRI PAVLIQVE SEDES CRISTO LIBENTE [RESVRGIT
VNV[*m q*]VES[*o pa*]RES VNVM DVO [*sumit*]E MV- [NVS + AECLESIA
VNVS H[*on*]OR CELEBRE[*t quos h*]ABET VNA FI- [DES + DON
[*pr*]ESB[*yteri ta*]MEN HIC O[*pus est* ET CVRA PRO- [BANTI + TIST

Dans la même localité se trouvait une chapelle contenant les reliques de saint Emeritus[5]; au djebel Djaffa (au sud de Kenchela) une *memoria* en l'honneur des apôtres[6]; une autre à Kherba (près de Duperré, dans la vallée du Chélif) que les gens de la contrée désignaient sous le nom de *tabernaculum*[7]; une autre encore à Henchir Megroun[8]; à Orléansville on a signalé, à un kilomètre environ de la basilique de Reparatus, au milieu d'un cimetière chrétien, « les restes de deux espèces de chapelles ou oratoires »[9] dont il ne subsiste rien, et sur la rive gauche du Chélif on a retrouvé les indices de l'existence d'une *memoria apostolorum* qui pouvait dater de la fin du IVe siècle ou du commencement du siècle suivant[10].

ADICIOI
ISSIMO AE
DIVM DIXIT C
memo]RIA APOSTOLORVM
pet]RI ET PAVLI·PASSA
I·NON·MAI·ANN
ju]BENTE DEO ET XPo
CTSOIX

Ce grand nombre de *memoriæ apostolorum* épargnées par la destruction nous permet de juger à quel point la dévotion aux apôtres était répandue en Afrique[11]; mais ces édifices ne sont pas les seuls que nous puissions citer : à Guelma, on trouvait une chapelle dédiée à saint Étienne[12]; le même saint avait à Hippone une chapelle formant un bâtiment distinct de la *basilica maior*[13]; et une autre encore à Mechta el Bir (région de Sétif)[14]. A Matifou, on a rencontré une dédicace d'une basilique contenant une relique de la vraie Croix[15], la paléographie fait remonter ce titulus à la fin du IVe siècle ou au commencement du Ve, mais l'identification des lieux où elle a été trouvée n'a pu être faite[16]. Le culte de la Croix a été également très répandu en Afrique[17].

[1] P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien, à Carthage*, dans la *Revue archéologique*, 1901, t. XXXIX, p. 189. — [2] S. Augustin, *Confessiones*, l. V, c. VIII, 15, *P. L.*, t. XXXII, col. 712 sq.; Procope, *Vandal.*, l. I, c. XXI. Cf. P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 198-201. — [3] Mansi, *Conc. coll. ampliss.*, t. III, col. 971; cf. t. IV, p. 494. — [4] Masqueray, dans la *Revue africaine*, 1878, t. XXII, p. 465-466; de Bosredon, dans le *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1876-1877, t. XVIII, p. 378-380; De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1878, p. 7-20; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 10707-10709, 17615. Sur la disposition de cette inscription sur « un seul grand arceau, jeté à l'entrée d'une abside », cf. S. Gsell, *Les monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 159, note 4. L'inscription est copiée sur une inscription métrique de Rome de la première moitié du Ve siècle; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 48, 110. — [5] *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 222 (p. 948), 17614; De Rossi, *La capsella arg. afric.*, in-fol., Roma, 1889, p. 17. — [6] *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 17715; De Rossi, *loc. cit.*, p. 17. — [7] De Rossi, *loc. cit.*, p. 30. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 97-107, pl. VIII; H. Holtzinger, *Die altchristlische Architektur*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 140, 243, note 2, 245, fig. 175; A. Schwarze, *Untersuchungen über die Entwicklung der afrikanischen Kirche*, in-8°, Göttingen, 1892, pl. II; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-4°, Freiburg-im-B., 1895, t. I, p. 373, fig. 309; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 10693; V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 123; S. Gsell, *Les monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 229 sq. — [9] *Moniteur algérien*, n. du 14 octobre 1843; Amati, *Viaggio da Milano in Africa*, p. 376-380; Azéma de Montgravier, dans la *Revue de bibliographie analytique*, 1844, p. 52. — [10] A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 434; t. IV, p. 113, 114; L. Renier, *Recueil des inscr. romaines de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1855, n. 3706; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 9714. Voyez le n. 9715 qui mentionne l'inhumation *aput (sancto)s apostolos petru et (paulu)*. L'inscription n. 9714 a fait l'objet d'un intéressant commentaire de E. Le Blant, dans le *Journal des savants*, 1882, p. 306. — [11] P. Monceaux, *Hist. de la littérat. chrét. d'Afrique*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 4, note 4; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 9714-9716, 10693, 10707, 17714, 17715, 17746, 18656, 20600, 21496; A. Schwarze, *Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde*, in-8°, Göttingen, 1892, p. 103. Sur ces ἀποστολεῖα en Orient, cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1560; *Acta sanct.*, jun. t. IV, p. 325; L. Duchesne, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1878, p. 292 sq. — [12] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 12, 13, *P. L.*, t. XLI, col. 776. — [13] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XX, c. VIII, XXII, *P. L.*, t. XLI, col. 670 sq., 694; *Serm.*, CCCXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1438 sq.; *Serm.*, CCCXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1440; *Serm.*, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1574. — [14] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 25; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 228, n. 84. — [15] *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 9255. — [16] S. Gsell, *loc. cit.*, t. II, p. 227, n. 79. — [17] *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 440.

Saint Augustin nous a conservé le récit circonstancié de l'origine de la *memoria* élevée à Fussala, à 40 milles d'Hippone, pour y recevoir quelques parcelles de la terre rapportée du Saint-Sépulcre [1]; on peut citer encore d'autres *memoriæ*, mais sur le caractère desquelles il y a lieu de garder quelque incertitude [2]; à Henchir Taghtaght, près de Khenchela, on retrouve dans un sanctuaire chrétien les noms des saints apôtres et de saint Emeritus associés dans un même hommage [3], nous les avions déjà rencontrés jouissant chacun d'un sanctuaire dans une même localité, à Aïn Ghorab [4]. Parfois ces édifices présentent, au seul titre de leur emplacement, une grande importance, par exemple la basilique de Tipasa élevée sur le lieu même du martyre de sainte Salsa précipitée du haut de la falaise dans la mer [5].

Il n'est pas rare que les basiliques importantes soient pourvues d'une salle à abside dans laquelle on peut voir des *memoriæ* destinées à renfermer les reliques d'un martyr dont le culte demeurait bien distinct de celui du personnage auquel la basilique était dédiée : c'est le cas à Tébessa [6], à Morsott [7], à Timgad [8]. Nous n'avons aucun exemple certain que ces oratoires aient été le noyau des basiliques qui les auraient englobées, mais ici comme sur un grand nombre de questions il ne faut pas escompter les informations que l'avenir tient en réserve. Enfin, il faut mentionner les oratoires privés, placés à l'intérieur des maisons ou dans les monastères [9]; parmi ceux de cette seconde catégorie il semble possible de nommer l'oratoire ou la *memoria* en forme de chapelle tréflée à Tébessa [10] et la chapelle contre le rempart de l'est [11]. Si on tient compte du nombre de siècles qui nous séparent de l'époque où exista l'Église d'Afrique, si on y ajoute les malheurs qui l'ont accablée et enfin ruinée complètement, les causes de destruction physique qui se sont exercées à loisir et le concours qu'y ont apporté les violences des donatistes, des Vandales, des Arabes, l'exploitation séculaire des matériaux pour servir aux besoins des colons nomades, l'incurie et souvent même le mauvais vouloir des administrations locales depuis la conquête française [12], on devra reconnaître que le nombre de monuments que nous avons aujourd'hui sous nos yeux témoigne d'une prospérité matérielle et d'une richesse archéologique exceptionnelles en Afrique à l'époque qui fait l'objet de notre recherche. Parmi les conclusions qu'on en peut tirer légitimement, c'est d'abord celle-ci, que l'Église d'Afrique a joui d'une vitalité intense et qu'elle a tourné en partie sa piété vers le culte des martyrs; saint Augustin nous le laissait entrevoir et il n'exagérait en aucune manière en disant: *Numquid non et Africa martyrum corporibus plena est* [13]?

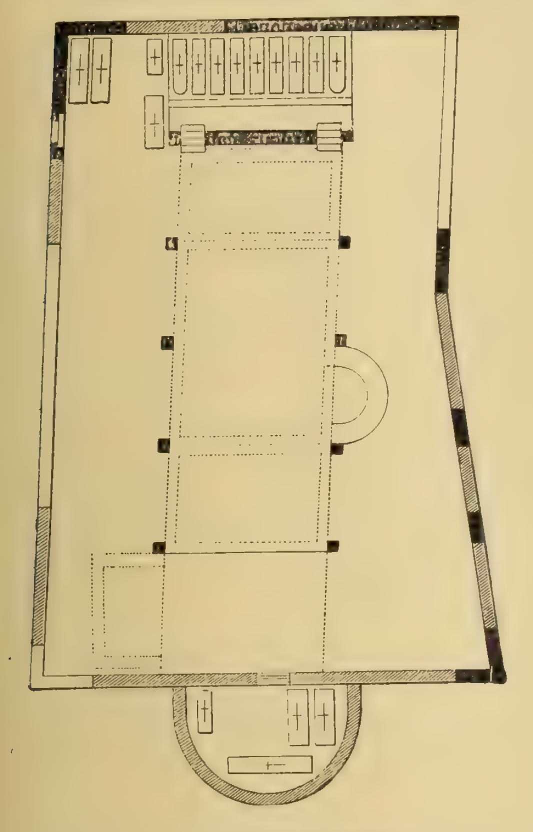
II. Les *memoriæ martyrum*. — Mais, quand il s'agit de l'antiquité, il faut se garder d'introduire des classements trop rigoureux; les fidèles d'Afrique ont gardé dans la pratique une certaine liberté dont il reste à dire quelque chose. Nous avons vu que la présence du tombeau de saint Cyprien n'excluait pas la célébration de la liturgie [14], le même fait se passait ailleurs; à Fussala, près d'Hippone, la *memoria* construite pour recevoir la terre du Saint-Sépulcre était destinée à servir en même temps au culte ordinaire [15]; parfois même, ce qui peut surprendre un peu plus, les *memoriæ* abritaient tout à la fois les reliques des martyrs et les restes des fidèles; c'était le cas à Orléansville [16], peut-être aussi à Rouffach, où l'on a trouvé, à une soixantaine de mètres d'un édifice construit dans un cimetière, une inscription qui indique qu'un défunt nommé Innocens fut enseveli auprès du sang des martyrs de Milève [17]. A Sidi Ferruch, près d'Alger, on a trouvé une inscription témoignant que sur le tombeau d'un chrétien fut élevée une *memoria* en l'honneur d'un martyr, peut-être saint Laurent [18] :

hic domin]O NOSTRO PLACENS SABINA BEATO
?lauren]TIO MARTIRI VOTVM REDDIDIT COM-(PLETO
ædific]IO DIE XIIII KAL·IVL HIC EST IA-[NVARI
fil]II EIVS MEMORIA QVI VIXIT ANN·XLVII M·V
quies]CIT IN PACE VI ANN PROVINC·CCCX...
...SO LVCIS...OSTVLAVIT...

Si les *memoriæ* pouvaient recevoir les fidèles pour l'assemblée liturgique, il paraît en avoir été de même à l'égard des églises dont la destination primitive s'accommoda de bonne heure à abriter non seulement l'assemblée des fidèles, mais les reliques des martyrs. Ce n'était d'ailleurs qu'une question de quantité, pour ainsi dire, car un des usages les plus antiques [19] associait l'établissement d'un lieu officiel de prières à la présence des reliques des martyrs, et d'une part l'aversion témoignée par les premiers chrétiens pour la division des reliques [20], d'autre part des faits qui nous sont connus en pleine lumière d'histoire [21], laissent entrevoir la coutume primitive de disposer l'autel sur les corps entiers des martyrs. On peut supposer qu'il en fut ainsi en Afrique à Gouéa (région de Médéa) [22], à Henchir el Hammam, au sud de Guelma [23], à Morsott, au nord de Tébessa [24], à Mouzaïaville sur l'emplacement d'une basi-

[1] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 6, *P. L.*, t. XLI, col. 764. — [2] A Henchir el Begueur, S. Gsell, *loc. cit.*, t. II, p. 175, n. 20; dans la banlieue d'Hippone, S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 19, *P. L.*, t. XLI, col. 768; à la *villa Victoriana*, près de cette même ville d'Hippone, S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 7, *P. L.*, t. XLI, col. 765; près de la Sbikra (à l'est de Khenchela), *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1894, p. 87, n. 12; à Aïn Begueur, S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 160, n. 5; à Aïn Turk, S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 161, n. 7; à Bir-Fradj, S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 182, n. 31; à Perigotville, S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 248, n. 105. — [3] Farges, dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, t. XVIII, p. 31-32; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 17714. — [4] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 159 sq. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 318, fig. 147. Cf. L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, séance du 14 mars 1890, p. 116; *Le monde*, 4 avril 1890; *Bull. critique*, 1890, p. 125. — [6] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 319, note 2, observe avec raison que ces oratoires pourraient bien n'avoir été que les *consignatoria*, dans lesquels les néophytes se rendaient après le baptême. — [7] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 231, n. 91. — [8] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 309, n. 152. — [9] S. Augustin, *Epist.*, CCXI, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 960. — [10] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 118, note 6. Ce qui semble enlever les derniers doutes est la présence d'un autel. — [11] *Ibid.*, p. 290, fig. 136. — [12] J. Schmidt, *Rapport à l'Académie royale des sciences de Berlin*. Cf. *Bull. de corresp. africaine*, 1882, t. I, p. 399 sq. — [13] S. Augustin, *Epist.*, LXXVII, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 269. — [14] P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien à Carthage*, dans la *Revue archéologique*, 1901, t. XXXIX, p. 189. — [15] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, 6, *P. L.*, t. XLI, col. 764. — [16] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 241. — [17] *Ibid.*, t. II, p. 251; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 163-167, 177; 1876, p. 59-63, pl. III, fig. 2; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 6700, 19353; S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 452-453. Voir Ampoules. — [18] *Moniteur algérien*, décembre 1845; de Caussade, dans les *Mém. de la Soc. archéol. de l'Orléanais*, 1851, t. I, p. 286, note; A. Berbrugger, dans l'*Akbbar*, 22 janvier 1846; A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. V, p. 356; Dupuch, *Mandement pour le carême de 1846*; L. Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, n. 4058; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 32: *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 9271. Cette mosaïque date de la seconde moitié du Vᵉ siècle. A ces quelques exemples S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 119, note 6, ajoute « probablement aussi *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. XV, 1895, p. 51, n. 10, à Périgotville, l'épitaphe d'une femme qui *fecit sibi ipsa sana sanctorum mensam* et qui se fit enterrer auprès de cette *mensa* ». — [19] Peut-être doit-il être permis d'y voir une première allusion dans le texte de la liturgie asiate rapportée par saint Jean : *Vidi sub altare Dei animas interfectorum*, Apoc., VI, 9. — [20] *Passio S. Fructuosi*, n. 6, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 223. — [21] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XVI, col. 1062 sq. — [22] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 198. — [23] *Ibid.*, t. II, p. 210, n. 62. — [24] *Ibid.*, t. II, p. 234, n. 92.

lique aujourd'hui disparue, au fond de laquelle s'ouvrait une abside à laquelle donnait accès un escalier de trois marches; « sous cette abside ont été trouvés des tombeaux en briques renfermant des ossements. A l'entour règne une enceinte de tombes doubles, empilées les unes sur les autres[1]. » A Orléansville existait sous l'abside « un caveau d'assez grandes dimensions dans lequel ont été trouvés deux cercueils vides »[2]. Ce qui semble plus décisif, c'est la présence de tombes dans la chapelle d'Alexandre, à Tipasa (fig. 118). « Au fond de la nef, à l'est s'élève une sorte d'estrade à laquelle on



118. — Chapelle d'Alexandre à Tipasa.
D'après Fr. Wieland, *Ein Ausfluch ins altchristliche Afrika*, p. 186.

montait par deux petits escaliers. Elle est en majeure partie constituée par neuf sarcophages de pierre, alignés et orientés de l'ouest à l'est, les têtes étant placées à l'occident. Par-dessus, on avait établi une mosaïque, aujourd'hui presque complètement détruite; un cancel en pierre, découpé à jour, bordait cette estrade du côté de la nef. La grande inscription commémorative qui a été tracée sur la mosaïque du vaisseau central, en avant des escaliers, nous apprend que ces tombeaux sont ceux des *justi priores*: selon une remarque de Mgr Duchesne, les « justes » dont il est ici question étaient peut-être d'anciens évêques de Tipasa. Auparavant, dit l'inscription, leurs sépultures n'étaient pas visibles; l'évêque Alexandre fit construire la chapelle pour les abriter :

[CORO
NVNC LVCE PRAEFVLGENT SVBNIXI ALTARE DE-
COLLECTAMQVE SVAM GAVDENT FLORERE CO-
[RONAM

« Il ne reste aucune trace de cet autel, dressé sur l'estrade; il a pu être en bois[3]. » A Benian, l'ancienne *Ala Miliaria* (province d'Oran), la basilique comportait une crypte contemporaine du reste de l'édifice qui n'a pu être élevé qu'entre les années 434 et 439. La crypte est située sous l'abside dont elle adopte la forme semi-circulaire mais avec des dimensions moindres. Au milieu de la courbe que décrit le mur se voit encore le cadre d'une fenêtre placée à 1m20 au-dessus du sol. Cette fenêtre était pourvue d'une grille fixe et d'un volet à tabatière permettant de regarder dans un caveau, situé derrière la crypte et occupant le milieu d'une série de sept tombeaux dont plusieurs sont antérieurs à l'église et dans lesquels furent déposés les corps de divers ecclésiastiques, évêques, prêtres, religieuses, morts entre 422 et 446. Au milieu se trouvait la sépulture de la sœur de l'évêque donatiste d'*Aquæ Sirenses*, une religieuse du nom de Robba, tuée en 434 par ceux que l'inscription qualifie de « traditeurs » et vénérée en qualité de martyre[4]. On venait vénérer dans la crypte les restes que la *fenestella confessionis* permettait d'apercevoir. L'inscription ne laisse plus de doute sur ce point :

MEM·ROBBE SACRE DEI GERMANA
HONOR//////QVE SIREN·EPSI CEDE·
TRADI//////V////XĀ A MERVIT DIGNI
TATE MARIIRI·VIXIT ANNIS L· ET RED
DID·IT SPM·DIE·SII·KAL·APRILES·PRoCCCXCV

Mem(oria) Robb(a)e, sacr(a)e Dei [ancillæ], germana(e) Honor[ati A]qu(a)e Siren(sis) ep(i)s(cop)i, c(a)ede tradi[torum] v[e]xata meruit dignitate(m) martiri(i), vixit annis L et reddidit sp(iritu)m die VIII Kal(endas) Apriles, [anno] pro(vinciæ) CCCXCV (= 434 après J.-C.).

III. Temples païens transformés et matériaux de remploi. — Nous rencontrons en Afrique quelques exemples, en très petit nombre, de désaffectation d'édifices païens dans l'enceinte desquels auraient été installées des églises chrétiennes. A Cirta, les fidèles utilisèrent le soubassement du Temple du Capitole et une partie des murs de la *cella*, non sans remanier profondément l'aspect de l'édifice; l'orientation en fut modifiée, la nouvelle façade fut placée au nord-ouest, ce qui obligea à construire un escalier, le soubassement ayant de ce côté 4m31 de hauteur. Les murs de l'ancien temple étant détruits à partir d'une certaine hauteur, on le releva avec des matériaux de remploi tirés de côté et d'autre[5]. Il semble que la même adaptation ait eu lieu à Tébessa à l'époque byzantine[6], à Lambèse[7]; à Tigzirt, le chevet occupe peut-être l'emplacement d'un sanctuaire jadis dédié à Saturne[8]. A Tipasa, la passion de sainte Salsa nous apprend que l'église élevée en l'honneur de cette martyre remplaça une synagogue qui, elle-même, avait succédé à un temple païen; mais il n'est pas vraisem-

[1] Poulle, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1878, t. XIX, p. 345. — [2] Prévost, dans la *Rev. archéolog.*, 1848, t. IV, p. 659-664; t. V, p. 372-374; 1852, t. VIII, p. 566-571; S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 237. — [3] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 335 sq. — [4] G. Boissier, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1899, séance du 12 mai; S. Reinach, dans la *Revue archéol.*, 1899, IIIe série, t. XXXV, p. 162; S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 141; 1901, t. XXI, p. 236, note 2; Fabre, dans le *Bulletin d'Oran*, 1900, p. 399-408. — [5] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 192 sq. Cette basilique a disparu en 1844. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 121. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 219; Poulle, dans le *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1882, t. XXII, p. 400; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 18488. — [8] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 294, n. 146. En Afrique, comme ailleurs, les temples païens eurent généralement peu à souffrir des lois portées par les empereurs du IVe siècle. Eux-mêmes se firent les tuteurs des édifices contre lesquels ils poussaient les chrétiens, *Cod. Theod.*, XVI, X, 18. Cf. S. Augustin, *Serm.*, CLXIII, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 889 sq.; *Epist.*, CCXXXII, 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 1025 sq.; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 766, can. 58.

blable que l'édifice ait été approprié à sa nouvelle destination, les matériaux seuls auront servi [1]. Nous avons eu l'occasion de montrer, à propos des édifices religieux de l'Achaïe [2], combien les chrétiens prenaient goût à ce mode de construction à l'aide de matériaux arrachés à d'anciens édifices, il n'en allait pas autrement en Afrique. Saint Augustin rapporte qu'un prêtre de son diocèse, Leporius, ayant un hôpital à faire construire, acheta une maison « qu'il pensait devoir lui être utile à cause des pierres » [3]. Les ruines confirment ce que nous révèlent ces paroles sur le peu de respect qu'on porta aux monuments de la vénérable antiquité. Les édifices furent traités comme des carrières, ceci explique pourquoi les assises en pierres de grand appareil sont tellement rares [4]; on en trouve à Tébessa [5], à Tipasa [6], à Taoura, région de Souk-Ahras [7]; parfois une partie seulement de l'édifice a été construite de la sorte, par exemple, à Tigzirt, le milieu de la façade [8]; à Announa, la façade et l'abside [9]; à Guesseria, la façade d'une petite chapelle ou baptistère [10]; à Henchir el Hamman, l'abside [11]; à Kherbet Guidra, les angles [12]; à Tipasa, le bas des murs [13]. Ce ne sont là, on le voit, que des exceptions. L'architecture africaine, disposant principalement de retailles et de matériaux de remploi, a adopté ordinairement la bâtisse en blocage avec chaînes en pierres de taille variant de distance entre 0m80 et 2 mètres; on trouve parfois des poudingues de maçonnerie, mais l'emploi de la brique est tout à fait exceptionnel. L'épaisseur moyenne des murs est de 0m50-52 avec renforcement à l'abside. On trouve cependant des basiliques d'épaisseur plus grande : à Khamissa, 1m30 à 1m50 [14]; à Perigotville, 1 mètre [15]; à Segnia, au nord-ouest d'Aïn Beida, 2m50 [16]; à Timgad, 1re chapelle, 1m20 [17]; 2e chapelle, 0m95 [18]. L'origine chrétienne de la basilique de Tébessa est aussi assurée que celle des basiliques du Kef (Tunisie), tant pour celle de l'intérieur de la ville que pour celle du cimetière, et, malgré l'intérêt que l'on aurait à retrouver — s'il y en a eu — des basiliques judiciaires païennes en Afrique, ces monuments doivent servir simplement à l'histoire de l'art chrétien [19]. Il semble bien en effet qu'il y ait eu une différence essentielle de plan entre celui des basiliques païennes dont les substructions et les descriptions nous sont parvenues et le plan des basiliques chrétiennes; à tel point qu'on regarde aujourd'hui comme très douteux que ces dernières procèdent en droite ligne des basiliques judiciaires des Romains.

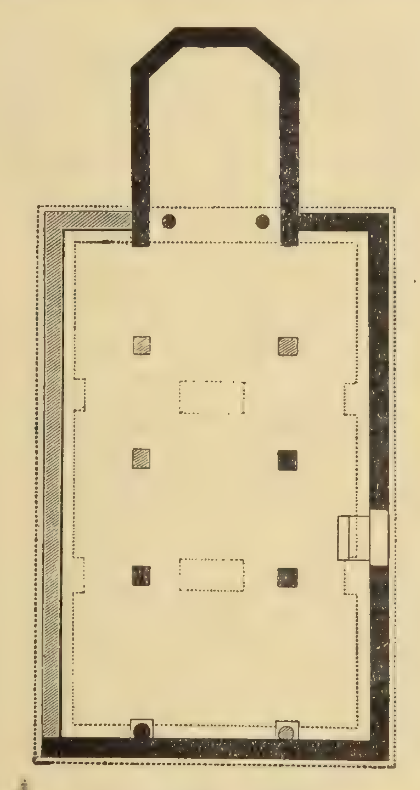
IV. ORIENTATION, PLAN, ORDONNANCE. — Il ne paraît pas que l'on se soit préoccupé de l'aspect de l'édifice, sa commodité important seule. Saint Augustin s'exprime sur ce point d'une manière intéressante : *Sicut in fabricis manufactis, cum eleganter et magnifice construuntur, corporalis noster mulcetur aspectus; ita cum lapides vivi, corda fidelium charitatis vinculo continentur, decor est domus Dei, et locus tabernaculi claritatis ejus. Discite ergo quod amare debetis ut amare possitis. Qui enim diligit decorem domus Dei, non est dubium quia ecclesiam diligit : non in fabre factis parietibus et tectis, non in nitore marmorum et laquearibus aureis; sed in hominibus fidelibus, sanctis, Deum diligentibus ex toto corde suo*, etc. [20]. On ne saurait moins encourager le goût artistique, et, si ces paroles ont exactement répondu à l'état d'esprit général, on ne peut plus s'étonner de la médiocrité ordinaire des édifices religieux. Ils se distinguent d'abord par la monotonie du type basilical : *oblongam habeat quadraturam,* dit encore saint Augustin, *lateribus longioribus, brevioribus frontibus, sicut pleræque basilicæ constituuntur* [21]; ils sont orientés vers le levant, et, pendant toute la période de plus de trois siècles qui renferme l'activité monumentale de l'Église d'Afrique, cette règle n'est que très rarement mise en oubli [22]; divers faits prouvent qu'on attachait de l'importance à son observation : à Cirta, ainsi que nous l'avons dit, on s'engagea dans de grands travaux pour que le temple du Capitole, transformé en église, fût orienté au levant [23]; à Tipasa on s'imposa une disposition gênante afin de s'en tenir à la coutume [24]. Au point de vue architectural tous ces édifices appartiennent à deux catégories suivant qu'ils comportent une seule nef ou plusieurs nefs. Dans ce dernier cas le rectangle se trouve sectionné en vaisseaux parallèles plus ou moins étroits : ce sont les nefs, ainsi que nous les nommons ordinairement; à Orléansville, on en compte cinq; dans la grande basilique de Tipasa, sept; et il arrive dans ce dernier édifice qu'à une basse époque, la solidité paraissant menacée par la largeur de la nef centrale, on la subdivise alors en trois nefs nouvelles au moyen de deux colonnades; dans la basilique de Sainte-Salsa et à Tigzirt on a de même fait cinq nefs avec les trois existant primitivement, lorsque l'incendie ayant atteint les poutres oblige de les raccourcir et qu'on ne peut ou qu'on ne veut plus les remplacer par des matériaux de même longueur. Le type primitif et persévérant de la basilique de cette catégorie est la division sur trois nefs, c'est lui que nous retrouvons en pleine période byzantine à Dar-el-Kous, au Kef et à Haïdra [25]. La nef centrale est plus large d'un tiers environ ou du double que les nefs latérales, qui, séparées par des colonnes ou par des piliers, sont presque partout égales en longueur [26]. On trouve cependant quelques basiliques dans lesquelles la nef centrale a reçu un développement plus grand encore [27]. On ne peut s'expliquer que par une hâte extrême ou une indifférence singulière quelques détails choquants, auxquels il eût été aisé de remédier. Les matériaux de remploi dont on faisait usage différaient presque de l'un à l'autre, il en résultait un disparate auquel on paraît n'avoir pas pris garde. Tantôt des chapiteaux doriques servent de bases comme à Guelma [28], tantôt on rectifie la hauteur des colonnes en variant celle des dosserets de 0m35 à 0m50 centimètres. « Fort souvent, cependant, observe M. Gsell, surtout dans le pays de Sétif et dans la Numidie occidentale, les colonnes ont été faites exprès pour les sanctuaires [29], » ce qui peut s'expliquer par la proximité des gisements du *marmor numidicus* [30]. Les colonnades du vaisseau central supportent des arcades par-dessus lesquelles se dresse un mur percé de fenêtres [31] dont la hauteur ne nous est pas connue, aucun édifice religieux d'Afrique ne nous ayant été conservé jusqu'au faîte. La toiture était en dos d'âne et en bois sur la nef centrale, des toits en pente abritaient les bas-côtés; cependant il est possible que quelques collatéraux aient

[1] *Catalogus codicum hagiographicorum qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi, ediderunt hagiographi Bollandiani*, in-8°, Bruxellis, 1889, t. I, p. 346, § 3. — [2] Col. 332. — [3] S. Augustin, *Serm.*, CCCLVI, 10, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1574. — [4] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 122. — [5] *Ibid.*, p. 266. — [6] *Ibid.*, p. 325. — [7] *Ibid.*, p. 264. — [8] *Ibid.*, p. 294. — [9] *Ibid.*, p. 165. — [10] *Ibid.*, p. 204. — [11] *Ibid.*, p. 210. — [12] *Ibid.*, p. 206. — [13] *Ibid.*, p. 319. — [14] *Ibid.*, p. 215. — [15] *Ibid.*, p. 248. — [16] *Ibid.*, p. 253. — [17] *Ibid.*, p. 314. — [18] *Ibid.*, p. 314. — [19] *Bull. archéol. du comité des trav. hist.*, 1884, p. 160, 176. — [20] S. Augustin, *Serm.*, XV, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 116. — [21] S. Augustin, *Quæst. in Heptateuchum*, II, 177, 5, *P. L.*, t. XXXIV, col. 659. — [22] Depuis la basilique d'Orléansville, à l'époque de Constantin, jusqu'à la construction de la chapelle de Timgad (milieu du VIIe siècle), on ne peut citer que peu d'exemples de dérogation à cette règle. Voir ces exceptions dans S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 124. — [23] S. Gsell, *Monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 194. — [24] Le mur du rempart vient presque obstruer l'entrée de la basilique de Sainte-Salsa. — [25] Ch. Diehl, *Histoire de la domination byzantine en Afrique*, in-8°, Paris, 1896, p. 424. — [26] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 126, note 1. — [27] *Ibid.*, p. 125, note 4. — [28] *Ibid.*, p. 201 sq. — [29] *Ibid.*, p. 127. — [30] H. Journel, *Richesse minérale de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1849, p. 270 sq. — [31] *Ecce videmus columnas quibus sunt superpositi parietes*, lit-on dans un sermon attribué à tort à saint Augustin, *P. L.*, t. XLVI, col. 1003.

été surmontés de terrasses [1] : on s'expliquerait plus facilement alors un texte de Victor de Vite parlant d'une église africaine assaillie par les Vandales et des fidèles tués près de l'autel par les hérétiques qui, escaladant les toits des bas-côtés, lancent leurs flèches par les fenêtres de la nef : *tecta conscendunt et per fenestras ecclesiæ sagittas spargunt* [2] ; ou bien, plus simplement encore, ont-ils gravi les toits en pente douce et se sont-ils juchés sur l'appui des fenêtres de la nef. Saint Optat nous parle de l'église de Lemellef couverte en charpente et en tuiles, il s'agit de violences des donatistes sous l'empereur Julien : *Concurrerunt ad castellum Lemellense : ubi cum contra importunitatem suam viderent basilicam clausam, præsentes jusserunt comites suos, ut ascenderent culmina, nudarent tecta, jactarent tegulas : imperia eorum sine mora completa sunt; et cum altare defenderent diaconi catholici, tegulis plurimi cruentati sunt, duo occisi sunt* [3]. Le plus souvent le peu d'épaisseur des murs imposait l'adoption du toit en charpente, mais rien ne s'oppose à ce que dans les édifices pourvus de murs très épais on ait adopté un système de voûtes en blocage ou en tubes d'argile; on n'en a aucun exemple en Algérie, au contraire en Tunisie plusieurs églises étaient voûtées. Dans quelques basiliques nous voyons introduire, postérieurement à la construction, des tribunes sur les bas-côtés; l'usage doit s'être introduit en Afrique vers le ve siècle car, à Tigzirt, cette disposition fait partie du plan primitif de la construction, qui peut remonter au ve siècle [4], tandis qu'à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salsa [5], et à Matifou [6] les tribunes datent du remaniement subi par ces édifices au ve ou au vi^e siècle; « l'aménagement de ces galeries nous échappe complètement à Matifou et à Orléansville [7]. » Dans ces deux villes et à Tipasa les escaliers qui donnent accès à ces tribunes sont placés à l'intérieur de l'édifice, à Tebessa et à Tigzirt ils sont extérieurs, mais à Tigzirt il n'y en a qu'un seul : il faut donc qu'une galerie courant le long du mur de la façade ait relié les deux galeries collatérales.

L'entrée principale est prise d'ordinaire dans la façade et donne accès dans la nef principale; peut-être n'était-elle ouverte qu'à certains jours où la foule était considérable, car elle est souvent flanquée de deux portes s'ouvrant soit sur la nef comme à Morsott [8], à Tigzirt [9], soit sur les bas-côtés comme à Henchir el Atech [10], à Kherbet Bou Addoufen [11], à Kherbet Guidra [12], à Tébessa [13]. Il ne manque pas d'exemples où la porte d'entrée principale est remplacée ou suppléée par des portes latérales; nous trouvons des portes latérales à Aïn Zirara [14], à Castiglione [15], à Constantine [16], à Henchir el Hammam [17], à Matifou [18]. Ces portes latérales conduisaient soit à l'extérieur, c'est le cas à Tipasa, soit dans le baptistère, ainsi qu'à Matifou, soit dans quelque annexe, comme à Tébessa. Ailleurs, à Djémila [19], à Khamissa [20], à Orléansville [21] (voir fig. 50), à Tigzirt [22], l'entrée principale fait défaut, on pénètre dans l'église par les baies latérales (fig. 119).

La lumière devait être distribuée en quantité suffisante dans les édifices religieux par plusieurs rangées de fenêtres. Les deux murs supérieurs de la nef en étaient pourvus, ainsi que les murs des bas-côtés [23]. Dans l'église de Sainte-Salsa, à Tipasa, ces fenêtres étaient placées à 2m65 au-dessus du sol et mesuraient en moyenne 0m60 de hauteur sur 0m53 de largeur. Toutes ces ouvertures, aussi bien celles des bas-côtés que celles des murs supérieurs de la nef, étaient garnies de plaques de pierre découpées à jour s'encastrant dans des feuillures. Plusieurs débris de ces ajours ont été retrouvés, d'autres ont été relevés à Cherchel [24].



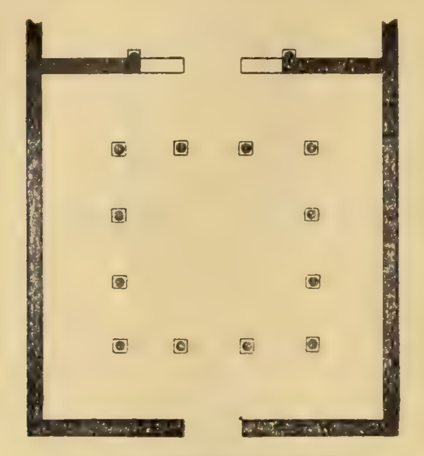
119. — Chapelle de Tigzirt.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. III, p. 105, fig. 139.

V. *Atrium.* — L'existence d'une église imposait la construction de plusieurs locaux et l'adoption de telles dispositions consacrées qui se retrouvent généralement partout, sauf les modifications de détails suivant les pays et les coutumes locales. L'aménagement d'un emplacement qui, sous le nom de *narthex* ou d'*atrium*, servait comme de vestibule à l'église remonte aux premiers essais de l'architecture religieuse du christianisme. En Afrique, l'*atrium* paraît assez rare; on ne le trouve avec certitude qu'à Tébessa et à Henchir Tikoubaï. Dans cette dernière, l'*atrium* consiste en une grande cour carrée entourée d'un quadruple portique de douze colonnes [25] (fig. 120).

A Tébessa (voir fig. 13), l'*atrium* était également une cour carrée bordée de portiques que soutenaient des colonnes prises à des édifices anciens et offrant quelque bigarrure de style : bases, fûts et chapiteaux diffèrent de hauteur, de style, de forme. Chaque entre-colonnement est occupé par une base attique en pierre, dont le socle très élevé servait sans doute à porter soit un vase, soit un objet d'ornement; cette disposition est omise dans l'axe des deux portes principales de l'*atrium* et de la

[1] Par exemple, dans la chapelle d'Alexandre, à Tipasa. — [2] Victor de Vite, *Historia persec. vandalicæ*, I, xiii, *P. L.*, t. lviii, col. 194. — [3] S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. II, c. xviii, *P. L.*, t. xi, col. 969. — [4] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 62 sq.; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 296 sq. — [5] *Ibid.*, p. 328. — [6] *Ibid.*, p. 226. — [7] *Ibid.*, p. 131. — [8] *Ibid.*, p. 232. — [9] *Ibid.*, p. 294. — [10] *Ibid.*, p. 171. — [11] *Ibid.*, p. 184. — [12] *Ibid.*, p. 206. — [13] *Ibid.* p. 268, 289. Peut-être aussi à Henchir Mechta Si Salah et à Sériana. — [14] *Ibid.*, p. 161. — [15] *Ibid.*, p. 187. — [16] *Ibid.*, p. 193. — [17] *Ibid.*, p. 210. — [18] *Ibid.*, p. 225. — [19] *Ibid.*, p. 195. — [20] *Ibid.*, p. 215. — [21] *Ibid.*, p. 238. — [22] *Ibid.*, p. 305. — [23] A Taoura, cf. S. Gsell, *ibid.*, p. 264; à Tipasa, *ibid.*, p. 329. — [24] *Ibid.*, p. 190. — [25] *Ibid.*, p. 307.

basilique. L'*atrium* de Tébessa offrait au centre une vasque ou grande cuve monolithe de 2m25 de côté et de



120. — Atrium d'Henchir Tikoubaï.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 307, fig. 141.

0m70 de hauteur, servant aux ablutions des fidèles; la cuvette a la forme d'un trèfle à quatre feuilles, une grille l'entourait; on voit encore le conduit qui permettait de la vider, mais il n'y a pas de conduit pour amener l'eau: il fallait remplir la vasque à la main[1]. On a retrouvé à Zoui (région des Kenchela[2]) une petite vasque servant sans doute au même usage, et à Djémila[3] le rebord sculpté d'un objet semblable; on y voit représentés Daniel parmi les lions, deux scènes du déluge et un pasteur gardant son troupeau.

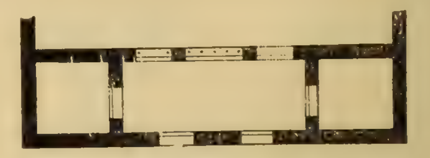
VI. PORTIQUE ET VESTIBULE. — L'*atrium* est parfois remplacé par un simple portique régnant sur la façade et dont le toit incliné était soutenu par des piliers ou par des colonnes. A Aïn-Tamda, région d'Aumale, ce portique mesure en profondeur 3m80; à El-Hamiet, région de Sétif (fig. 121), la profondeur du portique est de 2m20 et



121. — Portique et vestibule d'El-Hamiet.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 209, fig. 125.

en avant de celui-ci se trouvait un vestibule rectangulaire, profond de 7m60, large de 7m30, constitué par deux murs latéraux pleins et deux piliers alignés sur le front à l'extrémité des murs.

On retrouve un portique à Timedou, région du Hodna, et à Sainte-Salsa de Tipasa, mais on n'a trouvé que sous le portique de Bénian la trace de quelques ensevelissements: les épitaphes d'un diacre et d'un évêque y ont été relevées[4]. Ailleurs, le portique était remplacé par un vestibule clos de murs; nous rencontrons ces constructions dans un très grand nombre d'églises[5]; dans la plupart des cas les vestibules n'ont qu'une seule porte: on en signale deux à Morsott, et trois à Kherbet Guidra; tantôt l'entrée était de face, tantôt latérale. Il est possible qu'une pensée belliqueuse ait inspiré cette disposition. Le vestibule ainsi fermé présentait une première ligne de défense qui pouvait suffire, devant des assaillants peu nombreux ou peu résolus, à protéger la basilique. Nous voyons à Morsott un vestibule divisé en trois



122. — Vestibule de Morsott.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 232, fig. 130.

salles, et l'on se demande si les salles de droite et de gauche ne seraient pas les bases de deux tourelles (fig. 122).

A Lambèse nous avons, semble-t-il, une disposition plus caractéristique encore, ce qu'en termes de poliorcétique on nomme une « crémaillère »[6] Voir fig. 139.

Nous trouvons à Sidi Embarek, à l'ouest de Sétif, le type plus commun du vestibule fermé. Celui-ci abrite le porche et forme un réduit rectangulaire de 4m25 de largeur sur 2m70 de profondeur (fig. 123).



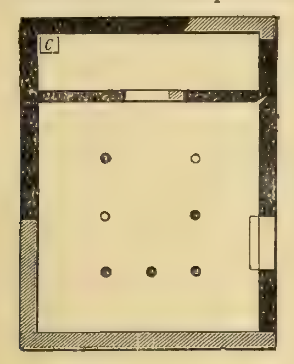
123. — Vestibule de Sidi-Embarek.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 257, fig. 133.

VII. *PRESBYTERIUM*. — Le rang accordé au clergé dans la hiérarchie chrétienne et plus encore le rôle qu'il jouait dans l'accomplissement des rites invitaient à le séparer du peuple et à le grouper le plus près possible de l'autel; dès lors une partie de l'église lui fut attribuée exclusivement et reçut le nom de *presbyterium*. C'est le plus souvent la portion extrême du rectangle formé par les murs de l'église. Dans quelques édifices on s'en est tenu là, par exemple à Henchir el Atech où l'on a dressé un mur à 4 mètres en avant du fond de la chapelle; la salle ainsi formée communique avec la partie destinée au peuple, *quadratum populi*, par une baie large de 2m30[7]. Une petite chapelle de Timgad, datant de la fin de l'époque byzantine (VIIe siècle environ), nous offre un bon spécimen de la disposition dont nous parlons (fig. 124).

Une partie de la restitution de ce plan est conjectu-

[1] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 208. — [2] *Ibid.*, p. 341. — [3] *Ibid.*, p. 197. — [4] *Ibid.*, p. 176. — [5] *Ibid.*, p. 135, note 4. — [6] On trouve aussi des églises entourées d'une enceinte défensive de basse époque, à Tébessa, à Henchir el Begueur, à El Ksour près de Tébessa. A Bénian l'enceinte était peut-être antérieure à la construction de l'édifice. S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 149. — [7] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 206, fig. 50.

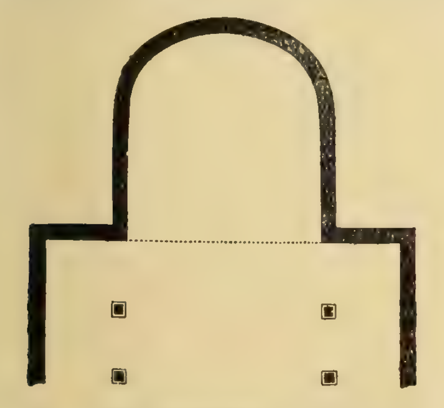
rale[1]. En ce qui nous concerne, le *presbyterium* est complet; c'est une salle rectangulaire dans laquelle Delamare découvrit dans l'angle nord une petite caisse faite en tuiles renfermant beaucoup d'ossements dispo-



124. — *Presbyterium* de Timgad.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 315, fig. 146.

sés par lits avec ordre; il est possible que ces ossements soient ceux des martyrs sur lesquels reposait l'autel, les chrétiens après les avoir retirés de leur place connue les auront cachés dans ce coin afin de les soustraire à la profanation. Voir C dans le plan (fig. 124).

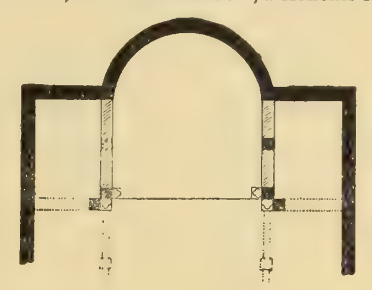
La disposition que nous venons de signaler est exceptionnelle; ordinairement le *presbyterium* n'est séparé de la nef par aucun obstacle; il affecte des lignes très diverses, tantôt carré ou rectangulaire comme à Henchir Aourir (région de Batna[2]), à Henchir el Azreg, au nord de l'Aurès[3], à Henchir el Beïda[4], à Henchir bou Takrematène[5] et dans bien d'autres localités[6]. « Il faut ajouter que, dans certains édifices, une abside semi-circulaire peut avoir été établie à l'intérieur du cadre carré; cons-



125. — Abside *presbyterium* de Biar el Kherba.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 180, fig. 119.

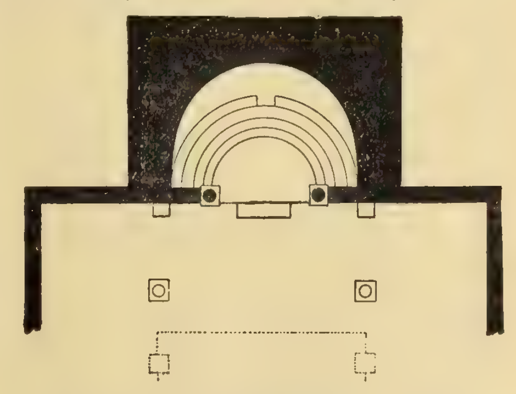
truite en matériaux plus légers que le cadre, elle n'aurait laissé aucune trace[7]. »

VIII. Abside. — On trouve aussi l'abside, mais elle prend une forme spéciale. Nous voyons s'avancer deux murs latéraux et, au moment de fermer le sommet du parallélogramme, la ligne droite s'infléchit et se courbe de manière à former un espace arrondi. Ces sortes d'absides peuvent être très profondes, comme l'exige d'ailleurs leur destination de *presbyterium*. A Aïn Tamda (région d'Aumale) nous trouvons une abside profonde de 6 mètres[8]; à Biar el Kherba (fig. 125), entre Sétif et Batna, 7m20[9]; à Henchir el Hammam, au sud de Guelma, 5m30; ces absides et d'autres en assez grand nombre[10] ne sont pas flanquées d'une sacristie, quoique cette dernière disposition soit plus commune; nous la trouvons à Henchir bou Takrematène[11], à Kherbet Fraïm[12], à Henchir Mafouna,



126. — Abside *presbyterium* flanquée de sacristies à Henchir el Atech. D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 171, fig. 116.

à l'ouest de Batna[13]; à Timedout, région du Hodna[14]. Avec deux sacristies nous pouvons citer la basilique d'Henchir el Atech (fig. 126), entre Sétif et Batna[15]; à Henchir el Azreg, au nord de l'Aurès[16]; à Kherbet bou Addoufen[17] et dans plus de vingt autres édifices[18]. On trouve aussi des absides enfermées dans un cadre rectiligne; ce type, qui se rencontre en Afrique dès le temps du Haut-Empire, n'y aura pas de déclin: on le retrouve dans les dernières constructions byzantines, mais alors il pouvait n'être que l'effet de la précipitation et de l'inhabileté. Ces sortes d'absides sont, comme celles que nous avons déjà énumérées, parfois isolées, et c'est le cas

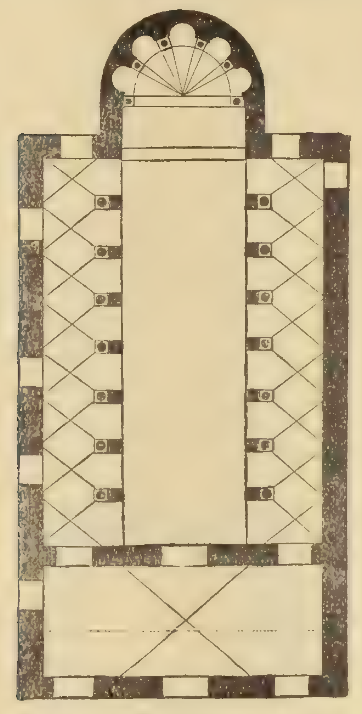


127. — Abside d'Announa.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 166, fig. 114.

à Announa (fig. 127): cette abside est partie en blocage, partie en pierres de taille mal ajustées; elle est voûtée en cul-de-four et surélevée de 0m31, on y monte par une marche. La baie est de 3m70, tandis que le diamètre de la salle est de 5 mètres; on y voit encore cinq gradins

[1] S. Gsell, *Monuments antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 315 sq. La porte prise dans le latéral gauche est récente, l'entrée primitive n'est pas encore reconnue. — [2] Graillot et S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 553. — [3] *Ibid.*, p. 47, fig. 12; J. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-4°, Freiburg, 1895, t. I, p. 275, fig. 214. — [4] Graillot et S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 64-65. — [5] *Ibid.*, p. 578, fig. 30. — [6] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 137, note 2. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*, p. 161. — [9] *Ibid.*, p. 179. — [10] *Ibid*, p. 137, n. 4. — [11] *Ibid.*, p. 186. — [12] *Ibid.*, p. 197. — [13] *Ibid.*, p. 221. — [14] *Ibid.*, p. 308. — [15] *Ibid.*, p. 171. — [16] *Ibid.*, p. 172. — [17] *Ibid.*, p. 184. — [18] *Ibid.*, p. 137, note 4, et, pour ce qui a trait généralement aux sacristies, *ibid.*, t. II, p. 141-142. (Voy. Sacristie.)

de pierre disposés en amphithéâtre, les quatre premiers ont une hauteur de 0m20, le cinquième est haut de 0m41. Une interruption dans le quatrième degré marque la place d'un bloc quadrangulaire qui supportait la chaire épiscopale[1]. On trouve un autre exemple d'abside encadrée et isolée à Guelma[2]. A Timgad, une petite chapelle située à 60 mètres environ au sud-ouest du Capitole offre une abside semblable, mais flanquée d'une sacristie[3]; à Bénian nous trouvons deux sacristies[4], à Gouéa[5], à Khamissa[6] également; enfin à Morsott nous voyons une abside flanquée de quatre sacristies[7]. Signalons enfin les absides à pans coupés, si rares qu'elles n'ont droit qu'à une rapide mention. A Cirta, une chapelle byzantine n'a de pans coupés qu'à l'extérieur[8]; à Tigzirt, le mur est pentagonal au dedans comme au dehors (fig. 119). Nous trouvons pendant la période byzantine l'église du Dar-el-Kous, au Kef (Tunisie) (fig. 128): l'abside présente une disposition particulière avec ses cinq niches demi-circulaires accostées par des colonnes: « ces niches ne sont pas arrêtées dans leur partie supérieure par une arcade et une voûte en cul-de-four, mais la voûte demi-sphérique qui forme l'abside, au lieu d'être une surface continue, est une coupole à côtes creuses dont chaque côté, à la naissance de la coupole, a pour section le plan de la niche. Cette disposition d'abside est absolument analogue aux voûtes de certaines petites églises de Constantinople, voûtes en coupoles à côtes reposant sur un tambour à côtes. Ici, c'est une semblable disposition; mais, au lieu d'avoir un tambour à côtes et une coupole soutenus par des pendentifs, nous avons la moitié seulement de ce motif appliqué à une abside[9]. » A Sidi-Abdallah-Melliti nous trouvons un exemple de coupole sur pendentifs[10]. On peut rattacher à ce système architectonique, au moins comme inspiration, les chapelles tréflées adaptées dans la suite en absides trichores, comme c'est le cas à Kherbet el Addoufen, lorsque la chapelle primitive reçut l'addition d'un édifice à trois nefs auquel elle servit désormais de *presbyterium*[11]. Le goût des absidioles a laissé sa trace à Matifou, dans la basilique reconstruite à l'époque byzantine; on traça alors des lobes sur l'ancienne abside et ces absidioles furent ornées de mosaïques représentant des conques[12]. L'abside était ordinairement voûtée en cul-de-four: on n'a pas d'exemple de l'emploi d'une toiture; on accédait au *presbyterium* ou à l'abside par un escalier unique, comme à Kherbet Guidra[13], à Lambèse[14], à Ouled-Alga[15], à Sidi Mabrouk[16]; ou bien par deux petits escaliers disposés à droite et à gauche de la baie, comme à Bénian[17], à Matifou[18], à Morsott[19], et dans plusieurs autres églises. « Une colonnade simple[20] ou double[21], formant un heureux motif de décoration, barrait quelquefois le devant du *presbyterium*; les colonnes étaient surmontées soit d'une série d'arcades, soit probablement d'une architrave. Ailleurs, l'ouverture était rétrécie par des murs ou peut-être simplement par des murettes basses[22]; on a aussi constaté à cette place l'existence de barrières ou de grilles[23]. L'abside était éclairée par les baies prises dans le reste de l'église : on n'a pas de preuves de l'existence de fenêtres dans l'abside, mais on a la preuve de leur non-existence à Announa (fig. 127), et à Sainte-Salsa de Tipasa. On trouve des contre-absides sur le côté qui fait face au *presbyterium* dans les églises de Matifou[24], Orléansville[25] (fig. 50) et la chapelle d'Alexandre à Tipasa (fig. 118)[26]. Toutes trois sont des additions au plan primitif; elles pourraient dater, à Tipasa, du début du IVe siècle; à Orléansville, de l'an 475; à Matifou, de la période byzantine; on y avait inhumé des personnages signalés.



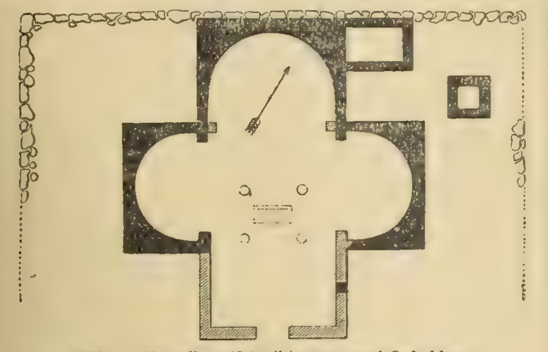
128. — Le Dar-el-Kous, au Kef.
D'après Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine,* p. 424, fig. 69.

IX. ÉDIFICES A UNE SEULE NEF. — Les édifices à une seule nef ont généralement peu d'importance, sauf à Bir ben Zireg, entre Sétif et Batna, dont la longueur est de 23m30 et la largeur 6m86[27], à El-Ksour, au nord-ouest de Tébessa, qui mesure 20m40 sur 7m25[28], à Henchir Tabia, au nord de l'Aurès, dont les dimensions sont: en longueur 30 mètres, en largeur 8 mètres[29]. Ces édifices sont rectangulaires et pourvus d'une abside sur l'un des petits côtés; la construction n'offre aucune particularité notable[30]; l'entrée n'est prise sur les murs latéraux que tout à fait exceptionnellement, par exemple à Announa, à Henchir Guesseria.

X. CHAPELLES TRÉFLÉES. — Les chapelles tréflées ne diffèrent guère des *cellæ trichoræ* dont nous avons parlé ailleurs. Voy. ABSIDE, col. 186. A Aguemmouni Oubekkar, en Kabylie, nous nous trouvons probablement dans une *memoria* (fig. 129). L'édifice est élevé au sommet d'un mamelon, la terrasse sur laquelle il est bâti est bordée au nord, à l'est et à l'ouest par une ligne de

[1] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie,* p. 169. — [2] *Ibid.,* p. 201; Grellois, dans les *Mémoires de l'Académie de Metz,* 1851-1852, t. XXXIII, 1re partie, p. 282. — [3] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie,* t. II, p. 313, fig. 145. — [4] *Ibid.,* p. 176, fig. 117. — [5] *Ibid.,* p. 199, fig. 122. — [6] *Ibid.,* p. 215, fig. 127. — [7] *Ibid.,* p. 232, fig. 130. — [8] *Ibid.,* p. 193. — [9] H. Saladin, *Rapport sur une mission en Tunisie,* dans les *Archives des missions scientifiques,* 1887, IIIe série, t. XIII, p. 206-207. Cf. S. Gsell. *Édifices chrétiens d'Ammaedera* dans *Atti del IIe congresso internazionale di arch. crist.,* in-4°, Roma, 1902, p. 232, fig. 3. — [10] Carton, *Découvertes archéologiques et épigraphiques faites en Tunisie,* in-8°, Paris, 1895, p. 281-284. — [11] S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie,* in-8°, Paris, 1893, p. 179, 183-184, fig. 25. — [12] S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 226, fig. 129. — [13] *Ibid.,* p. 208, surélévation 0m98. — [14] *Ibid.,* p. 219. — [15] *Ibid.,* p. 244. — [16] *Ibid.,* p. 259, surélévation 0m40. — [17] *Ibid.,* p. 177, surélévation 1m50, hauteur anormale nécessitée par l'existence de la crypte. — [18] *Ibid.,* p. 223, surélévation 0m95. — [19] *Ibid.,* p. 233, surélévation 1 mètre. — [20] A Benian et à Tigzirt. — [21] A Tigzirt dans la grande basilique. — [22] A Aïn Tamda, à Announa, à Guesseria, à Henchir Seffan. — [23] S. Gsell, *op. cit.,* t. II, p. 140. — [24] *Ibid.,* p. 224. — [25] *Ibid.,* p. 238. — [26] *Ibid.,* p. 331. — [27] *Ibid.,* p. 181. — [28] *Ibid.,* p. 217. — [29] *Ibid.,* p. 262. — [30] *Ibid.,* p. 151 sq.

blocs non taillés. La chapelle mesure en longueur 6m50, en largeur 5m60 dans sa partie rectangulaire, sur trois faces de laquelle ont été bâties des absides. Au centre se trouve une sépulture recouverte d'un carrelage et entourée de quatre colonnes[1].



129. — Chapelle tréflée d'Aguemounni Oubekkar.
D'après S. Gsell, *Monum. ant. de l'Algérie,* t. II, p. 158, fig. 113.

XI. Influences subies par l'architecture religieuse en Afrique. — L'époque la plus favorable aux constructions monumentales en Afrique fut celle des Antonins et des empereurs syriens (96-235 apr. J.-C.), pendant laquelle l'architecture ne laisse pas de montrer une certaine indépendance des traditions romaines et la sculpture fait preuve d'une habileté technique très réelle, ainsi qu'on peut s'en convaincre par l'étude des chapiteaux des temples de Sbeïtla, des soffites des architraves et des corniches de ces temples et des mêmes parties dans l'arc de Septime Sévère à Haïdra. La période d'un siècle environ, d'Alexandre Sévère à Constantin (225-323), nous fait assister à une décadence rapide suivie d'une renaissance artistique coïncidant avec l'établissement officiel du christianisme dans l'empire[2]. « Les monuments élevés pendant cette période, [dite] période latine, sont remarquables par l'emploi traditionnel des formes de l'architecture classique, joint à un soin extrême dans l'appareil des constructions[3]. » Cette renaissance est brusquement interrompue par l'invasion vandale (420) qui entraîne une misère matérielle et une pénurie d'artistes et d'ouvriers romains telle que « les monuments de cette époque nous offrent, avec de nombreuses réminiscences classiques dues à l'influence des monuments encore debout ou des fragments existants, un art d'un caractère tout particulier qui, par certaines interprétations de l'ornementation végétale ou conventionnelle, offre plus d'une analogie avec nos monuments mérovingiens ou romans »[4]. Malgré les nombreuses attaches de l'Église d'Afrique avec Rome, dit M. Gsell, les édifices religieux n'ont pas été copiés sur ceux de la capitale du monde latin, où l'on trouve des transepts et, plus fréquemment encore, des *atria,* où les absides ne sont pas enfermées dans des cadres, où les sacristies flanquant l'abside sont l'exception de même que les vestibules clos par des murs. Les monuments chrétiens de l'Afrique du Nord ressemblent beaucoup plus à ceux de la Syrie et de l'Égypte qu'à ceux de Rome.

La période byzantine (depuis 533) substitua dans tous les centres de population un peu importants le goût oriental à celui qui avait inspiré les écoles indigènes. A cette époque se rattachent un certain nombre de constructions et surtout une grande quantité de chapiteaux sculptés. Ce qui est arrivé jusqu'à nous a échappé à la dévastation systématique exercée par les Berbères et à l'invasion des Arabes.

Les investigations faites en Tunisie tendent à « confirmer, dit H. Saladin, la réalité de la conception que nous nous étions faite de l'évolution de l'art architectural à la fin de l'Empire romain. Au moment où le christianisme fut officiellement reconnu, les traditions d'art dans l'Empire romain s'étaient unifiées et codifiées depuis longtemps. Les mêmes exigences du nouveau culte agirent de la même façon sur les éléments essentiels des traditions architecturales, et de l'unité des programmes et de leurs exigences partout les mêmes, naquirent un certain nombre de types d'édifices qui formèrent en quelque sorte un patrimoine commun dans lequel tous les architectes chrétiens puisèrent leurs inspirations. Aux pays pauvres en bois de construction, les voûtes en briques ou en poterie triomphèrent des autres formes. Dans les contrées aux grands matériaux les voûtes d'appareil, les grands berceaux, ou les arcs supportant des dallages furent les éléments constitutifs de l'école si ingénieuse du Haourân. Partout enfin où le bois existait encore en quantité suffisante, la basilique persista avec ses nefs terminées par des absides plus ou moins riches. C'est généralement le cas en Tunisie, à l'époque antérieure à la conquête musulmane »[5]. Il faut ici distinguer entre la Tunisie et l'Algérie. Le vaste territoire de la Numidie et des Maurétanies n'a, semble-t-il, jamais connu le type basilical byzantin à coupole centrale, aucun exemple jusqu'à ce jour n'en peut être cité[6] et ceci s'accorde assez bien avec ce que nous savons des difficultés que rencontra à s'étendre l'administration byzantine qui, en dehors de son établissement dans la Proconsulaire, ne posséda jamais qu'une étroite bande de terre le long du littoral méditerranéen. La Tunisie posséda au contraire quelques belles églises byzantines.

« Dès le premier tiers du VIe siècle, la fin de la persécution vandale avait amené en Afrique un grand mouvement de constructions religieuses[7]; la conquête byzantine donna à ce mouvement un nouvel essor[8]. » Aujourd'hui encore, il est aisé de retrouver un peu partout les traces de cette activité due principalement à l'impulsion de l'empereur Justinien. A Carthage, il fit bâtir les basiliques de Sainte-Prime et de la Théotokos, tandis qu'on remaniait et ornait d'après le goût du temps la basilique plus ancienne de Damous-el-Karita[9]. Procope rapporte que l'empereur fit élever à Leptis Magna, en Tripolitaine, cinq églises, dont une fut dédiée à la Théotokos[10]; une autre à Septem[11], une à Sabrata[12]. A Thélepte[13], à Kasrin[14], à Haïdra[15], on a relevé des débris ou bien signalé d'anciens édifices chrétiens. « A Bordj-Massaoudi (Thacia), un chapiteau et de beaux fragments de sculpture ont été retrouvés, appartenant évidemment

[1] S. Gsell, *op. cit.,* t. II, p. 158; de Vigneral, *Ruines romaines de la Kabylie du Djurdura,* in-8°, Paris, 1868, p. 89, pl. XIV, fig. 1. — [2] Voyez particulièrement les monuments chrétiens de Haïdra et Henchir-Goubeul; H. Saladin, *Rapport de 1882-83,* dans les *Archiv. des miss. scient.,* 1887, p. 223. — [3] H. Saladin, *Rapport de 1885,* dans les *Nouv. archiv. des miss. scient.,* t. II, 1892, p. 379. — [4] H. Saladin, *loc. cit.,* p. 379. « Crypte de Jouarre. J. Gailhabaud, *L'architecture du VIe au XVIe siècle,* in-4°, Paris, 1850-1858, t. III. Comparer aussi le chapiteau mérovingien provenant de l'église Saint-Vincent (actuellement Saint-Germain-des-Prés) qui est au musée chrétien du Louvre, avec celui dessiné à Bir-Oum-Ali. H. Saladin, *Rapport de 1882-83,* dans les *Archiv. des miss. scient.,* 1887, fig. 266. » — [5] H. Saladin, *loc. cit.,* p. 541 sq. — [6] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 120. — [7] De Rossi, *La capsella argentea africana,* in-fol., Roma, 1889, p. 12, 13-14, 32; cf. *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 10706, 17609; *Bull. di arch. crist.,* 1878, p. 12, 14 sq. — [8] C. Diehl, *L'Afrique byzantine,* in-8°, Paris, 1896, p. 420; R. de la Blanchère, dans les *Archiv. des miss. scientif.,* 1883, p. 84. — [9] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.,* 1886, p. 224-237; A. Delattre, *Archéologie chrétienne à Carthage,* in-8°, Paris, 1886, p. 15-16; P. Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie,* in-8°, Paris, 1876, p. 48-49. — [10] Procope, *De ædificiis,* in-8°, Bonn, 1833-1838, p. 336. — [11] *Ibid.,* p. 343. — [12] *Ibid.,* p. 337. — [13] C. Diehl, *Rapport sur deux missions dans l'Afrique du Nord,* dans les *Nouv. arch. des miss. scient.,* t. IV, p. 342 sq. — [14] H. Saladin, *Rapport sur une mission en Tunisie,* dans les *Archiv. des miss. scient.,* 1887, IIIe série, t. XIII, p. 160. — [15] *Ibid.,* p. 174-175.

à un monument religieux de l'époque byzantine [1]; de même à la Kessera [2], à Hadjeb-el-Aioun au sud-ouest de Kairouan, à Bou-Ficha, à Lorbeuss [3], à Henchir-Maatria [4], à Sidi-Abdallah-Melliti [5], à Tabarka [6], des inscriptions ou des ruines attestent la construction d'édifices sacrés datant du temps de Justinien. En Numidie, Thibilis (Announa) a une curieuse église [7]; à Timgad, une chapelle s'élève au milieu de l'enceinte de la forteresse byzantine [8]; Bagaï conserve les débris d'une église et des fragments de sculpture appartenant au VIe siècle [9]. Ailleurs, à El-Hassi, près d'Aïn-Beida, à Guelma, à Testour, des édifices religieux s'élèvent pour abriter les reliques des martyrs [10]; et jusque dans les villages perdus dans les déchirures du plateau des Nememchas, à Aïn Ghorab, à Aïn-Seggar, à Aïn-Sultan [11], ailleurs encore [12], des inscriptions ou des monuments nous prouvent l'ardeur qu'apportèrent les fidèles à restaurer ou à bâtir les sanctuaires de leur religion. Le même zèle se retrouve dans les rares cités que Byzance occupait sur les côtes de la Maurétanie césarienne; la basilique de Sainte-Salsa, à Tipasa [13], paraît avoir été reconstruite à l'époque de la domination grecque [14].

Ces édifices ont presque tous conservé intacte l'influence latine dans leur plan général, mais les modes byzantines se font jour dans la disposition de l'abside. Dans les basiliques de Haïdra et de Dar-el-Kous au Kef nous voyons une abside dans laquelle des niches ont été creusées [15]. Une inscription gravée sur un cippe trouvé non loin de l'emplacement d'un ancien édifice chrétien nous donne quelques utiles détails sur la construction de l'église de Henchir Zerdan dont les frais avaient été supportés par les cotisations des fidèles des bourgades environnantes :

///BA///NC///
VENVSIANENSES
INITIAVERVNT
///VCRIONENSES
COLVMNAS · V · DE
DERUNT CVΣABE
TENSES DEDE
RVNT COLVM
NAS · VI · OMNES
APSIDA STRA
VERVNT PLVS
CVΣABE TE SES
ORNAVERVNTRO
GATVS PRESBITER
ET EMILIVS ΣACON
EDIFICAVERVNT

Ba[sil(icam)??] no[vam?] Venusiasenses initiaverunt; [M?]ucrionenses columnas V dederunt; Guzabetenses dederunt columnas VI; omnes apsida straverunt; plus Guzabete(n)ses ornaverunt; Rogatus presbiter et (A)emilius zacon(us) (a)edificaverunt [16].

XII. Vestiges dans les constructions arabes. — A ce que les textes et les monuments nous apprennent sur l'architecture romaine et byzantine en Afrique [17], il faut ajouter les renseignements que nous pouvons tirer des habitudes séculaires des Arabes de cette contrée; ceux-ci ont en effet construit un assez grand nombre d'ouvrages d'après les procédés qu'ils ont vus en usage et on retrouve jusque dans leurs mosquées le type lointain des basiliques [18]. Il faut en outre tenir compte des désaffectations de basiliques chrétiennes dont la mosquée de Lorbeuss (Tunisie) offre un exemple. Il ne subsiste de l'édifice chrétien que quelques murs et les constructions souterraines [19]. Le long de la côte orientale, à Sfax, à Mahedia, à Lamta, à Monastir, surtout à Sousse, les vestiges de monuments chrétiens sont partout employés dans les constructions arabes, « des colonnes de marbre, des consoles, des chapiteaux d'un pur style byzantin, d'un travail et d'une conservation admirables, qui proviennent sans nul doute des édifices chrétiens du VIe siècle [20]. Parfois même, dans quelque mosquée, dans quelque bâtisse musulmane, se cachent des restes mieux conservés encore de quelque ancienne église; à Sousse, au milieu des souks, on voit ainsi une petite chapelle couverte d'une coupole à côtes creuses portée sur un plan carré; quatre niches en cul-de-four occupent les angles et l'ensemble paraît bien dater de l'époque grecque. Dans l'intérieur du pays, les ruines des grandes villes nous ont également conservé quelques monuments de cette période [21]. » Nous possédons une liste arabe, datée probablement du XVIe siècle et citant les endroits vénérés du Djebel Nefousa [22]. C'est, dit l'éditeur, « une sorte de guide des pèlerins qui s'y rendent pour visiter les oratoires, les sanctuaires, les mosquées et les lieux consacrés par le souvenir d'un saint. Il rappelle, par sa composition, les listes composées au commencement du moyen âge pour les pèlerins chrétiens qui allaient visiter la Palestine : l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*, le *De locis sanctis* de Paula et d'Eustochium, la *Relation* d'Arculphe, l'*Itinéraire* de Willibald, etc. On remarquera que dans cette énumération, un certain nombre d'endroits portent encore le nom d'*église* (كنيسة); il s'agit évidemment d'anciennes églises transformées en mosquées et où une exploration archéologique aurait chance de faire des trouvailles : la tradition rapporte d'ailleurs que les Nefousa étaient chrétiens [23]. » Ces sanctuaires, désignés sous le nom d'églises, sont au nombre de huit : n. 16, Forsatâ; n. 31, El Djezirah; n. 44, Boghtourah; n. 48, Tin Betin; n. 50, Ar'erem en Imân devant

[1] H. Saladin, *ibid.*, p. 211-212, et 2e *Rapport sur une mission en Tunisie*, dans les *Nouv. archiv. des miss.*, t. I, 1897, p. 552-553. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 706; L. Duchesne, dans R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaouï*, in-4°, Paris, 1890, t. I, c. IV. — [3] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1884, p. 160. — [4] *Archives des missions scient.*, t. XIV, p. 97. — [5] Carton, *Découvertes archéol. et épigr. faites en Tunisie*, in-8°, Paris, 1895, p. 281-284. — [6] *Archiv. des missions scient.*, t. IX, p. 162, 167. — [7] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 521; C. Diehl, *Rapport sur deux miss.*, dans les *Nouv. arch. des miss. scient.*, t. IV, p. 368-370. — [8] A. Ballu, *Rapport sur les travaux de fouilles et consolidation des ruines de Timgad*, dans le *Journal officiel*, du 4 juin 1896, p. 3123. — [9] C. Diehl, *Rapport, loc. cit.*, p. 322-323. — [10] *Corp. inscrip. lat.*, t. VIII, n. 18656, 14902; L. Duchesne, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1893, p. 238-241. Cf. De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 16, 31; *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1889, p. 136-137. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 19-20, 22-24, 117. — [12] Duchesne, *loc. cit.*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10642. — [13] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1892, p. 246-247; S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 66-72. — [14] C. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8°, Paris, 1896, p. 422 sq. — [15] H. Saladin, *Rapport*, dans les *Archiv. des miss. scient.*, 1887, IIIe série, t. XIII, p. 206-207. Sur cette basilique de Dar-el-Kous, cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, p. 588; Giudicelli, *Fouilles pratiquées dans la basilique de Dar-el-Kous, au Kef*, in-8°, Tunis, 1897; P. Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, in-8°, 1896, p. 49; *Revue générale des sciences*, 30 novembre 1896, p. 967; Saladin, dans les *Nouvelles archiv. des miss. scient.*, t. II, p. 556-558; C. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8°, Paris, 1896, p. 422 sq. — [16] Graillot et S. Gsell, dans les *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 24, n. 78; Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrét. : Numidie*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1892, p. 151; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 341. — [17] Carton, *Les caractères de l'architecture de l'Afrique romaine*, mémoire lu au congrès archéologique de Tournai, 1896. — [18] Saladin, dans l'*Association française pour l'avancement des sciences*, Tunis, 1896, t. II, p. 799. — [19] *Bull. archéol. du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1884, p. 160. — [20] Saladin, *Rapport sur une mission en Tunisie*, dans les *Archives des miss. scient.*, 1887, IIIe série, t. XIII, p. 4, 10, 21, 29-31, 224. — [21] C. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8°, Paris, 1896, p. 421; cf. C. Diehl, *Rapport sur deux missions dans l'Afrique du Nord*, dans les *Nouvell. archiv. des miss. scient.*, t. IV, p. 342-343. — [22] R. Basset, *Les sanctuaires du djebel Nefousa*, dans le *Journal asiatique*, 1899, IXe série, t. XIII, p. 423 sq.; t. XIV, p. 88-120. — [23] R. Basset, *loc. cit.*, t. XIII, p. 426.

Abdilân; n. 58, Temezda; n. 76, Taoukit; n. 94, Masin. L'une de ces églises, celle du Ksar de Temezda (district de Fosato), est appelée Tahouarit-Tomokrant, c'est-à-dire la « grande mosquée apostolique ». « On y voit, dit un auteur berbère, des piliers portant des inscriptions incompréhensibles et les t'olba racontent qu'elles sont dues à des populations païennes antérieures à Mohammed[1]. » Deux autres églises de la même région portent également le nom d'*apostoliques*[2].

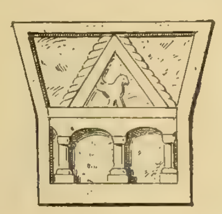
Notre remarque a d'ailleurs une portée générale et ne se borne pas aux seules constructions d'églises. Les germes d'art proto-roman déposés en Afrique n'y ont jamais entièrement péri. « Dans l'art rudimentaire des Kabyles d'aujourd'hui, on retrouve avec évidence les motifs chers aux décorateurs du ve siècle. Le répertoire de ces derniers ne s'est pas enrichi, loin de là; mais la tradition n'en est que plus visible, car ils se sont tenus aux motifs essentiels. Les maisons kabyles cubiques et blanchies à la chaux, couvertes de tuiles rouges disposées sur un toit à deux pentes, avec leurs fenêtres carrées et leurs portes en plein cintre, sont donc l'exacte reproduction des maisons rurales de l'époque romaine. De même, les carrés, les rosaces, les croix, les treillis qui ornent les bois sculptés sont les mêmes que l'on retrouve dans tous les monuments de l'époque chrétienne[3]. »

XIII. Tigzirt. — Tigzirt est le nom moderne de l'ancienne ville romaine de Rusuccuru[4]. C'est de cette ville qu'était originaire sainte Marcienne, martyre à Césarée[5]; en outre, plusieurs de ses évêques nous sont connus. Les textes nous montrent que le christianisme fut assez répandu à Rusuccuru pour fournir deux partis, l'un catholique, l'autre donatiste; l'inspection des ruines du municipe conduit d'ailleurs aux mêmes conclusions, puisque l'on y a déjà relevé l'existence de quatre églises « dont une peut compter parmi les plus grandes et les plus belles de l'Afrique du Nord »[6]; malheureusement deux de ces basiliques ont disparu depuis la construction du village français. La basilique principale de Tigzirt a fait l'objet d'une étude approfondie à laquelle nous devons renvoyer[7], nous nous bornerons à signaler les particularités principales de l'édifice.

Ce sont d'abord les séparations des nefs. Les basiliques chrétiennes offrent : 1° — et c'est le cas le plus fréquent — la colonne simple ; 2° les piliers carrés, c'est le cas à Orléansville (basilique de Reparatus) et à Tipasa (basilique de Salsa et basilique principale) ; 3° les colonnes adossées aux piliers, c'est le cas à Thelepte et à Theveste[8] ; 4° enfin, les doubles colonnes, et c'est le cas à Timgad, à Satafis[9], à Tigzirt. La portée étant assez grande à Tigzirt, l'architecte a craint de la voir fléchir et lui a donné huit gros piliers en pierre de taille pour la soutenir, quatre dans la façade, deux dans la nef, deux en avant de l'abside; cette disposition n'est pas sans exemple : la basilique de Saint-Clément à Rome offre le même nombre de travées et le même artifice que celle de Tigzirt[10]. L'accès de l'abside, ménagé par deux escaliers de quatre marches chacun, présente trois travées portées par huit colonnes deux à deux, la travée du milieu étant plus large que les autres, et rappelle la colonnade placée jadis sur le devant de l'abside de Saint-Pierre de Rome[11]; l'iconostase des églises grecques n'en est que le développement[12].

« Au milieu de l'abside, chose fort rare en Afrique, s'élevait l'autel, sans doute en bois[13], car aucune trace n'en est restée[14]; son emplacement nous est certifié par quatre colonnes demeurées en place, dont deux intactes[15], » destinées à soutenir le *ciborium*. On a en outre trouvé dans l'abside un fragment sculpté en marbre qui pourrait avoir été l'un des pieds du siège de l'évêque. De chaque côté de l'abside sont deux pièces à peu près carrées ayant servi de sacristies ; on y accède par des portes ménagées dans l'abside, sur le linteau desquelles se voient trois trous de scellement fort petits où se plaçaient les crochets servant à soutenir le rideau qui masquait la porte.

« Peu de monuments de cette époque, écrit P. Gavault, ont donné une aussi riche moisson de sculptures architectoniques. Nous évaluons à deux cents le nombre des pierres décorées que contenait l'édifice. Cette abondante décoration se répartissait sur quatre sortes de membres d'architecture : les chapiteaux, les dosserets, les arcs triangulaires et les corniches. Les troisièmes ont tous été spécialement taillés pour l'église ; il en est de même de




130. — Dosserets sculptés de Tigzirt. D'après Gavault, *Études sur les ruines de Tigzirt*, p. 30, fig. 1, 4, 6, 8, et p. 31, fig. 3.

[1] R. Basset, *loc. cit.*, t. XIV, p. 91. *Le djebel Nefousa*, trad. Calassanti Motylinski, dans la *Biblioth. de l'École des lettres d'Alger*, fasc. 22, p. 93; cf. S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 110. — [2] *Le djebel Nefousa*, fasc. 22, p. 74, 75, cf. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 110; — [3] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt* 1897, p. 83. — [4] Cette identification, combattue par Cat, *Essai sur la province de Maurétanie césarienne*, in-8°, Paris, 1891, p. 100-102, est adoptée par les éditeurs du *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 8995; Pallu de Lessert, dans le *Bulletin des Antiquaires de France*, 1889, p. 176, n. 1; p. 178, n. 6; P. Gavault, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1894, p. 279, n. 4; *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 1. Cf. Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 170-177. — [5] *Acta sanct.*, 9 janv., t. I, p. 569. — [6] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 2. — [7] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 134. — [8] *Annuaire de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1860, pl. V; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1885, p. 137. — [9] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 38. Cf. S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 14, note 3; Dehio et von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, in-8°, Stuttgart, 1884, p. 104; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 127-128. Les piliers quadrangulaires étaient plus faciles à tailler lorsqu'on ne pouvait se procurer les colonnes de quelque édifice païen; on en trouve dans un grand nombre de basiliques depuis le milieu du IVe siècle, par exemple à Henchir el Azreg, à Bénian, à Biar el Kherba, à Kherbet bou Addoufen, à Henchir Djardia, à Henchir Gouraï, à Henchir Guesses et dans plus de dix autres basiliques. On se contentait de superposer les moellons équarris; cependant, à Biar el Kherba, à Henchir Gouraï et à l'Oued R'zel les piliers sont monolithes; aux Hassnaoua on trouve des piliers octogonaux, à Ksar Tala des piliers alternant avec des colonnes. — [10] E. Corroyer, *L'architecture romane*, in-8°, Paris, 1888, fig. 58. — [11] H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur in systematischer Darstellung*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 155. — [12] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 15. — [13] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 654. — [14] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 29. — [15] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 16.

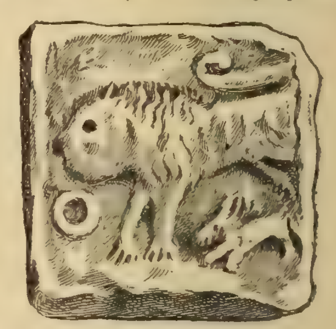
la plupart des seconds; parmi les premiers et les derniers, il faut distinguer ceux qui sont des remplois [1]. » Si insignifiantes que fussent les préoccupations artistiques à Tigzirt on y trouve néanmoins les ordres dorique, ionique et corinthien, seul le composite classique manque; il n'eut d'ailleurs jamais de vogue en Afrique, où on lui préféra l'ionique, ce qui peut s'expliquer par la persistance de l'influence phénicienne. L'art punique n'avait guère connu d'autre type que l'ionique, et l'art chrétien, tout local et tout populaire, malgré ses réminiscences syriennes, adopta naturellement une manifestation esthétique qui régnait encore en Maurétanie lorsque le christianisme y fut introduit.

Parmi les ruines de la basilique on trouve « deux séries de pierres d'une forme insolite, sur lesquelles semble s'être porté tout l'effort de la décoration sculpturale » [2]. Ces pierres sont les « dosserets », c'est-à-dire des pierres mesurant généralement 1 mètre de long et 0m50 de large; la hauteur varie de 0m35 à 0m50 et la face sculptée se trouve sur un des petits côtés formant un parement oblique et incliné en avant de 10 à 20 degrés. On rencontre fréquemment ces pierres dans

La sculpture des dosserets de Tigzirt offre un certain intérêt pour la symbolique.

On trouve : 1° le monogramme accosté de deux colombes (fig. 130); 2° l'image d'un homme qui semble monté sur un âne rétif qu'il s'évertue à faire avancer à force de coups de bâton : c'est probablement une représentation de l'épisode du prophète Balaam (fig. 131,1); 3° un édicule formé de trois colonnes réunies par des arcades et un fronton, au milieu duquel est posée une colombe. P. Gavault rapproche très heureusement de cette sculpture un texte de Tertullien : *Nostræ columbæ domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem* [6] (fig. 130,2); 4° les poissons rappellent un autre texte du même auteur : *Nos pisciculi secundum* ἰχθύν [7] (fig. 130,3); 5° le lion et le lièvre réunis sont peut-être une allusion à la parole de saint Pierre : *Vigilate, quia adversarius vester tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* [8] (fig. 131,3); le lièvre, symbole de la vigilance, car il est réputé dormir les yeux ouverts, représenterait ici le chrétien menacé par Satan; 6° Daniel dans la fosse aux lions est représenté nu, sur un autre dosseret il est vêtu d'une tunique tombant jusqu'aux





131. — Dosserets sculptés de Tigzirt. Musée du Louvre.

les monuments chrétiens de l'Algérie et de la Tunisie [3], mais leur rôle dans la construction était resté un mystère; cependant, malgré la différence des formes, le dosseret byzantin aurait dû, semble-t-il, mettre sur la voie d'une explication [4]; c'est à l'occasion de la basilique de Tigzirt que cette explication devait être donnée. Le dosseret joue dans l'architecture chrétienne un rôle analogue à celui du coussinet sur lequel les Grecs faisaient reposer l'architrave. Ce rôle consiste donc à mieux asseoir sur le chapiteau le poids de l'arc, et la destination exacte du dosseret est de recevoir « des retombées d'arcades, soit sur des pilastres, soit sur des murs, soit enfin sur de simples colonnes jumelées; la retombée se faisant, en règle générale, non pas sur la face antérieure, mais sur la ou les faces latérales » [5]. Un fait curieux à noter à ce propos, parce qu'il nous montre la pénurie des matériaux de construction à cette époque, c'est la variation de la hauteur des dosserets, qui oscille entre 0m35 et 0m50. Ceci s'explique parce qu'on se servait de cette pièce pour compenser les différences qui existaient entre les colonnes ou les chapiteaux amenés de divers édifices et présentant rarement la même hauteur.

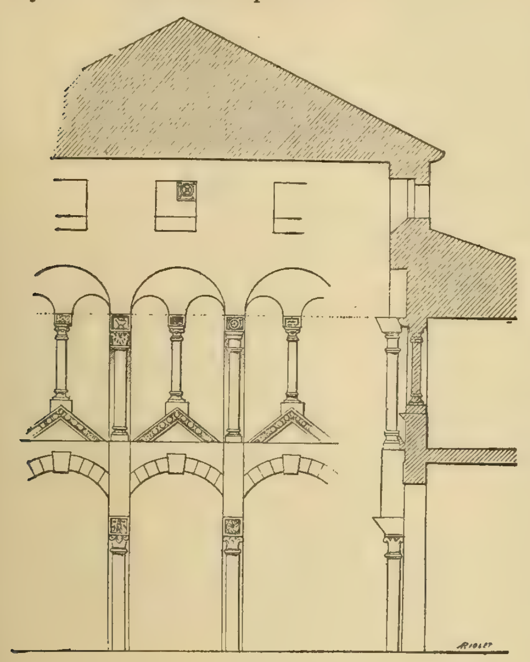
pieds (fig. 130,4); 7° et 8° un fragment représente un quadrupède ailé, un autre fragment porte l'aigle, un débris très mutilé montre la tête et les pieds d'un lion: il est possible que cette série représentât les symboles des quatre évangélistes (fig. 131, 2, et 130, 5).

La basilique offrait une autre combinaison architectonique aussi rare que disgracieuse; nous voulons parler des *frontons* (fig. 132), c'est-à-dire d'arcs triangulaires destinés à soutenir des colonnes. « C'est là, dit P. Gavault, un renversement hardi et complet de l'ordre classique, qui bouleverse de fond en comble, on peut le dire sans métaphore, toute l'esthétique architecturale des Grecs. Ceux-ci faisaient porter leurs frontons sur des colonnes; nos Africains imaginent de faire porter les colonnes sur des frontons. Tentative audacieuse, nous le répétons, mais plus bizarre encore, et qui n'a eu d'ailleurs aucun succès en Occident, si toutefois elle y a été connue [9]. » Une des pierres formant fronton nous montre, à l'époque de la construction de l'église, une coupe de l'édifice lui-même et nous y voyons le rôle des frontons (fig. 133).

On ne voit pas que ces frontons aient été encastrés dans des murs comme cela s'est pratiqué jusque vers

[1] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 18, 20. — [2] *Ibid.*, p. 25. — [3] H.-A. Delamare, dans *Exploration scientifique de l'Algérie 1840 à 1845, Archéologie*, in-fol., Paris, 1850, pl. 59, fig. 3; A. Ravoisié, *Exploration scientifique de l'Algérie, Beaux-arts, architecture et sculpture*, in-fol., Paris, 1846, t. I, pl. 56, fig. 5; H. Saladin, dans les *Archives des missions scientifiques*, IIIe série, t. XIII, fig. 203, 213, 244, 246, 251, 256, 260; nouvelle série, t. I, fig. 31. — [4] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 8 et pl. III, n. 6, a le premier saisi le rapport qui existe entre un dosseret d'Aïn Beïda et les dosserets byzantins. — [5] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 26. Six dosserets ont été retrouvés en place à Tigzirt, un à Taksebt, enfin les fouilles ont rendu « un ensemble tombé d'un seul bloc où le dosseret était à sa place entre le chapiteau et le sommier de l'arc ». *Ibid.*, p. 29. Cf. S. Gsell, *Note sur quatre consoles chrétiennes trouvées à Morsott*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1901, p. 158, 159, fig. 1-4. — [6] *Adversus Valentinianum*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 580. — [7] *De baptismo*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1306. — [8] I Pet., v, 8. On en rapprochera un lion dévorant un lièvre, sculpture provenant de l'île Barbe. *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 409, fig. 10. — [9] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 39; cf. p. 73, fig. 14.

l'an 1000 en France et en Allemagne, ainsi que nous le voyons dans le célèbre baptistère de Saint-Jean à Poi-



132. — Frontons.
D'après Gavault, *Études sur les ruines romaines de Tigzirt*, p. 73, fig. 15.

tiers (VI[e] ou VII[e] siècle)[1], à l'abbaye de Lorsch, près Heidelberg (VIII[e] siècle)[2], sur le clocher de Saint-Front de Périgueux (X[e] siècle)[3], à Saint-Géneroux dans les Deux-Sèvres[4] et dans l'église de Montmille, près de Beauvais (XI[e] siècle), « un des derniers souvenirs, dit Lenoir, de ces frontons mérovingiens[5]. » La basilique de Tigzirt doit, en résumé, avoir été construite entre le milieu du V[e] siècle et les premières années du VI[e], probablement sur l'emplacement d'un sanctuaire de Saturne dont les matériaux ont été réemployés (fig. 134)[6]. Les collatéraux étaient surmontés de tribunes communiquant entre elles par une galerie transversale établie derrière la façade. L'accès des tribunes était ménagé au moyen d'un escalier construit entre le mur du Nord et le baptistère. Ces tribunes étaient bordées du côté de la nef par une double rangée de supports, piliers pour la rangée intérieure, colonnes ou demi-colonnes adossées aux piliers pour la rangée vue de la nef. Ces tribunes offraient quelques dispositions originales[7]. Comme on y accédait par un escalier construit en dehors de l'édifice, il est probable que la communication entre les tribunes était établie au moyen d'une galerie transversale derrière la façade et surplombant un vestibule intérieur qui occupait la première baie et présentait un front de deux colonnes du côté de la basilique. L'édifice subit divers remaniements dont rendent compte les traits croisés de notre plan. Lors d'une reconstruction partielle de l'édifice on établit dans le *quadratum populi* à hauteur des piles en pierre de taille une nouvelle façade percée de trois baies et donnant accès dans la nef et dans les collatéraux; en outre la nef fut isolée au moyen de murs élevés dans l'axe des colonnades et la nef elle-même fut encombrée de deux rangées de piliers et de colonnes destinés, selon toute vraisemblance, à recevoir les nouvelles poutres insuffisantes pour soutenir une portée de 9 mètres. On fit encore quelques autres modifications et on y employa les matériaux provenant de la partie antérieure de la basilique désormais condamnée à disparaître. Rien ne laisse supposer qu'on rejoignit les tribunes des collatéraux par une disposition analogue à celle de la première basilique, peut-être en avait-on abandonné l'usage faute de sécurité.

XIV. TIPASA. — 1. *Chapelle d'Alexandre.* — Tipasa, en Maurétanie, s'étendait le long de la mer sur trois promontoires rocheux; chacun portait une église chrétienne. Sur la colline de l'est se trouvait la basilique dédiée à sainte Salsa, sur la colline de l'ouest s'élevait une basilique funéraire dont l'enceinte présente un pentagone irrégulier auquel on a ajouté, sur la face ouest, une sorte d'abside ou d'hémicycle[8]. Nous ne décrirons pas la *fabrica* de cette basilique, mais nous y relèverons quelques particularités. Tout le sanctuaire ou *bêma* adossé au mur du bas de l'église est supporté par une sorte de dallage que forment les couvercles de neuf tombes remplissant toute la largeur du *bêma* par-dessus lesquels est étendue une couche de béton qui sert de support à la mosaïque. Ces tombeaux nous sont clairement décrits dans une inscription en mosaïque qui occupe la nef centrale à hauteur du cinquième pilier. On y lit ceci :

HIC VBI TAM CLARIS LAVDANTVR MOENIA [TECTIS
CVLMINA QVOD NITENT SANCTAQVE ALTA-[RIA CERNIS
NON OPVS EST PROCERVM SETTANTI GLO-[RIA FACTI
ALEXANDRI RECTORIS OVAT PER SAECULA [NOMEN
CVIVS HONORIFICOS FAMA OSTENDENTE [LABORES
IVSTOS IN PVLCRHAM SEDEM GAVDENT LO-[CASSE PRIORES
QVOS DIVTVRNA QVIES FALLEBAT POSSE [VIDERI
NVNC LVCE PRAEFVLGENT SVBNIXI ALTARE [DECORO
COLLECTAMQVE SVAM GAVDENT FLORERE [CORONAM
ANIMO QVOD SOLLERS IMPLEVIT CVSTOS [HONESTVS
VNDIQ[*ue*] VISENDI STVDIO CRHISTIANA AE-[TAS CIRCVMFVSA VENIT
LIMINAQVE SANCTA PEDIBVS CONTINGERE [LAETA
OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MA-[NVS PORRIGERE GAVDENS

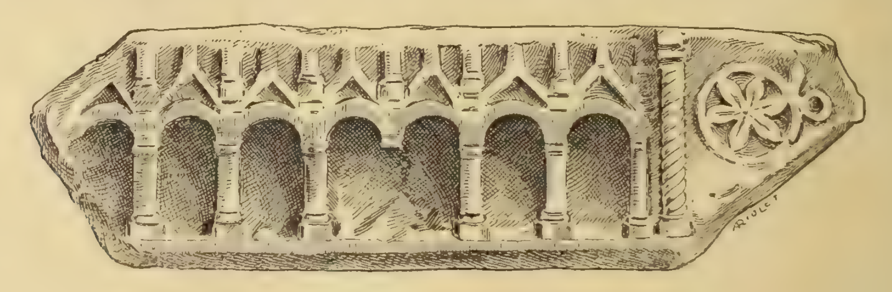
Ces treize hexamètres nous apprennent que l'évêque Alexandre fit construire la basilique pour y donner la sépulture à certains justes anciens, *iusti priores*, qu'il a cru devoir glorifier en élevant un autel sur leurs tombeaux. Il ne peut s'agir d'un groupe de martyrs, car les différences qui existent entre les sarcophages indiquent

[1] A. Lenoir, *Architecture monastique*, in-4°, Paris, 1852-1856, t. II, p. 50, fig. 336; Enlart, *Manuel d'architecture fançaise*, in-8°, Paris, 1902. — [2] Lenoir, *op. cit.*, t. I, p. 69, fig. 41. — [3] E. Corroyer, *L'architecture romane*, in-8°, Paris, 1888, fig. 54. — [4] A. Lenoir, *loc. cit.*, t. II, p. 51, fig. 337. — [5] *Ibid.*, p. 55, fig. 341. — [6] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 88; S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 294, n. 146; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Africa*, in-8°, Stuttgart, 1900, p. 172-177. — [7] S. Gsell, *loc. cit.*, t. II, p. 298 sq. — [8] J.-B. Saint-Gérand, *La basilique de Tipasa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 466 et pl. XXXII-XXXIII; reproduit dans le *Bulletin de la société diocésaine d'archéologie d'Alger*, 1895, t. I, p. 1-32; L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, séance du 28 juillet 1892, p. 80 sq., 111-114; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 90 sq.; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 389-392; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins alschristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 186-189.

que ces justes ont été ensevelis à diverses époques. Une inscription mosaïque dont il ne restait que quelques cubes désagrégés et qui se trouvait en avant du bêma contenait peut-être les noms des personnages ensevelis, il ne subsiste que le début de la troisième ligne, ainsi conçu :

SANCTV[*s Al*]EXAND[*er*]...

Mgr Duchesne [1] propose de voir dans ces *justi priores* les prédécesseurs de l'évêque Alexandre sur le siège de Tipasa, néanmoins, il est permis de songer à un culte liturgique rendu à des confesseurs, ce qui, dès cette époque, — la construction de la basilique devant se placer très probablement avant l'année 428, — serait le plus ancien exemple de l'édification d'un sanctuaire sur le tombeau des saints non martyrs; la première opinion nous semble cependant mieux fondée. Les trois derniers vers de l'inscription font allusion à l'usage du chant des Psaumes pendant la célébration du sacrifice *omnis (christiana ætas) sacra canens*, et à la réception de l'eucharistie dans la main. Ce rite primitif s'était conservé à Tipasa avec celui de recevoir la communion debout, c'est ce que démontre la hauteur du cancel qui



133. — Frontons représentés sur un dosseret de Tigzirt. Musée du Louvre.

séparait le sanctuaire de la nef et mesurait 1m65 au-dessus du niveau de la nef.

Une autre inscription, placée devant la porte principale, devait être tournée vers le bas-côté afin d'être lue facilement par ceux qui entraient :

CLAVSVLA IVSTITIAE EST
MARTYRIVM VOTIS OPTARE
HABES ET ALIAM SIMILEM AE
LEMOSINAM VIRIBUS FACERE

Clausula justitiæ est martyrium votis optare : habes et aliam similem, ælemosinam viribus facere.

La chapelle qui renfermait diverses épitaphes, en particulier celle du fondateur, est un spécimen intéressant des édifices funéraires en Afrique.

XV. TIPASA. — 2. *Basilique de Sainte-Salsa.* — La passion de sainte Salsa, martyre à Tipasa, que deux manuscrits nous ont conservée [2], donne des détails « d'un grand intérêt pour la topographie et l'histoire de ce point de la côte d'Afrique » [3]. La jeune sainte fut enterrée en dehors du rempart [4], sur l'emplacement où s'éleva une basilique en son honneur, au point culminant de la colline, à 300 mètres des murailles de la ville, en face du port antique [5]. Cette basilique mesure, par suite d'un allongement postérieur [6], 30m60 de longueur sur 15m06 de largeur, mais elle était primitivement carrée (15m12 × 15m06), et l'on peut voir aisément sur la face septentrionale l'endroit où le mur de la basilique vint prolonger celui de la chapelle primitive. Le premier édifice, élevé presque immédiatement après le martyre de sainte Salsa, est appelé par le rédacteur de la passion *breve admodum tabernaculum* [7]. C'était une chapelle pourvue d'une abside à l'est avec une nef et deux bas-côtés séparés par des piliers carrés comme dans la basilique de Réparatus à Orléansville. Elle fut construite sur un emplacement occupé en partie par des citernes et des tombes, l'une de celles-ci fut respectée et se trouva désormais presque au milieu de la nef centrale. C'était un sarcophage en pierre, trois bornes placées derrière lui et, devant lui, un cippe en forme de caisson, le socle rectangulaire de 2m34 de longueur sur 1m70 de largeur; il est revêtu de marbres et de décorations empruntées à un édifice plus ancien. On a trouvé dans le cippe des monnaies de Constantin Ier et sur le cippe l'inscription suivante qui paraît se rapporter à une tante de la martyre, morte avant celle-ci, et païenne :

Ꝺ D D M
FABIAE SALSE MATRI
SANCT·ET·RARISSIMÆ
ET INCOMPARABILI
QVAE VIXIT.ANN LXIII
M·II·D·XXVII·H.VIIII· OB
MERITA EIVS. TITVLVM
F·ET·F·ET·N·AEDVCATRICI
SVEQ·CONSTABILITOS·REI
FECER [8]

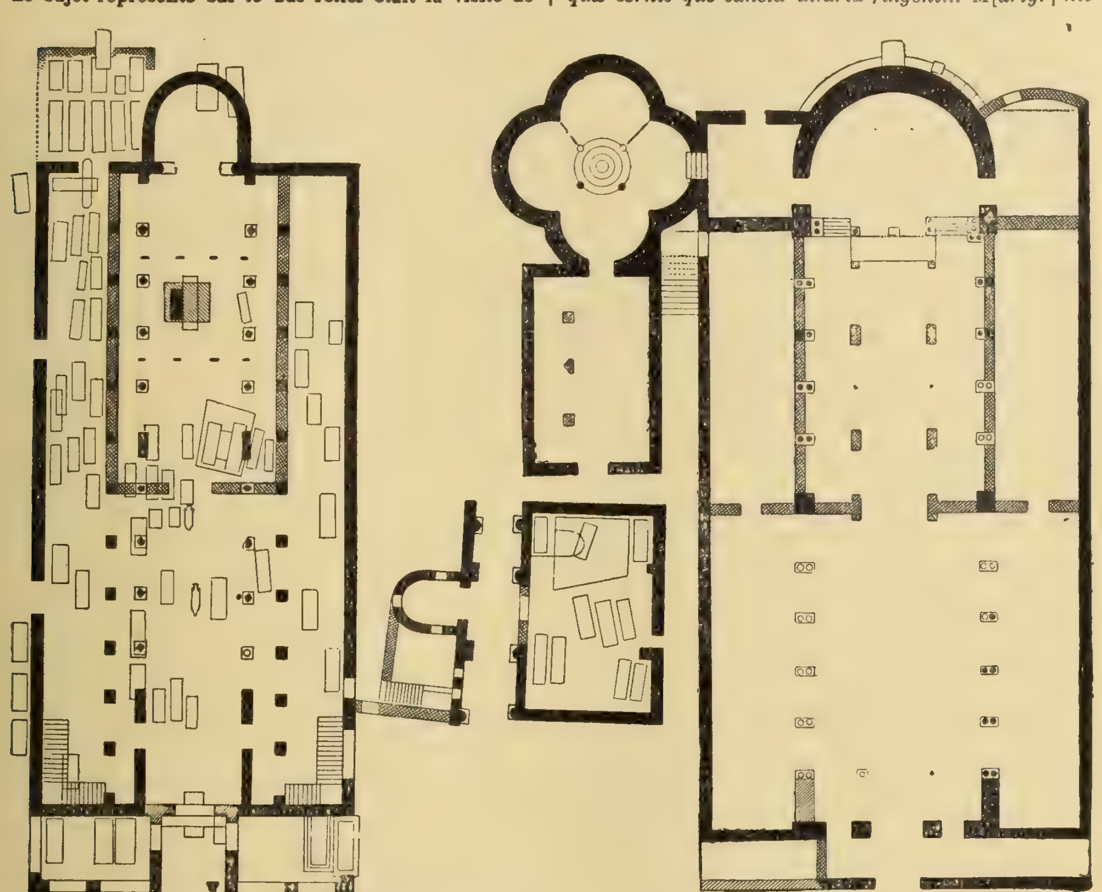
[1] L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, séance du 18 mars 1892. — [2] *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum sæculo xvi, qui asservantur in bibliot. nat. Paris.*, in-8°, Bruxellis, 1889, t. I, p. 344 sq.; cf. p. 334, n. 12. — [3] L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, séance du 14 mars 1890, p. 116; cf. *Le Monde*, 4 avril 1890; *Bull. crit.*, 1890, p. 125; J. Toutain, *Fouilles de M. Gsell à Tipasa. La basilique de Sainte-Salsa*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1891, t. XI, p. 179-185; S. Gsell, *Recherches archéolog. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 1-76. — [4] S. Gsell, *loc. cit.*, p. 4, note 5: p. 5, fig. 1. — [5] Mouchez, *Instructions nautiques sur les côtes de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1879, p. 109. — [6] S. Gsell, *loc. cit.*, p. 12, 40 sq. Cf. Leclerc, dans la *Revue archéol.*, 1851, t. VII, p. 557, pl. 151, fig. 2; Duchesne, dans les *Précis historiques*, in-8°, Bruxelles, 1890, p. 523 sq.; S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 1-76, pl. I-VII; Id., *Guide archéologique des environs d'Alger*, p. 127-144; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins Afrika*, in-8°, Stuttgart, 1900, p. 189-195; Dessau, dans *Archäologischer Anzeiger*, 1900, p. 153; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 233-235; Id., *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 323 sq. — [7] *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum*, t. I, p. 351, § 12; p. 353, § 13. — [8] S. Gsell, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1891, t. XI, p. 182; il donne à la 5e ligne LXII; R. Cagnat, dans la *Revue archéol.*, 1891, t. XVII, p. 416, n. 99; S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, p. 18. Dessau, dans *Archäologischer Anzeiger*, 1900, p. 153, voit dans Fabia Salsa la sainte elle-même qui serait devenue par la légende vierge et martyre. Or cela ne serait possible que si l'inscription avait été cachée par le massif de maçonnerie portant la table d'autel, mais c'est le contraire qui est probable. Cf. S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 233 sq.

D(e)d(icatum) m(emoriæ) Fabiæ Salse matri sanct(æ) et rarissimæ et incomparabili. quæ vixit ann(is) LXIII, *m(ensibus)* II, *d(iebus)* XXVII, *h(oris)* VIIII, *ob merita ejus titulum f(ilii) et f(iliæ) et n(epotes) æducatrici sueq(ue) constabilitos (= constabilitrici) rei fecer(unt).*

C'est, croit-on, dans le sarcophage de Fabia Salsa, qui n'est pas antérieur au début du IVe siècle, que fut d'abord déposé le corps de sa jeune parente; en tous cas on respecta la maçonnerie du tombeau en construisant l'église mais on s'arrangea pour masquer celui-ci entièrement. Le sujet représenté sur le bas-relief était la visite de Séléné à Endymion, et le style indique le IIIe siècle. Ce sarcophage a été pulvérisé avec une incroyable passion[1]; les débris reposaient parfois, quand ils furent relevés, sur ceux de la toiture et des claveaux des piliers, ce qui indique que le sarcophage n'était pas placé sur le sol, mais sur le socle de maçonnerie entouré d'une grille de métal. De la chapelle primitive rien n'est assuré que les dimensions, car les aménagements peuvent dater de l'époque de la transformation en basilique. On dut alors supprimer le mur de la façade reportée a 15m48 en avant, celle-ci fut précédée d'un portique. L'ordonnance primitive fut respectée, une colonnade séparant les trois vaisseaux fut prolongée ainsi que les rangées de piliers. On éleva alors des tribunes sur les bas-côtés, à une hauteur de 4m20 environ. Dans les flancs des piliers les plus rapprochés du fond on voit, à une hauteur moyenne de 1m80, des trous rectangulaires où entraient des barres qui ont pu servir de support à des rideaux, d'autres trous percés plus bas feraient croire à l'existence d'une balustrade isolant la nef. L'abside, qui appartient au plan primitif, n'offre aucune disposition particulière, sa voûte en cul-de-four était appareillée (fig. 135).

On hésite à préciser la place qu'occupait le tombeau de sainte Salsa et l'autel qui étaient réunis, ainsi que nous le dit l'inscription que nous allons citer : *Munera quæ cernis quo sancta altaria fulgent... M[artyr] hic est Salsa.* L'auteur de la passion de la sainte parle de la *scæna sepulcri* que Firmus frappa d'un coup de lance vers 372, le mot *scæna* désigne le front du tombeau qui dépassait donc le sol. Il est probable qu'à l'époque où eut lieu l'agrandissement on opéra une translation des restes de la martyre, et c'est sur le dernier emplacement qu'elle occupa qu'on éleva le socle de 2m34 sur 1m70 dont nous avons parlé. Ce socle est en effet postérieur au pavement en mosaïque sur lequel il a été simplement posé, en outre il est entouré d'une clôture qui mesure 5m65 de long sur 4m94 de large.

Vers la hauteur des quatrièmes piliers à partir de l'abside se trouvait dans la nef un cancel ajouré, en pierre dont il reste des fragments. Voir CANCEL. Le sol de l'église est occupé par un très grand nombre de tombes.



135. — Basilique de Sainte-Salsa, à Tipasa. D'après S. Gsell, *Monum. ant. de l'Algérie,* t. II, p. 324, fig. 150.

134. — Grande basilique de Tigzirt. D'après S. Gsell, *Monum. ant. de l'Algérie,* t. II, p. 295, fig. 135.

[1] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie,* p. 33-38. Cf. O. Grandidier, *Deux monuments funéraires à Tipasa,* dans *Atti del IIe congresso di archeologia cristiana,* in-4°, Roma, 1902, p. 51-67.

L'église avait un pavement en mosaïque dans toute la nef centrale et jusque sous le socle. Dans un grand cadre carré de $2^{m}25$ de côté, situé en avant de l'abside, à gauche, on lit encore cette inscription :

MVNERA QVAE CERNIS QVO
SANCTA ALTARIA FVLGENT
//////////////ABORQ·INESTCVRA
//////////////ENTI·CREDITVM
//////////////DET PERFICERE MVN^{V}S
M////////HIC EST SALSA DVLCIOR
NECTARE SEMPER.QVAE MERVIT
CAELO SEMPER HABITARE BEATA
RECIPROCVM SANCTO//////DENS
//////NVS INPERTIRE POTEN//////IO//////ERI
TVMQ.EIVSCELORVM REGNO PRO////T

Munera quæ cernis quo sancta altaria fulgent.
[His optus l]aborq(ue) inest cura[que Pot]enti,
Creditum [sibi qui gau]det perficere munus.
M[artyr] hic est Salsa dulcior nectare semper,
Quæ meruit cælo semper habitare beata. [tentio,
Reciprocum sancto [gau]dens [mu]nus impertire Po-
[M]eritumq(ue) eius c(o)elorum regno pro[bavi]t [1].

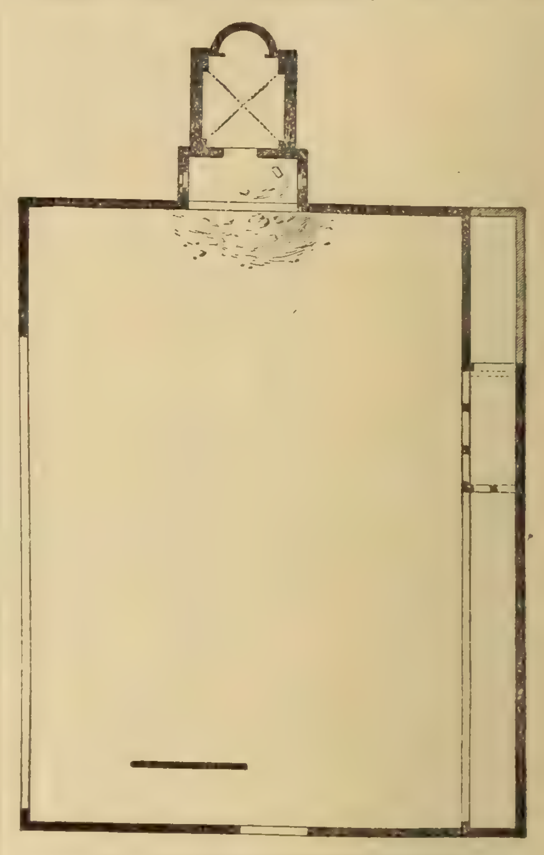
La basilique de Sainte-Salsa a subi plusieurs remaniements. Au ve siècle l'évêque Potentius décora l'autel avec richesse et fit faire le pavement en mosaïque dans la nef [2]. Au siècle suivant, et probablement sous le règne d'Hildéric, en 523, lorsque le culte catholique cessa d'être persécuté, l'église fut doublée dans le sens de la longueur, on construisit sur les bas-côtés des galeries supérieures, limitées du côté de la nef par des colonnes, et devant la nouvelle façade on établit un narthex. « La date indiquée pour ces modifications se fonde sur le style des colonnes, sur les formules des inscriptions funéraires en mosaïques retrouvées dans le narthex, enfin sur l'existence même de ces galeries supérieures qui n'apparaissent guère en Occident avant le vi^{e} siècle [3]. » A l'époque de la domination byzantine, nouvelles transformations. « Dans la nef centrale on établit en avant des piliers une double colonnade, absolument barbare, faite sans aucun souci de la mosaïque, ni des tombes antérieures, ni de la grille qui entourait le socle [4]. » Les colonnes ne sont même pas alignées. Plus tard encore, un incendie dont les traces sont restées visibles, détruisit l'édifice ; on entoura alors la partie de la nef où se trouvent le socle et le sarcophage d'un mur grossier dans la construction duquel on fit entrer des matériaux de toute sorte, la plupart enlevés à l'église elle-même. La première invasion arabe détruisit l'église, une seconde invasion en détruisit les ruines et des gourbis s'installèrent sur son emplacement.

A quelques mètres au sud de l'église se trouve un édifice du ive siècle ou du début du ve, qui a servi de lieu de sépulture, bien que ce ne dût pas être sa destination première, il portait l'inscription suivante :

DEDE. . . . . 'ROMISSA. . . . . QV
CITINN. . . . MINE CRIST. . . . . ITRA
SALSA. . . . . . ////////// . . . .

Dede (=dedi) promissa [. . . . .re]qu(ies)cit in n(o)-mine C(h)rist(i)... (in)tra Salsa (e)... [5].

XVI. Haouch Khima-Mta-Darraouïa. — La petite église chrétienne de cette localité, située dans la région de Thelepte Fériana (Tunisie), est au point de vue de l'art chrétien une des plus intéressantes que l'Afrique puisse nous offrir, elle paraît « par son exécution purement romaine remonter à la première époque de l'existence officielle du christianisme, c'est-à-dire à la



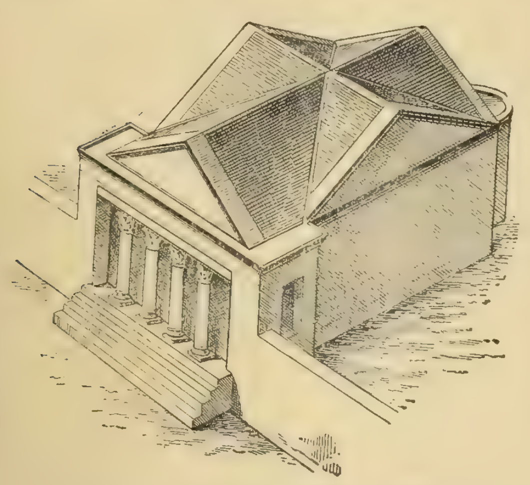
136. — Église d'Haouch Khima-Mta-Darraouïa.
D'après les *Archives des missions scientifiques*, 1887, t. xiii, p. 137, fig. 240.

seconde partie du ive siècle » [6]. Cette église étant loin de toute route fréquentée n'a pas été démolie pierre à pierre par les Arabes, elle est précédée d'un portique et d'un parvis rectangulaire. L'édifice mesure à l'intérieur $6^{m}57$ de long sur $7^{m}68$ de large, il se termine par une abside en cul-de-four presque intacte. La construction est en pierres de grand appareil, la voûte est une voûte d'arête de blocage. Nous donnons ici le plan de cette église et un essai de restitution de M. H. Saladin (fig. 136 et 137).

XVII. Damous-el-Karita. — Parmi les églises chrétiennes de Carthage dont le souvenir et le nom nous sont parvenus il s'en trouvait une sur le lieu du martyre

[1] S. Gsell, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1891, t. xi, p. 181, fig.; A. Geffroy, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1891, p. 193; *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 506; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 24; R. Cagnat, dans la *Revue archéol.*, 1891, t. xvii, p. 416, n. 98; S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, pl. v, p. 23; Dessau, dans *Archäologischer Anzeiger*, 1900, p. 153; S. Gsell, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1901, t. xxi, p. 233 sq. Si on admet que l'inscription est contemporaine de Potentius, il faut lire *probabit* au lieu de *probavit*, à la dernière ligne. — [2] Vers 450. Il se pourrait qu'on dût identifier cet évêque avec l'évêque Potentius qui fut chargé vers 446, par le pape Léon le Grand, de faire une enquête sur les élections épiscopales de la Mauretanie césarienne. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 26. — [3] S. Gsell, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, séance du 29 juillet 1892, p. 242 sq. — [4] *Ibid.* — [5] S. Gsell, dans les *Mélang, d'arch. et d'hist.*, 1891, t. xi, p. 184; *Recherches archéol. en Algérie*, p. 75; *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. ii, p. 331-333. — [6] H. Saladin, *Rapport sur une mission faite en Tunisie, 1882-1883*, dans les *Archiv. des missions scientifiques*, 1887, t. xiii, p. 138; S. Gsell, *Édifices chrétiens de Thelepte*, dans *Atti del IIe congr. intern. di arch. crist.*, in-4°, Roma, 1902, p. 195-224.

de saint Cyprien, une autre sur son tombeau, une autre au bord de la mer, dans laquelle sainte Monique allait



137. — Restitution de l'Église d'Haouch Khima-Mta-Darraouïa. D'après les *Archives des missions scientifiques*, 1887, t. XIII, p. 138, fig. 242.

prier[1]; la *Basilica maior* renfermait les corps des saintes Perpétue et Félicité, une autre église portait le nom de *Restituta* et l'on croit même avoir retrouvé un fragment de son titre contenant les lettres[2] :

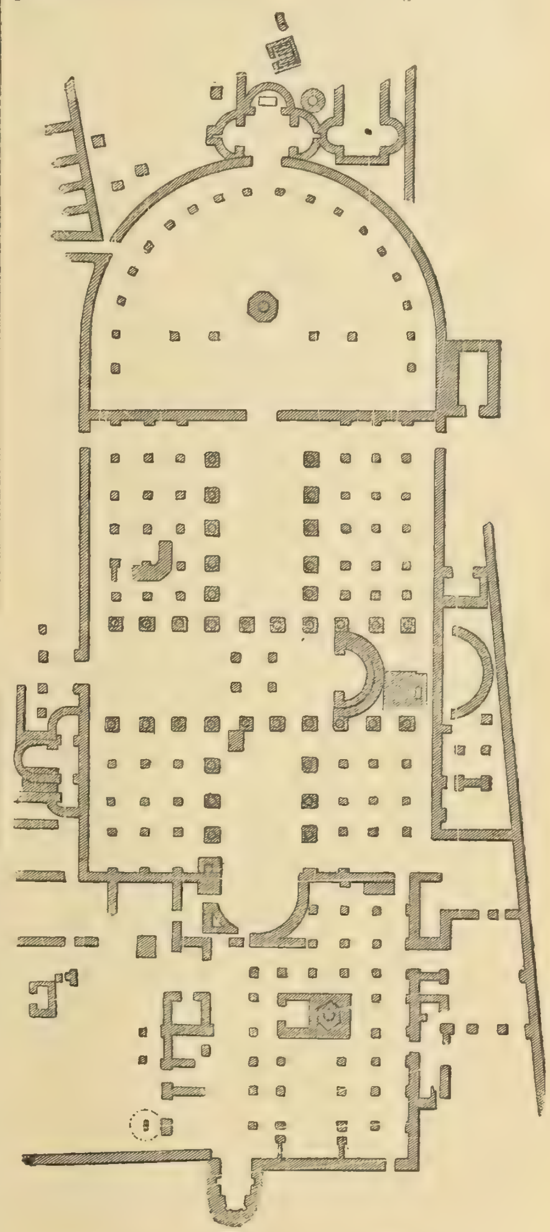
r | EST | *ituta.*

Deux autres églises portaient les vocables de *Faustus* et de *Novarum arearum*. En outre, on trouvait des églises dédiées aux martyrs Scillitains, à *Célérina*, à saint Agileus, à saint Pierre, dans la VI[e] région; à saint Paul, à la Mère de Dieu, dans le palais; et quelques autres encore. Une de ces basiliques fut retrouvée en 1878, sur le lieu appelé Damous-el-Karita, à 250 pas des anciens remparts, et la découverte fut annoncée en 1881 par le cardinal Lavigerie[3]. Après des fouilles méthodiques on parvint à reconquérir tout l'espace anciennement occupé par l'église[4] (fig. 138).

Le monument se divise en trois parties : 1° au milieu, la basilique; 2° à gauche, l'*atrium* semi-circulaire pourvu du *trichorum* et du *nymphæum;* 3° à droite, le baptistère dans une seconde basilique contiguë à la basilique centrale.

1° La basilique forme un parallélogramme de 65 mètres de longueur sur 45 mètres de largeur. A l'extrémité se trouve une abside. L'aire rectangulaire est divisée en neuf nefs séparées par huit rangées de douze piliers. La nef principale mesure 12[m]80 d'axe en axe des colonnes. Outre l'abside qui tient la place ordinaire à cette construction dans les monuments chrétiens, on en voit une autre, inscrite à la première, et ces deux absides concentriques rappellent celles du *Xenodochium* de Pammachius à Porto.

Enfin à l'extrémité est du transept se trouve encore une abside, celle-ci fermée par un iconostase composé de quatre colonnes, taillées avec le stylobate et le chapiteau dans des monolithes de marbre gris. Le cancel



138. — Basilique de Damous-el-Karita. D'après Delattre, *Basilique de Damous-el-Karita*, 1892.

de l'iconostase était formé de panneaux de marbre blanc décorés, d'un côté, de la croix latine paltée, de l'autre côté, du monogramme du Christ.

[1] Cf. P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de S. Cyprien, à Carthage*, dans la *Rev. archéol.*, 1901, t. XXXIX, p. 183-201. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14041; A. Schwarze, *Untersuchungen über die äussere Entwickelung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde*, in-8°, Göttingen, 1892, p. 40. — [3] Card. A. Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, in-8°, Alger, 1881, p. 50 sq. — [4] A.-L. Delattre, *Basilique de Damous-el-Karita, Carthage, 1892*, in-8°, Constantine, 1892, 17 p. et 1 pl.; *La basilique de Damous-el-Karita*, dans le *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 185-202; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 118; 1901, t. XXI, p. 211, note 2, à propos de l'identification proposée dans le *Nuovo bullettino di arch. cristiana*, 1898, t. IV, p. 219-226; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 24-36, et pl. p. 27. G. Stuhlfauth, *Bemerkungen von einer christlich-archäologischen Studienreise nach Malta und Nord-Afrika*, dans *Mittheilungen des k. deutsch. archäol. Instituts, Römische Abtheilung*, 1898, p. 275-304.

Au centre du transept et de la nef principale se trouvait le *ciborium* supporté par des colonnes de marbre vert dont la base et le chapiteau sont de marbre blanc. Un caveau funéraire se trouve creusé contre un des quatre gros piliers du centre de la basilique, d'autres excavations ne paraissent être que des citernes romaines antérieures à l'élévation de la basilique; elles paraissent avoir servi de remise à des matériaux provenant des mosaïques détruites.

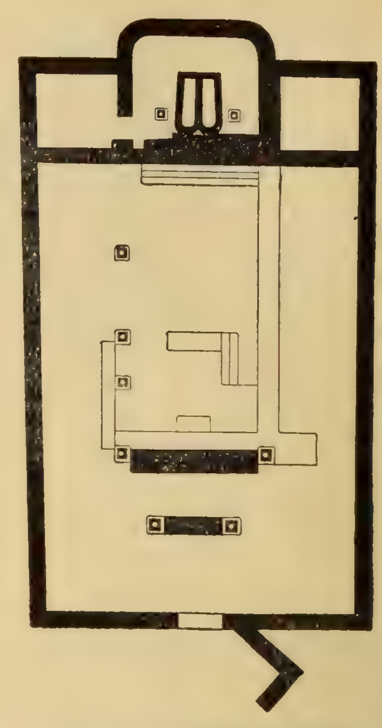
2° L'*atrium* ou *area* semi-circulaire, à ciel ouvert, était entouré par une colonnade formant galerie couverte. Au sommet de la courbe l'enceinte donne accès à un *trichorum* qui paraît avoir renfermé trois tombeaux. L'absidiole du milieu a gardé les traces d'un sarcophage à strigiles qui y fut primitivement placé. Suivant De Rossi, il y aurait eu à cet endroit une *mensa martyrum*, le tombeau d'un martyr. La voûte du *trichorum* est ornée de mosaïques, les parois ont reçu les *graffiti* des visiteurs. Au centre de l'*atrium* on a retrouvé la base du *nymphæum* ainsi que les trous dans lesquels se plaçaient les montants du cancel qui l'entourait.

3° Le baptistère mesure 35m75 de longueur sur 24m55 de largeur. Les fonts se trouvent au centre, on y accède, sur deux de leurs côtés, par trois degrés. Plusieurs locaux assez étroits communiquent directement avec la basilique du baptistère, c'étaient probablement des chambres qui servaient de vestiaire. A l'angle sud-ouest se trouve un oratoire très exigu, mais qui néanmoins est pourvu d'une abside avec les deux niches entaillées et les deux armoires à droite et à gauche destinées à renfermer les saintes huiles, les vases, les linges et les livres liturgiques nécessaires à l'administration du sacrement.

D'autres constructions, situées au sud-est de la basilique, devaient servir à l'habitation du clergé.

Les inscriptions trouvées dans la basilique seront étudiées ailleurs. Les bas-reliefs y sont nombreux, on les compte par centaines. Une des figures les plus fréquentes est celle du Bon Pasteur. On trouve aussi Ève après le péché, le Christ portant le *scrinium*, le miracle de la multiplication des pains, le reniement de saint Pierre, l'adoration des mages.

XVIII. Lambèse. — Nous connaissons par saint Cyprien l'existence d'un évêché à Lambèse et nous savons que c'est dans cette ville que se réunit le concile de 240 qui condamna l'hérétique Privatus[1]. A partir de ce moment la communauté de Lambèse rentre dans l'oubli[2]; néanmoins elle n'a pas laissé de se soutenir, ainsi qu'en témoignent les ruines récemment découvertes d'une basilique chrétienne de basse époque située à 1500 mètres au nord-est du camp, dans la nécropole romaine[3] (fig. 140). La petite basilique de Lambèse est orientée du nord-est au sud-ouest, elle mesure : longueur 20 mètres, largeur par devant 11m75, largeur par derrière 12m50. L'épaisseur du mur d'enceinte est de 0m60 sauf au chevet. A cet endroit et sur une longueur de 5m50 environ l'épaisseur du mur ne dépasse pas 0m50, cette partie sert d'abside, elle n'est cependant qu'une saillie d'un mètre environ dont les extrémités sont rattachées par deux quarts de cercle au reste de l'enceinte. Une partie de cet édifice formait une sorte de caveau funéraire occupant le cinquième de la longueur à partir du chevet. Un mur de 0m50 ferme ce caveau que subdivisent deux autres murs transversaux amorcés aux coins arrondis de l'abside. Les deux petits compartiments sont à peu près carrés, 2m50 × 2m50, le compartiment central est



139. — Petite basilique de Lambèse.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1898, p. 471

irrégulier, ses murs ont 0m50 et 1 mètre et il a été jadis en communication avec les deux réduits, mais l'un d'eux seulement a été conservé, l'autre est complètement clos.

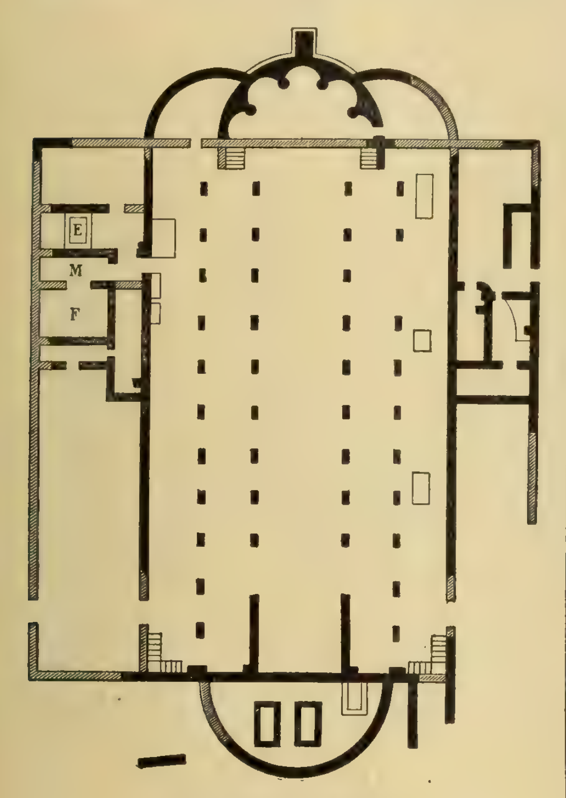
Le sol de ces caveaux est briqueté et presque tout entier couvert de sépultures, on y a recueilli divers fragments en mauvais état de conservation, poteries, lampes, monnaies; le caveau central renferme deux tombeaux accolés bien conservés, recouverts de tuiles de 0m60 de côté sans autre ornementation que des stries tracées à la main. Les tombes mesurent 1m 80 de longueur, 1m05 de largeur aux pieds, et 1m 20 de largeur à la tête[4]. A droite et à gauche s'élevaient les deux petites colonnettes destinées à supporter le *ciborium* qui ombrageait l'autel placé au-dessus des tombes dans lesquelles on retrouva des ossements intacts et en place.

Le reste de la basilique comportait trois nefs tracées par des colonnes dont l'emplacement a été reconnu. Ces colonnes ont été dans la suite reliées entre elles par une grossière maçonnerie (ce sont les m..s en clair sur le plan, fig. 139). Cela formait une sorte de petit fort dans lequel on pouvait songer à se réfugier et à se défendre en cas d'invasion. Des pierres disposées en forme d'escalier conduisent au niveau du mur du fond; un autre escalier, mais plus petit, a été établi le long du

[1] S. Cyprien, *Epist.*, XLVI, 10, *P. L.*, t. III, col. 836, et Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. I, col. 787. — [2] En ce qui concerne les saints Jacques et Marien que l'on a cru longtemps avoir souffert le martyre à Lambèse, voir Actes des martyrs, col. 414. Cette opinion se retrouve néanmoins dans Besnier, *Inscript. et monuments de Lambèse et des environs*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 470-472. Elle a d'ailleurs été reprise et défendue récemment par S. Gsell dans le *Recueil de Constantine*, t. XXX, p. 212 sq., qui s'efforce de prouver que l'inscription commémorative (*Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7924) se trouvait où elle est placée, par suite d'une fausse interprétation du passage des Actes et que les martyrs furent exécutés à Lambèse. Cf. Un missionnaire d'Afrique, dans *Nuovo bull. d'arch. crist.*, 1898, t. IV, p. 212 sq.; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 221, note 1. — [3] Besnier, *loc. cit.* — [4] Voir *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1898, t. IV, p. 212-218; *Mélang. di arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 133; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 137-141.

mur du sud. Les deux premières colonnes sont reliées par une dalle de pierre, de même que deux colonnes situées à 1m50 en avant de celles-ci.

L'ouverture centrale de la face sud-est a été bouchée; peut-être la ligne de pierres en équerre qui se projette au dehors est-elle le reste d'une sorte de petit redan destiné à la défense de l'entrée. Le sol des nefs a été bouleversé, le pavage en briques et les tombes n'ont pas été épargnés, quelques objets épars rencontrés çà et là ont un médiocre intérêt. Des pièces de monnaies en cuivre datent du règne de Valens et de Valentinien. Parmi les fragments de lampes on a retrouvé un chandelier à sept branches, un autre fragment représente un personnage debout, ailé, vêtu de la tunique courte, la main droite levée, la gauche baissée, et deux personnages plus petits à ses pieds, à droite et à gauche.



140. — Basilique de Matifou.
D'après le *Bullet. archéolog. du Comité des travaux histor.*, 1900, p. 134, fig. 3.

XIX. Matifou. — Des fouilles entreprises à Rusguniæ — cap Matifou, près d'Alger (nov. 1899-févr. 1900) — ont permis l'étude d'une basilique chrétienne ruinée par les Vandales et relevée à l'époque de la domination byzantine (fig. 140). Nous ne noterons ici que quelques particularités architectoniques de l'édifice [1]. La voûte de l'abside montre l'emploi d'un procédé qui se retrouve dans les thermes de Feriana. De grandes jarres remplies de cailloux et de mortier, ce dernier dans la proportion de 2 pour 1 des matériaux employés, étaient disposées à la commande des formes de la partie à construire; l'intervalle qui séparait les amphores était rempli par un pouddingue de maçonnerie semblable à celui qui remplissait les amphores. Au fur et à mesure du travail celles-ci étaient rangées par couches successives. Lors de la réédification de la basilique on fit entrer dans la construction tous les matériaux qui tombèrent sous la main. L'ancienne basilique comptait trois nefs, la nouvelle en eut cinq, ce qui était imposé généralement à cette époque par la retaille des poutres rompues ou brûlées nécessitant des travées moins larges. On fit de même en réparant la basilique principale de Tigzirt et celle de Sainte-Salsa, à Tipasa.

L'abside présente un agencement rare en Afrique et qui paraît dater de la reconstruction de l'édifice [2]; les absidioles sont au nombre de trois et non de cinq, car ce qui donnerait lieu de croire à ce nombre est un simple arrondi. L'axe de l'abside est incliné à droite de quelques degrés sur l'axe de la basilique, ce qui n'est pas sans exemple; aussi peut-on y voir l'intention de symboliser l'inclinaison de la tête du Christ crucifié.

Le baptistère est placé à gauche de la basilique en M, il est séparé par un couloir, M, du *tepidarium*, F, où les néophytes allaient se réchauffer en sortant de la piscine baptismale.

A droite et à gauche du *presbyterium* on voit des vestiges de sacristies; il paraît probable que, primitivement, ces locaux n'avaient pas la forme courbe que présente leur mur de fond. La sacristie de droite, mise en communication avec l'abside par une baie, était le *diaconicum;* la sacristie de gauche, servant de salle d'offrandes, était probablement de plain-pied avec le collatéral sur lequel elle avait une issue. La date de la première construction de l'église ainsi que celle de sa ruine ne nous sont pas connues; une épitaphe en mosaïque d'une enfant trouvée sur le pavement nous apprend que le père de celle-ci, un nommé Mauricius, maître de la milice, entreprit la restauration de l'édifice depuis longtemps ruiné :

+MEM CONSTANTINAE FILIAE DOM·
GL· MAVRICI MAG·ML QVI EDIFICIA
CIRCVMLAPSA·DIV·IN·HANC·SCA·BASI
LICA RESTAVRAVIT DEPOSITA EST IN
PACE·ANN·III·DIE·KL·NOBR·IND VIIII

+ *Mem(oria) Constantinæ, filiæ dom(ni) gl(oriosi?) Maurici, mag(istri) m(i)l(itum), qui (a)edificia circumlapsa diu in ha[u]c s(an)c(t)a basilica restauravit. Deposita est in pace, ann(o) III, die k(a)l(endas) nob(emb)res, ind(ictione) VIIII* [3].

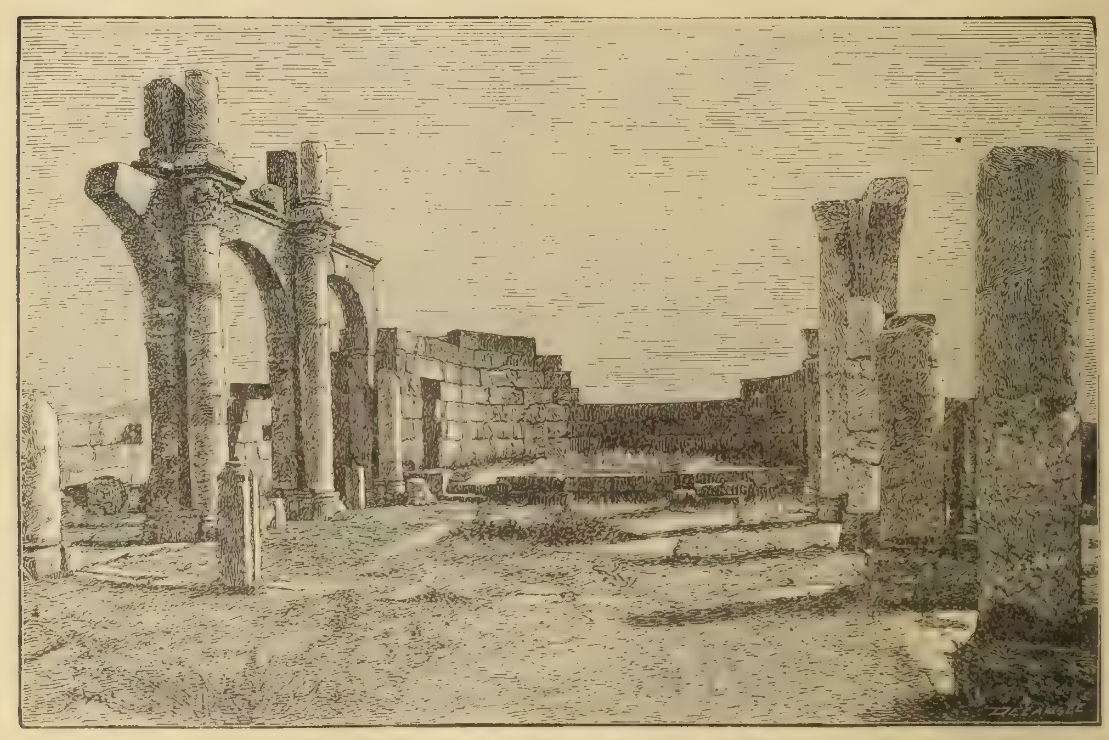
Cette restauration date de l'époque byzantine; elle témoigne de l'appauvrissement général à Matifou comme en tant d'autres lieux. Le manque de matériaux a imposé le rétrécissement de la nef primitive, large de 8m60, et qui fut réduite de moitié afin de pouvoir utiliser les poutres retaillées. L'église eut alors cinq nefs divisées par des piliers rectangulaires (1 mètre × 0m50) simplement posés s-r la mosaïque; en outre, la nouvelle église eut des tribunes, mais on ignore si elles s'étendaient sur tout le collatéral ou bien sur le vaisseau le plus rapproché de chaque côté de la nef principale.

XX. Tébessa. — Parmi les basiliques chrétiennes les plus dignes d'attention et dont nous ne pouvons que signaler ici l'importance nous nommerons Tébessa sur

[1] H. Chardon, *Fouilles de Rusguniæ*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 129-151, et fig. 2, 3; Id., dans le *Bull. de la société de géographie d'Alger*, 1900, p. 157-184; Grandidier, *Une basilique chrétienne à Rusguniæ*, dans la *Semaine religieuse du diocèse d'Alger*, 1900, t. I, et in-8°, Alger, 1900; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 222 sq. — [2] Héron de Villefosse, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* (séance du 9 février 1900), p. 40 sq. L'abside paraît avoir été d'abord de forme semi-circulaire; aussi les mots : *quæ coeunt latere ex utroque decentes*, de l'inscription mosaïque placée en avant de l'abside, ne semblent pas pouvoir être appliqués aux absidioles, qui sont d'ailleurs postérieures à la dédicace de la nef. — [3] Héron de Villefosse, *loc. cit.*; H. Chardon, *loc. cit.*, p. 146.

laquelle les archéologues ont présenté des conclusions parfois bien opposées[1]. Nous nous en tiendrons donc à l'exposé de ce qui paraît incontestable (voir fig. 13) :

1° La basilique proprement dite (avec son abside et ses sacristies), l'*atrium* et l'escalier qui la précède, la chapelle tréflée, flanquée de quatre salles carrées, sont du IVe siècle; la destination primitive de la basilique était donc chrétienne. Dès cette époque les bas-côtés ont dû être surmontés de tribunes[2], « car autrement, dit M. Gsell, qui a fait de cette basilique une étude attentive, l'intérieur eût été trop bas. C'est donc très probablement du IVe siècle qu'il faut dater les dosserets sculptés que l'on a trouvés dans les fouilles et qui comptent, avec ceux de Tigzirt[3], parmi les restes les plus



141. — Vue du chœur et de l'abside de la basilique de Tebessa.
D'après **Frz. Wieland**, ***Ein Ausflug ins altchristliche Afrika***, in-12, Stuttgart, 1900, p. 89.

curieux de l'ancien art chrétien en Afrique. Ces dosserets ne servaient pas, comme on l'a pensé, à soutenir la charpente apparente du toit et ils n'étaient pas portés par des corbeaux de moindres dimensions[4]. Outre que cette disposition eût été fort disgracieuse, les fouilles de Tigzirt nous montrent avec évidence qu'ils reposaient sur les colonnes des tribunes et supportaient des arcades[5]. On ne voit pas où se trouvaient les escaliers conduisant aux tribunes dans cette première période[6]. »

2° A l'époque postérieure appartient l'ensemble constitué par la place qui fait face à l'escalier et les portes monumentales du nord-est et du nord-ouest, les portiques qui relient ces portes, les deux extrémités de l'escalier et la grande salle à l'ouest de la place dans laquelle on a retrouvé une installation complète pour les chevaux. Cette adaptation de la salle en écurie paraît tardive, en tous cas elle a succédé à une autre disposition dont on retrouve les amorces des divisions le long du mur de l'est. La destination de la grande place n'est pas cer-

[1] *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1844, t. XVII, p. 17 (plan intitulé : « Ruines d'un temple romain »); Lenoir, *Architecture monastique*, 2 vol. in-4°, Paris, 1852, t. II, p. 481-488; Moll, dans l'*Annuaire de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1860-1861, p. 209-213; Girol, dans le *Recucil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1866, t. X, p. 186-213; Seriziat, même revue, 1868, t. XII, p. 473-477; Clarinval, même revue, 1870, t. XIV, p. 605-611; de Laurière, dans *Rivista archeologica della provincia di Como*, 1874, fasc. 6, p. 20-27; Playfair, *Travels in the footsteps of Bruce in Algeria and Tunis*, in-4°, London, 1877, p. 109-112; A. Hytrek, dans *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 90, 94-95, 101; Graham, *Remains of the roman occupation of North Africa*, dans *Transactions of the royal Institute of british architects*, 1886, nouv. série, t. II, p. 22, plan; Méquesse, dans la *Revue africaine*, 1886, t. XXX, p. 477-484; Sériziat, dans le *Bull. de l'académie d'Hippone*, 1886, t. XXII, p. 43-46; Audollent, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 516; A. Ballu, *Tébessa, Lambèse, Timgad*, in-8°, Paris, 1894, p. 15-20, pl. IV-XIII; Ch. Diehl, *Rapport sur deux missions dans l'Afrique du Nord*, dans les *Nouvelles archives des missions*, 1893, t. IV, p. 331-332; Id., *L'Afrique byzantine*, in-8°, Paris, 1896, p. 4[illegible]-431, pl. XI; C. Duprat, *Monographie de la basilique de Tebessa*, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 1-87; A. Ballu, *Le monastère byzantin de Tebessa*, in-fol., Paris, 1897; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 120 sq.; 1899, t. XIX, p. 73-75; 1900, t. XX, p. 130; Un missionnaire des Pères blancs, *La basilique de Théveste et le Temple de Jerusalem*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1899, p. 51-63; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 83 99; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 520, fig. 170; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 265-291. — [2] « A Rome, les plus anciens exemples des tribunes au-dessus des bas-côtés datent de la fin du VIe siècle, mais en Orient comme en Afrique, cette disposition se rencontre bien plus tôt; voir P. Gavault, *Étude sur les ruines de Tigzirt*, p. 65. » Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 122. — [3] Gavault, *loc. cit.*, p. 25 sq. — [4] A. Ballu, *Tebessa, Lambèse, Timgad*, in-8°, Paris, 1894, p. 19. — [5] Gavault, *loc. cit.*, p. 29, et fig. à la p. 73. — [6] Gsell, *loc. cit.*, p. 122.

taine : était-ce un marché? un cimetière ? ou simplement un jardin divisé en quatre compartiments? Cette dernière hypothèse, la plus simple, est peut-être la meilleure. Cet ensemble est disposé suivant un axe différent de celui du premier ensemble.

3° Le baptistère (à l'est de l'*atrium*), la salle située au nord de la chapelle tréflée et en communication avec elle, les cages d'escalier construites devant l'*atrium*, enfin les chambres appliquées contre trois des côtés de la basilique, exception faite pour celles qui sont situées du côté du perron de l'*atrium* entre la cage de l'escalier et le portique, toutes ces constructions appartiennent à une troisième époque. C'est vers le même temps que M. Gsell fait dater l'enceinte fortifiée . « On la croit byzantine, ajoute-t-il, ce qui ne me paraît pas incontestable : le mode de construction n'est pas celui que les Byzantins employèrent généralement dans leurs ouvrages militaires en Afrique[1]. »

4° Postérieurement à la construction de l'enceinte se place celle de la petite église située au nord-est de la chapelle tréflée et dont l'abside est insérée entre deux contreforts (fig. 141).

L'importance exceptionnelle de ce monument ne se prête guère à une description sommaire, on en traitera ailleurs avec le développement et la précision qu'il comporte. Voir MONASTÈRE.

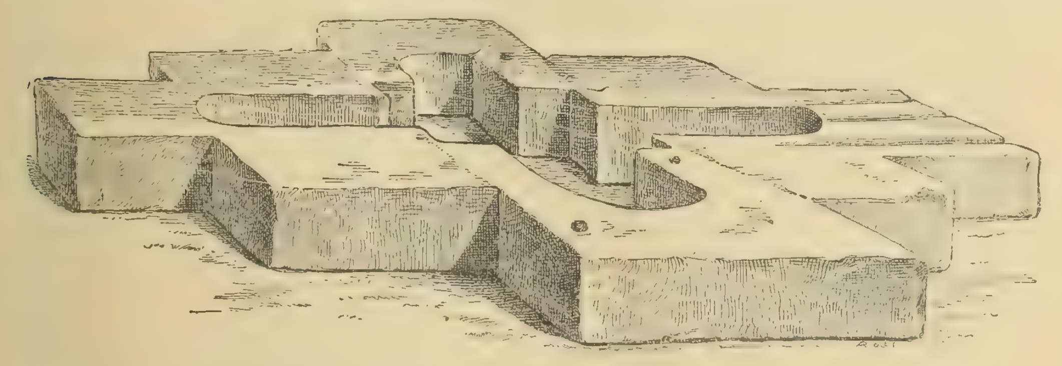
XXI. BAPTISTÈRES. — Il semble qu'à aucune époque la disposition des baptistères ait fait l'objet d'une règlementation. Leur emplacement et leur ordonnance paraissent laissés au goût du clergé ou du donateur ou à l'ingéniosité de l'architecte. Parfois le baptistère est installé dans l'église même, c'est le cas à Orléansville où il semble que primitivement les fonts baptismaux fussent établis sur l'emplacement occupé plus tard par la contre-abside et le tombeau de l'évêque Reparatus. La présence de deux canaux, venant d'un réservoir et passant contre le mur, rend cette hypothèse très vraisemblable[2]; elle est d'autant plus digne d'attention que le pavement en mosaïque nous donne la date de la pose des fondations, 21 novembre 324, année 280 de l'ère provinciale :

PRO
CCLXXX·ET·V·XII·KAL
DEC · EIVS · BASILICAE
FVNDAMENTA POSITA
SVNT ET FA.........MA
PROV·CCLXX.........IN
MENTE HABEAS.......A
SERVVM DEI....[i] N
DEO VIVAS[3]

Prévost, de la relation duquel sont tributaires toutes les descriptions[4], ajoute que de petits bâtiments, sacristies ou habitations, étaient adossés au mur postérieur de l'église; l'une de ces pièces paraît avoir été une salle de bains.

La disposition adoptée à Orléansville a dû être abandonnée de bonne heure, car nous ne la retrouvons plus dans les édifices, tous postérieurs à la basilique de Reparatus. Nous parlons avec détail du baptistère de Castiglione (voir plus loin, n. XXII); à Gouéa, région de Médéa, le baptistère était établi dans une salle à droite de l'abside parallèlement à la sacristie[5]. Dans le cas le plus ordinaire le baptistère est un édifice distinct et séparé de l'église, mais peu éloigné d'elle. Suivant les ressources locales ou la prévoyance des fondateurs le baptistère est flanqué de diverses salles qui ont servi de *consignatoria* ou de *tepidaria*. A Morsott et à Tipasa les *consignatoria* étaient pourvus d'une abside, c'était dans ces salles que les néophytes recevaient le sacrement de confirmation; on trouve aussi des *tepidaria* où ils pouvaient aller se réchauffer et reprendre leurs vêtements.

Plusieurs baptistères d'Afrique se sont conservés d'une manière suffisante pour nous permettre quelques observations positives au sujet de ces édicules. La forme cruciale à branches arrondies, qui est celle du baptistère de Tigzirt (fig. 134)[6], est étroitement apparentée avec les



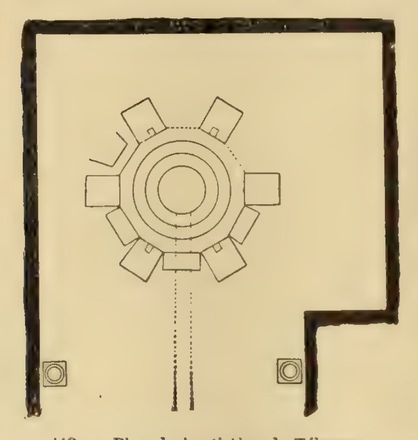
142. — Baptistère d'El-Kantara. D'après de la Blanchère, *Collection du Musée Alaouï*, 1890, fasc. 1, p. 56.

[1] S. Gsell, *loc. cit.*, p. 123 sq. — [2] Prévost, dans la *Revue archéol.*, 1848, t. IV, p. 659-664. — [3] *Moniteur algérien*, 14 octob. 1843; *Akhbar*, 19 octob. 1843; A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, 1856-1857, t. I, p. 428-429; 1868, t. XII, p. 144-147 ; Prévost, dans la *Revue archéol.*, 1848, t. IV, p. 664, fig. 78; Pontier, *Souvenirs d'Algérie*, in-8°, Orléansville, 1850, p. 69 ; L. Rénier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 3700; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9708. Cf. Ant.-Ad. Dupuch, *Fastes sacrés de l'Algérie chrétienne*, in-8°, Bordeaux, 1848-1850, t. IV, p. 431-433; Ibos, *Notice sur la mosaïque d'Orléansville*, in-8°, Alger, 1895. — [4] Les ruines, découvertes en 1843, ont été enfouies de nouveau; elles se trouvent sous l'emplacement actuel de la place du marché. — [5] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 198, fig. 122. — [6] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 89 et fig. 1 de la p. 7; A.-L. Delattre, *Basilique de Damous-el-Karita, Carthage, 1892*, in-8°, Constantine, 1892, pl. Pour les chapelles et absides tréflées en Afrique : Carthage, cf. A. Delattre, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, pl. I; Zaouïa de Sidi-Moham med-el-Gebioui, cf. Saladin, dans les *Archiv. des missions scient.*, IIIe série, t. XIII, p. 34, fig. 41; Fernana, près de Souk-el-Arba, cf. J. Toutain, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1882, p. 175, pl. XVIII; *Rec. de la soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1870, t. XIV, pl. VIII; Tébessa, *Ibid.*, 1882, t. XXII, pl. XVIII, n. 5; Aguemmoun-Oubekkar, cf. de Vigneral, *Ruines romaines de l'Algérie Kabylie : du Djurdura*, in-8°, Paris, 1868, p. 89, pl. XIV, fig. 15; Kherbet-bou-Addouten, au sud-est de Sétif, cf. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 179, fig. 25.

baptistères tréflés de Damous-el-Karita, à Carthage, et de Tébessa (fig. 13)[1]. Cette disposition se retrouve en Lycie[2], d'où elle pourrait bien être originaire, et à Castiglione, entre Alger et Tipasa[3], à El-Kantara, dans l'île de Djerba[4]; enfin en Gaule[5]. Cette forme de croix à branches recourbées est d'ailleurs un des ornements les plus fréquents en Afrique[6].

Le baptistère d'El-Kantara (l'ancienne Meninx) (fig. 142), dans l'île de Djerba, est un ouvrage fait au moyen de matériaux de remploi: huit pièces de marbre blanc dont quatre se plaçant en croix, les quatre autres se contournant. « Le tout était évidemment emboîté dans une maçonnerie. Ces morceaux sont fort gros : le plus petit n'a pas loin d'un demi-mètre cube, le plus grand a tout près d'un mètre. Il est probable que cet ensemble, avec le blocage qui le complétait, était placé, dans le baptistère d'où il provient, soit au ras du dallage, comme c'est le cas ordinaire, soit avec une saillie égale à une marche. Dans chacun des quatre grands blocs qui constituent la cuve même, est évidée une descente de trois degrés[7]. »

Le baptistère de Tébessa, dont nous donnons un plan et une vue (fig. 143 et 144), n'est pas le local destiné à



143. — Plan du baptistère de Tébessa.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 430, fig. 135.

cet usage dans la construction primitive ; il appartient à la troisième époque des remaniements. Le baptistère, pendant la première époque, a pu être placé dans la salle tréflée, laquelle aurait été pourvue d'une piscine centrale, piscine remplacée plus tard par un autel. Cette disposition est assez probable si on considère que la salle tréflée est de la première époque et que la même forme se retrouve à Tigzirt; quoi qu'il en soit, le baptistère d'époque postérieure est appliqué contre l'*atrium* dans lequel on a pratiqué une baie pour lui donner accès. Le sol y est en contre-bas de 0m50, l'on y descend par trois marches. La salle, précédée d'un vestibule, mesure 4m80 sur 3m90; elle contient une piscine circulaire dont le fond ne mesure que 0m85 de diamètre, dans laquelle on descend par trois degrés circulaires. Bassin et marches sont revêtus de béton, une grille devait régner autour de l'orifice de la cuve.

Des fonts baptismaux trouvés dans une basilique chrétienne à Sainte-Marie du Zit, au sud-est de Zaghouan, forment une croix aux branches arrondies[8]. L'une de ces branches était fermée à l'aide d'un devant de sarcophage païen faisant fonction de balustrade et représentant les Trois Grâces et les Quatre Saisons en bas-relief. Il est probable que cette clôture était le lieu où se plaçait l'évêque. On remarque qu'on a trouvé des fonts baptismaux de même forme à El-Kantara[9] et même en Espagne, à Burguillos[10].

A *Vasampus* (?) au nord de Tébessa, nous trouvons des fonts de forme carrée[11]; à *Rusguniæ* (cap Matifou)[12], dans une intéressante basilique, la piscine est rectangulaire; à Rusuccuru (Tigzirt), elle est ronde[13]. Cette dernière est suffisamment conservée pour nous fournir quelques renseignements certains. La hauteur extérieure de la cuve est d'au moins 0m45, le diamètre mesure 1m80; tout l'intérieur est cimenté. L'eau y était apportée, car la seule conduite existante sert à vider le bassin. On descend trois degrés pour atteindre le fond de la piscine, et toutes ces dispositions sont semblables à celles adoptées à Tipasa[6]. A l'extérieur on remarque une sorte d'estrade en béton qui permettait d'atteindre au niveau du rebord de la cuve sans être dans l'obligation de l'enjamber. Le bassin est flanqué de quatre colonnes (diamètre 0m33) qui devaient supporter une architrave à laquelle on accrochait probablement les rideaux qui cachaient la nudité des néophytes aux regards indiscrets[14].

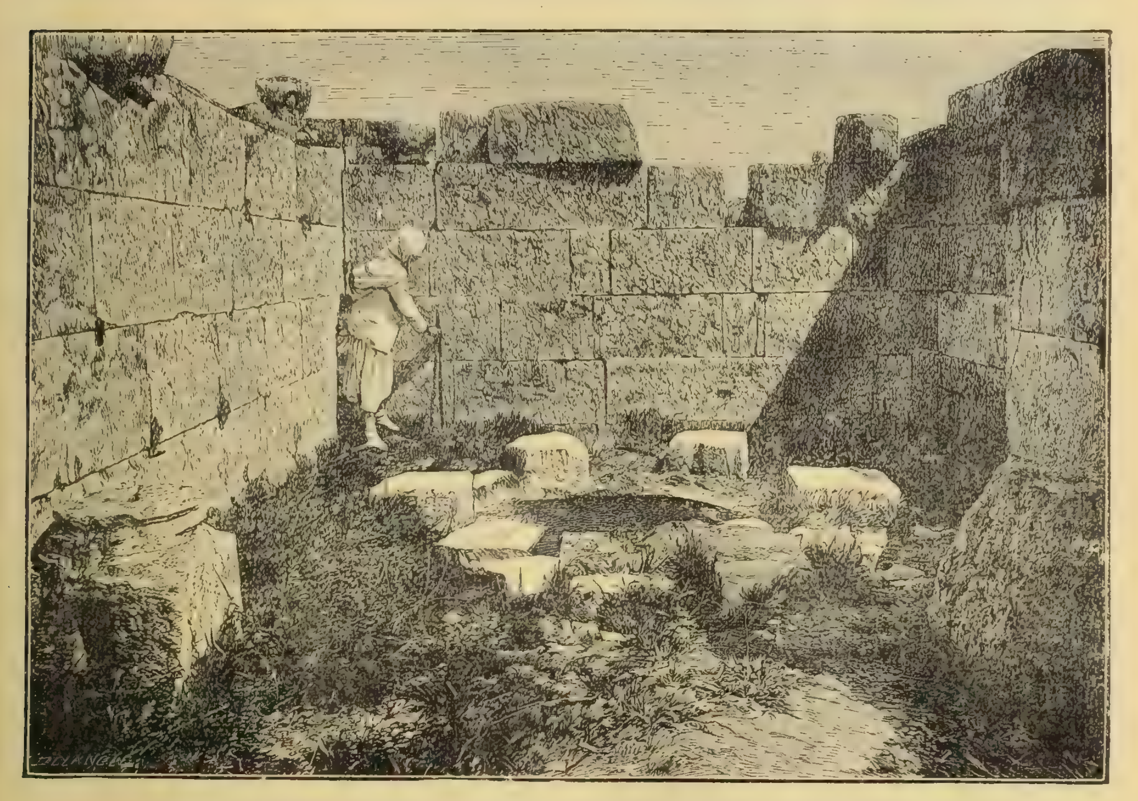
Les baptistères de la province Proconsulaire bâtis à l'époque byzantine nous montrent que les architectes africains de ce temps ne s'astreignaient pas à l'imitation servile des modèles grecs ou romains, mais qu'ils réussissaient, en modifiant les types en vogue, à faire preuve d'une réelle originalité. Sur onze baptistères relevés jusqu'ici dans cette province, quatre seulement, dont trois à Carthage même, reproduisent servilement les types byzantins[15].

Les fouilles opérées dans la basilique de Dermech, terrain Ben-Attar, à Carthage, nous ont rendu un débris du mobilier du baptistère de cette église; il a été trouvé près de la citerne gauche de l'autel et consiste en « une petite vasque en marbre blanc, calotte sphérique accostée de quatre oreillons, l'un réservé pour le bec de la cuvette, les trois autres portant les trois premières lettres de l'alphabet A, B, C »[16]. Afin de comprendre l'importance de cet objet, il faut se reporter à ce que nous avons dit au sujet d'un vase trouvé à Carthage, ayant fait partie d'un mobilier de baptistère et portant ces mêmes lettres A, B, C. Voir ABÉCÉDAIRE, col. 53.

[1] C. Duprat, *Monographie de la basilique de Tébessa*, dans le *Recueil de Constantine*, t. XXX, pl. en regard de la page 59. Voyez la même disposition à Rome, chapelles de Saint-Sixte, Sainte-Sotère, Sainte-Symphorose (voir ABSIDE, col. 186), *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1893, p. 8. — [2] V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 77. — [3] Grandidier, *Étude sur la basilique de Castiglione entre Alger et Tipasa*, dans le *Bulletin de la Société d'archéologie du diocèse d'Alger*, 1895, t. I, p. 112. — [4] R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 52. — [5] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 725. — [6] Dans les mosaïques en particulier. Cf. *Annuaire de la soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1860-1861, pl. III; *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1866, t. X, pl. XXVII; *Revue africaine*, 1883, t. XXVII, pl. I, à l'article de la page 400; *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1886, pl. IV, p. 122; *Archives des missions scient.*, IIIe série, t. XIII, p. 65, 107; H.-A. Delamare, *Exploration scient. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1850, pl. 11. — [7] R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 51 sq. — [8] P. Gauckler, dans les *Comptes rendus de la marche du service des antiquités en 1897*, in-8°, Tunis, 1898, p. 7; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1898, p. 643. — [9] La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, p. 51. — [10] *Boletin de la real Academia de la Historia*, 1898, t. XXXII, p. 359. — [11] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 225. — [12] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 233. — [13] S. Gsell, *Mélang. d'arch. et d'hist.*, t. XIV, p. 366. C'est le cas le plus fréquent, cf. S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 153, note 2. — [14] P. Gavault, *Essai sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 69; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 303. — [15] Communication de P. Gauckler à l'Académie des inscript. Cf. L. Dorez, *Bulletin mensuel*, dans la *Revue archéol.*, 1901, t. XXXIX, p. 428. — [16] P. Gauckler, *Notes d'épigraphie latine en Tunisie*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1901, p. 130, n. 28.

XXII. Crypte-baptistère. — Le village de Castiglione (44 kil. à l'ouest d'Alger, 24 kil. 500 à l'est de Tipasa) est élevé sur un bourg antique[1] dont les ruines ont presque entièrement disparu. La basilique chrétienne n'offre guère d'intérêt que par sa crypte creusée dans le tuf au-dessous de l'abside et des sacristies[2]. Elle reproduit exactement la disposition et les dimensions des constructions qu'elle supporte. Cette crypte et celle de Bénian sont, jusqu'à ce jour, les seuls exemplaires connus dans les édifices chrétiens d'Afrique[3], car à Kherbet-bou-Addoufen on n'a affaire qu'à une sorte de catacombe[4]. Cette crypte a servi jadis de baptistère; « au milieu de la salle centrale, M. Grandidier a constaté fouilles de Tigzirt. Dans notre église, les deux pièces latérales de la crypte étaient évidemment des dépendances de la salle où l'on baptisait; c'est là sans doute que les catéchumènes se dépouillaient de leurs vêtements[7]. » La construction de la basilique paraît remonter au ve siècle (fig. 145).

L'abside de l'église supérieure est surélevée de 2m10 et revêtue d'une couche de béton, elle est profonde de 6 mètres, et, si elle était flanquée de sacristie, elle ne faisait pas saillie sur le parallélogramme de la basilique. En avant de l'abside deux massifs de blocage empiétaient sur la nef[8] et flanquaient un passage couvert qui conduisait au moyen de quelques marches dans une salle

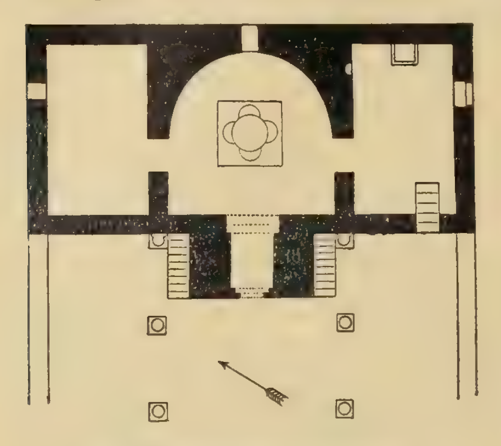


144. — Vue du baptistère de Tébessa. D'apres une photographie du Service des monuments historiques, S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 282.

l'existence d'une construction en pierres de taille délimitant une cuve en forme de croix aux branches arrondies. Ce sont là, sans nul doute, les fonts baptismaux. On voit une cuve de forme analogue au musée de Tunis; elle a été trouvée dans l'île de Djerba[5]. Grégoire de Tours en décrit[6] une semblable : *Piscina est apud Osen campum* (en Lusitanie) *antiquitus sculpta et ex marmore vario in modum crucis miro composita opere.* Cette forme pouvait être donnée au baptistère lui-même; tel était celui que P. Gavault a tout récemment trouvé dans les souterraine au centre de laquelle se trouve une piscine baptismale consistant en un massif carré de maçonnerie de 2m15 de côté et s'élevant à 0m30 au-dessus du sol; le diamètre de la cuve est de 1m10 et la profondeur 0m70. On y descend par quatre petits escaliers, deux arrondis et deux rectangulaires, formant une croix. La piscine se remplissait à la main, mais le conduit d'évidement de l'eau existe encore. De chaque côté de la salle se trouvent deux salles : l'usage de celle de gauche n'est indiqué d'aucune manière; celle de droite, qui communique avec

[1] A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, 1861, t. v, p. 361. — [2] Outre la partie taillée, il y a aussi une partie en maçonnerie. Il ne faut pas compter au nombre des cryptes les souterrains funéraires d'Orléansville et de Gouéa, simples caveaux ménagés, semble-t-il, dans le soubassement du *presbyterium*. S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 144 et note 2. — [3] M. Bertrand, *Note sur la basilique de Castiglione*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 140; Grandidier, dans le *Bulletin de la Soc. d'archéol. du diocèse d'Alger*, 1900, t. I, p. 99-116. — [4] Cf. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 181 : « Le souterrain, creusé dans le tuf, a au moins 60 mètres de long : la largeur est d'environ 2 mètres. De chaque côté sont creusées dans la muraille des cases « en forme de mangeoires de cheval », dans lesquelles ont été déposés les morts. Il y en a plusieurs rangées superposées. Le devant de ces cases était fermé par des briques. » — [5] R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 51-52. — [6] *De gloria martyrum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 725. — [7] M. Bertrand, *loc. cit.*, p. 141. — [8] A chaque extrémité se trouvaient les petits escaliers en bois donnant accès à l'abside et marqués en pointillé sur le plan.

le bas-côté droit par un escalier, a pu servir de *consignatorium,* car on y voit encore une petite niche semi-circulaire qui a pu servir à recevoir les ustensiles du culte;



145. — Crypte-baptistère de Castiglione.
D'après S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* t. II, p. 188, fig. 120.

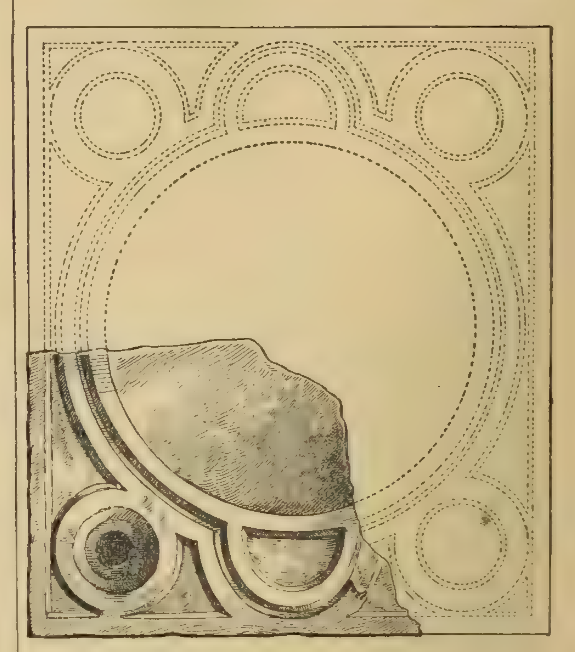
en outre on a trouvé jadis en cet endroit un bloc de pierre, creusé d'une cavité carrée, dont le couvercle s'insérait dans les feuillures : peut-être était-ce le récipient des saintes huiles.

XXIII. Vase a ablutions. — A ce que nous venons de dire sur les églises d'Afrique nous devons ajouter la description d'un monument qui paraît être la vasque de l'une de ces fontaines (*cantharus, phialæ*), que l'on plaçait jadis au centre de l'*atrium* qui précédait l'église. Voir Ablutions. Ce fragment a été rapporté des environs de Zaghouan, en 1889; il est en pierre très dure et offre l'aspect d'une table qui a dû mesurer en longueur 0m80 sur 0m65 de largeur et 0m15 d'épaisseur. Le centre est creusé en forme de cuvette d'environ 0m42 de diamètre. L'alimentation de cette cuvette pouvait se faire au moyen d'un jet d'eau, mais le fragment ne comprend pas cette partie. Aux angles existaient des cavités destinées probablement à recevoir des colonnes supportant une petite coupole qui devait recouvrir la fontaine; « ce serait, dit Mgr Duchesne[1], en petit une disposition analogue à celle du *cantharus* de Saint-Pierre de Rome, et dont il nous reste quelques descriptions et même un dessin[2]. »

Sur la tranche on lit cette inscription fréquente en Afrique (fig. 146) :

GLORIA IN EX(*celsis Deo*)

XXIV. Autel. — On employait en Afrique les autels en bois et les autels en pierre. Il ne reste sur les premiers que le témoignage des auteurs contemporains[3], cependant on a trouvé dans la basilique de Tébessa le cadre de pierre qui portait l'autel en bois. Dans un espace circonscrit par une clôture de dalles, on voit, à 3m10 de l'abside, un cadre rectangulaire affleurant le sol. Il mesure 4m20 de longueur sur 3m60 de largeur; Formé de deux rangées juxtaposées de pierres de taille, les dimensions du champ sont 2m40 sur 1m40. D'autres vestiges d'autels, mais ceux-ci en pierre, ont été trouvés à Henchir el Begueur (voir plus haut), à Kherba[4], à Kherbet el Ousfane[5], à Sériana où une dalle présente une cavité rectangulaire (0m33 de long, 0m22 de large, 0m035 de profondeur) qui renfermait sans doute un reliquaire et que surmontait la table d'autel en bois; à El Touel,





146. — Vasque servant aux ablutions.
D'après R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaouî,* pl. III, n. 2, 3.

au sud de Biskra, l'autel était construit en galets[6], au centre de la maçonnerie se trouvait un bloc de travertin (0m87 + 0m53) creusé en auge et contenant des reliques dans un vase d'argile; à Zoui, dans la région de Kenchela, on a trouvé dans la basilique une large dalle percée à son centre d'une ouverture carrée, à côté de cette dalle on a déterré une inscription portant la liste des noms des saints dont l'autel contenait quelques reliques[7].

Nous pourrions citer bien d'autres exemples. La table de l'autel recouvrait tantôt un coffre contenant des reliques, comme à Aïn Zirara, à Biar Haddada, à Guelma, à Sériana, à El Toual, à Sétif, à Sidi Ferruch; tantôt des coffres contenant des reliques, c'est le cas à Lambèse, à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salsa et dans la chapelle d'Alexandre; à Gouéa, à Henchir el Hammam, à Mrakhib Thala, à Orléansville.

Une particularité assez notable que nous rencontrons plusieurs fois en Afrique, c'est l'emplacement de l'autel

[1] L. Duchesne, *Cuvette de fontaine et jambage d'autel,* dans R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui,* in-4°, Paris, 1890, p. 45. — [2] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.,* 1881, pl. v, n. 1; le *Liber pontificalis,* édit. L. Duchesne, in-4°, Paris, 1834, t. I, p. 266, note 23. — [3] S. Optat, *De schism. donatist.,* l. II, c. XXI; l. VI, c. I, *P. L.,* t. XI, col. 976, 1063; S. Augustin, *Contra Cresconium,* l. III, c. XLVII, *P. L.,* t. XLIII, col. 524; *Epist.,* CLXXXV, n. 27, *P. L.,* t. XXXIII, col. 805; *Collat. Carthag. anno 411 habita, P. L.,* t. XI, col. 1316. — [4] De Rossi, *La capsella argentea africana,* in-fol., Roma, 1889, p. 30. — [5] Graillot et S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1894, t. XIV, p. 571-574; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 247. — [6] S. Gsell, *op. cit.,* t. II, p. 338. — [7] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 17653.

dans les basiliques. A Thelepte, il existe trois églises dans lesquelles l'autel se trouvait à quelques mètres en avant de l'abside [1] : à 5 mètres dans la 1re (36 mètres de longueur), à 2m60 dans la 2e (18 mètres de longueur), à 2 mètres dans la 3e (25 mètres de longueur).

Dans la grande basilique de Carthage (Damous-el-Karita) l'autel se trouve presque au milieu de l'édifice à 24 mètres en avant de l'abside [2]. Disposition semblable probablement à Sertei [3], où l'autel est à 8 ou 9 mètres en avant de l'abside. Dans la chapelle d'Alexandre à Tipasa, l'autel ne se trouvait pas dans l'abside, mais à l'opposé sur un *bêma* ou estrade, adossé au mur du bas de l'église et qui, à cause de son élévation, était désigné, dans l'inscription dédicatoire, par le mot : *culmina* [4].

A Tigzirt, au contraire, l'autel était au milieu de l'abside [5]; à Aguemmoum-Oubekkar (Kabylie), à l'entrée de l'abside tréflée [6].

On voit que l'usage était plutôt favorable à l'isolement de l'autel ainsi que l'insinue cette parole de saint Augustin : *Mensa Christi est illa in medio constituta* [7]. Voir AUTEL.

Une pierre trouvée dans l'amphithéâtre de Carthage, marquée d'une croix et présentant un godet circulaire de 0m08 de diamètre, paraît bien être une pierre d'autel improvisé [8]. A Ouled-Aglatt (aujourd'hui Lecourbe), à 2 kilomètres de la route qui relie Tazmalt à Bou-Sada, se trouvent les ruines d'une ville romaine ayant possédé une basilique chrétienne sans grand intérêt. Dans l'abside cependant se voient deux dalles perpendiculairement dressées sur le sol et qui supportent une autre dalle de grès jaune, placée horizontalement; c'est l'antique autel [9]. A Zana, l'ancienne *Diana Veteranorum*, « ville la plus forte de la contrée, » dit Moula Ahmed [10], on trouve, derrière le fortin bâti autour de l'arc de triomphe, une église en forme de basilique dont l'autel porte une croix monogrammatique [11].

Nous reproduisons ici un précieux monument d'Afrique provenant de la basilique de Henchir-el-Begueur, région de Tebessa : une table de pierre carrée ayant servi d'autel et portant au centre une cavité qui n'est autre que le *loculus* des reliques. Sur la tranche de cette table se lit cette inscription :

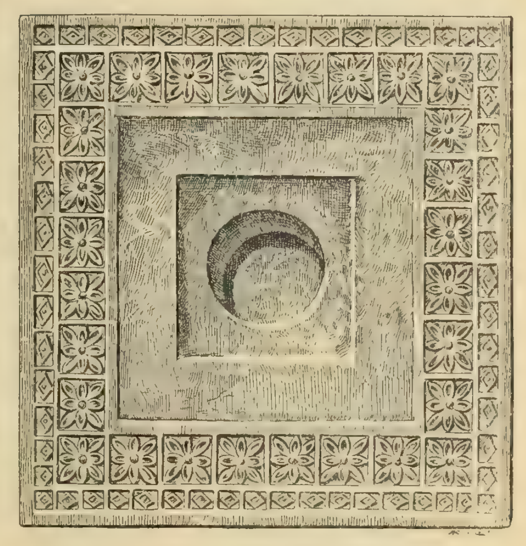
MEMORIA
VACTIMO
NTANI

Ce saint Montanus est le célèbre martyr dont nous possédons les Actes, qui mourut à Carthage en 259 [12].

La table mesure un mètre sur chacun de ses côtés, elle a 0m24 d'épaisseur. Le *loculus* cylindrique a 0m09 de profondeur et 0m25 de diamètre, son couvercle carré n'a pas été retrouvé (fig. 147).

La découverte de la petite basilique de Aïn-Zirara (à 8 kilomètres d'Aïn-Beida, en Numidie, entre Tébessa et Constantine) a permis d'éclairer plusieurs points concernant l'aménagement de l'autel des basiliques. Une fouille opérée à l'angle septentrional de l'édifice fit découvrir à 1m50 de profondeur une pierre rectangulaire mesu-





147. — Table-autel à Henchir-el-Begueur.
D'après le *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1880, p. 270.

rant 0m38 de long sur 0m32 de large et 0m20 de hauteur. Une cavité ovale avait été pratiquée au centre de la face supérieure de la pierre, elle mesurait 0m30 sur 0m15 et on y avait déposé un coffret d'argent de forme ovale qui avait dû, à en juger par les débris accumulés dans la cavité, être enfermé dans une boîte en bois munie de deux charnières d'argent et d'un crochet de même métal, servant d'étui à la cassette [13] (fig. 148).

« L'orifice de la cavité et presque toute la surface de la pierre étaient recouverts par une dalle en pierre de peu d'épaisseur. Au-dessus de cette dalle était construit, selon les dimensions de la pierre rectangulaire, comme un tombeau dont les quatre faces étaient formées par quatre autres dalles jointes et placées debout [14]. » La découverte des petits pilastres du cancel (*hermulæ*) [15] à

[1] Pedoya, Lavoignat et de Pouydraguin, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1885, p. 142, 148-149; 1888, p. 178. Même fait à El-Toual, au sud de Biskra, cf. Massie, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1882, t. XXII, p. 409. — [2] A.-L. Delattre, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 186, pl. — [3] S. Gsell, *La basilique de Sertei*, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 353, et *Recherches arch. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 29. — [4] J.-B. Saint-Gérand, *La basilique de Tipasa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 475-477; L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1892, p. 80 sq. — [5] S. Gsell, *Recherches arch. en Algérie*, p. 28, note 1. — [6] C. de Vigneral, *Ruines romaines de l'Algérie; Kabylie du Djurdura*, in-8°, Paris, 1868, p. 89, et pl. XIV, fig. 1. — [7] S. Augustin, *Serm.*, CXXXII, c. I, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735. — [8] A. Delattre, *Fouilles de l'amphithéâtre de Carthage* (1896-1897), dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1896, p. 187. Voyez encore une pierre dans laquelle on a creusé sept cavités. Cagnat, dans les *Archives des miss. scientif.*, 1885, p. 17, n. 20. — [9] A. Milhavet. *Note sur les ruines du village de Lecourbe*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1898, p. 360 sq. — [10] Ragot, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1873-1874, p. 226. — [11] Ch. Diehl, dans *Nouvelles archives des missions scientif.*, 1893, t. IV, p. 302, fig. — [12] De Bosredon, dans les *Mém. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, t. XIX, p. 22; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 74, pl. IV; Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1880, p. 270 sq.; *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 10665, 17607; la lecture *Vacti Montini* ne fait plus de difficulté, il faut lire *Sancti*. Cf. De Rossi, *loc. cit.* — [13] De Rossi, *La capsella argentea*, in-fol., Roma, 1889, 36 p. et III pl., traduct. J. de Laurière, *La capsella d'argent africaine*, dans le *Bull. monumental*, 1889, p. 315-397. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 118-129. — [14] De Rossi, *op. cit.*, p. 10, citant une description *de visu* de Mgr Toulotte. — [15] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 439; H. Holtzinger, *Kunsthistorische Studien*, in-8°, Tubingen, 1886, p. 43 sq.

l'endroit où se trouvaient l'abside et le *loculus* des reliques invite à croire que la cassette aux reliques a été trouvée dans le *bêma* (chœur) et le sanctuaire, c'est-à-dire à l'emplacement même de l'autel. Les dimensions de la cassette sont : 0m16 de longueur, 0m08 de largeur, 0m10 de hauteur, avec le couvercle. Le petit coffre formé de quatre dalles placées verticalement en carré était donc superposé à la cassette contenant les reliques; c'est dans ce coffre que les fidèles déposaient les linges (*brandea*) et autres objets de dévotion qu'ils voulaient faire toucher au sépulcre vénéré (fig. 149). « Pour ce rite, dit De Rossi, était appropriée la petite fenêtre ouverte sur la face ou dans le soubassement de l'autel, et qui permettait de plonger le regard et le bras dans la *cataracta*, ou simplement dans le vide qui séparait le sépulcre inférieur de la table supérieure [1]. » Il est possible cependant que le coffre en question ait servi à abriter des reliques, peut-être celles qu'énumérait une inscription dont on a trouvé les débris vers le milieu de la basilique [2].



148. — La *capsella argentea africana*. D'après une photographie.

A ces quelques monuments nous ajouterons celui qui fut découvert entre *Oppidum* et *Tigaras* dans la Maurétanie Césaréenne. C'est une table d'autel en pierre calcaire mesurant 1m25 de largeur, 1m12 sur les petits côtés, 0m15 d'épaisseur. Elle porte une bordure d'un relief peu marqué et près des deux bords des grands côtés on lit [3] :

POSTVLATIBVS A CREATORE DEO ET ☧ ME
MORIA SACTORVM PETRI ET PAVLI DESIDE
RATE ONESTA MRE CVM GRATIA

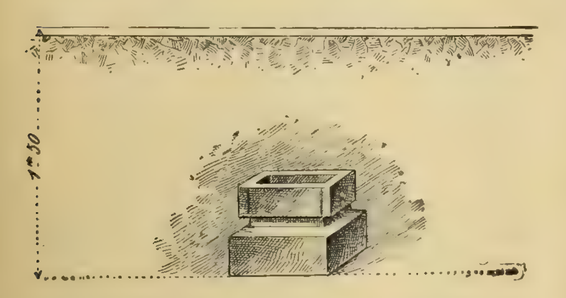
PETRONIANVS CASSIVS ET PATRICIVS CVM SVIS
IN HOC TABERNACVLO PRO SVA PRECE POSVERVNT

Postulantibus beneficia a creatore Deo et Christo

[1] De Rossi, *La capsella*, p. 10; *Roma sotterr.*, t. III, p. 425 sq.; *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 102 sq.; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. I, pl. XXVI sq. « Un *authentique* de plomb a été découvert en Maurétanie Sétifienne dans une cassette de terre cuite, renfermée de la même manière que notre *capsella* d'argent, sous une pierre carrée (table d'autel). » De Rossi, *La capsella*, p. 10. Cf. Poulle, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1873-74, t. XVI, p. 411; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8731. — [2] De Rossi, *La capsella*, p. 15, pl. III; Rousset, dans le *Bull. de corresp. africaine*, 1884, p. 315; *Ephem. epigr.*, t. VII, n. 334; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17746. — [3] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 30.

memoria(m) sanctorum Petri et Pauli desiderante (H)onesta matre cum Gratia sorore? Petronianus, Cassius et Patricius in hoc tabernaculo pro sua prece posuerunt.

« Dans le milieu de la table, écrit De Rossi, il n'y a pas de creux pour y déposer la *memoria sanctorum Petri*



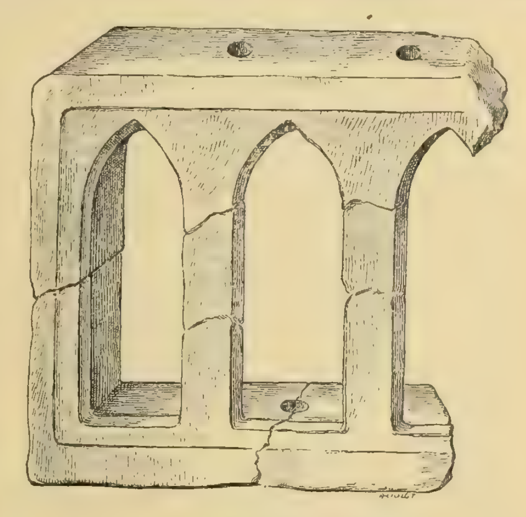
149. — Cassette à reliques et coffret à *brandea.*
D'après De Rossi, *La capsella argentea africana*, pl. III, n. 8.

et Pauli, qui doit avoir été mise ou dans un *loculus* dans le support de l'autel, ou sous son sol, dans un petit sépulcre, comme celui de la *capsella* d'Aïn Zirara. Sur la face du support, ou sur la face de l'autel, doit avoir été pratiquée la *fenestella confessionis* [1]. Le tout



150. — Fenestella d'Aïn-Fakroum.
D'après l'original. Musée du Louvre.

était couvert par le tabernacle, entouré de colonnes, et peut-être les entre-colonnements étaient-ils garnis de transennes [2]. L'épigraphe, exemple nouveau du fait, nomme *tabernaculum* l'ensemble du monument dans lequel [fut déposée] la *memoria* des apôtres. Un curieux spécimen d'une très petite *fenestella* à deux baies, adaptée à la façade du petit *loculus* d'une *capsella*, a été découvert en Numidie, à Aïn-Fakroum (fig. 150), entre Constantine et Aïn Beida [3]. La double arcade est percée à jour, afin que l'on pût y introduire les mains et déposer les linges dans le vide au-dessus du *loculus* de la *capsella.* Signalons-en une autre à Satafis dans une basilique chrétienne [4] (fig. 151). La paléographie de l'épi-



151. — Fenestella de Satafis.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École de Rome,* 1895, t. XV, p. 41, fig. 3.

graphe est du VIe siècle [5]. » Ajoutons que la *memoria* d'un autel pouvait être transférée dans un autre autel comme nous l'apprend une inscription de Calama (Guelma) :

+ HIC
MEMORIA
PRISTINI
ALTARIS + [6]

La place des reliques dans l'autel, le *loculus* ou « tombeau » était variable. A Henchir el Begueur et à Zaoui le *loculus* est creusé dans la table de l'autel; ailleurs, l'autel repose sur le coffre contenant les reliques (voir col. 708); ailleurs encore, à Chabet Medabouah par exemple, le *loculus* paraît avoir été ménagé dans le pied de l'autel [7]. Il n'est pas rare de trouver une inscription donnant le détail des reliques contenues dans le *loculus*; tantôt cette inscription se lit sur la table même [8], tantôt sur le pied [9], tantôt sur un jambage ou sur une

[1] « On voit des exemples remarquables de *loculi* et de leurs *fenestellæ* dans des supports d'autels, dans E. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, pl. XXVIII sq. (cf. *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 99 sq.; 1878, p. 37 sq.); H. Holtzinger, *Handbuch der altchristlichen Architektur*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 130 sq. Cf. Pulgher, *Relazione di scavi nel duomo di Pola*, dans *Atti della Soc. Istriana di arch.*, 1884, pl. XII. Pour les *fenestellæ* à la place de l'autel et du *loculus* des reliques sous sa base, cf. Nesbitt, *On the churches at Roma earlier than 1150*, dans *Archæologia*, t. XL, p. 157 sq.; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872 sq., pl. 413; Holtzinger, *op. cit.*, p. 122 sq. » De Rossi, *La capsella*, p. 31, note 1. Pour l'Afrique citons Bénian, cf. S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie.* — [2] Cf. la représentation exacte de semblables tabernacles entourés de *transennæ*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 49, et la *fenestella confessionis* du tombeau de la martyre donatiste d'Alamiliaria, Robba, G. Boissier, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1899, p. 276 sq. — [3] Cette pierre a été décrite par Poulle dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1888-89, t. XXV, p. 413; elle est aujourd'hui au musée du Louvre, et mesure en largeur 0m245, en hauteur 0m215, en épaisseur 0m095; en hauteur des baies sous les arcs : 0m105, en largeur 0m06. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18742. — [4] S. Gsell, *Satafis (Perigotville) et Thamalla (Tocqueville)*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 41, fig. 3. — [5] De Rossi, *La capsella*, p. 30. — [6] Reboud, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, t. XXII, p. 48; R. Cagnat, *Inscript. inédites d'Afrique extraites des papiers de Léon Renier*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1887, p. 105; De Rossi, *La capsella*, p. 32. — [7] Sergent, dans le *Rec. de la Soc. de la prov. de Constantine*, 1879-1880, t. XX, p. 79; De Rossi, *La capsella argent. afric.*, p. 30; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 19414; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 189. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10665, 17607. — [9] *Ibid.*, t. VIII, n. 19414.

pierre placée à peu de distance[1]. Une pierre trouvée à Guelma mentionne non seulement les reliques, mais encore la nappe qui recouvrait l'autel :

> + SVB HEC SACRO
> SCO BELAMINE ALTA
> RIS SVNT MEMORIAE
> SCOR MASSAE CANDI
> DAE SCI HESIDORI
> SCOR TRIV PVERORV
> SCI MARTINI SCI ROMANI ✢[2]

XXV. Mosaïques. — L'art de la mosaïque a pris en Afrique un immense développement et un très grand nombre d'échantillons de ses produits nous sont parvenus. « La mosaïque romaine d'Afrique se transforme constamment du Ier siècle de notre ère au VIe, suivant une loi qu'on peut énoncer ainsi : elle va du réalisme au symbolisme, du concret à l'abstrait, du décor vivant au décor géométrique[3]. » Ce qui revient à dire que « les mosaïstes, qui étaient d'abord presque des artistes, sont devenus de plus en plus de simples manœuvres, fort indifférents à l'étude de la nature, et que, sachant de moins en moins dessiner, ils ont été amenés à éviter de plus en plus les représentations de personnages et le décor vivant, pour faire dans leurs œuvres une place toujours grandissante à des motifs ornementaux d'une exécution facile »[4].

L'école des mosaïstes de Sousse eut une période très florissante et beaucoup de ses ouvrages sont aujourd'hui sous nos yeux[5], par exemple la villa de Sorothus[6], le Virgile entre les muses Clio et Melpomène[7]. Mais nous ne pouvons entreprendre ici sur le domaine de l'antiquité profane; les mosaïques chrétiennes d'ailleurs ne font pas défaut. Les fouilles exécutées à Thabraca (aujourd'hui Tabarka) en 1890 ont amené au jour un grand nombre de tombes chrétiennes à couvercles revêtus de mosaïques[8], conservées au musée du Bardo, à Tunis. Les sujets représentés se ramènent à trois types principaux : 1° l'orant entre deux flambeaux allumés; 2° le calice où se désaltèrent paons et colombes; 3° les animaux divers, oiseaux, agneaux, poissons parmi les fleurs accompagnant parfois le défunt représenté dans l'attitude de la prière[9]. Ces mosaïques sont tout à fait médiocres et ne peuvent être datées plus haut que le Ve siècle, cependant l'exactitude avec laquelle les détails du costume sont rendus ne laisse pas d'avoir son intérêt.

Sousse, Thabraca et Oudna ont fourni les plus riches



152. — Tombe en mosaïque de Dardanius.
D'après de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, pl. I, n. 1.

séries de mosaïques[10]. Les mosaïques de Thabraca proviennent de deux cimetières peu éloignés de la basi-

[1] Aïoum Berichl, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18656, cf. *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 234, n. 40; Kherbet Ma el Abiod, cf. Cagnat, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*; 1895, p. 319; Mechta el Bir, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 25; Meslong, cf. S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 454 sq.; Rouffach, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 163-167, 177; 1876, p. 59-63, pl. III, fig. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6700, 19353; S. Gsell, *loc. cit.*, 1899, p. 452 sq.; Sétif, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8630, 8632; De Rossi, *La capsella*, p. 16; Zoui, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17653. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 39. — [3] P. Gauckler, dans l'*Association française pour l'avancement des sciences*, Tunis, 1896, t. I, p. 278, et dans la revue *A travers le monde*, 1896, p. 329-332, fig. — [4] S. Gsell, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 94-95. — [5] Hannezo, dans l'*Assoc. franç. pour l'av. des sciences*, Tunis, 1896, t. II, p. 816; R. de la Blanchère, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1888, pl. VI, et H. de Villefosse, *Mosaïques récemment découvertes en Afrique*, dans le *Bull. des antiq. afric.*, 1887, p. 373 sq. — [6] R. de la Blanchère, dans les *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 16 sq. — [7] P. Gauckler, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, p. 578, et *Mosaïques trouvées par le capitaine Dupont dans les travaux de construction du nouvel arsenal de Sousse*, dans la *Revue archéologique*, 1897, t. II, p. 8-22, pl. IX-XII; *Fondation Eugène Piot : Monuments Piot*, in-4°, Paris, 1897, t. IV : *Le domaine des Laberii à Uthina*, p. 177-219, 233-246, pl. XX. Il faut citer encore la belle mosaïque des cinq esclaves *triclinarii* trouvée à Carthage. S. Reinach, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1889, p. 356 sq., pl. IX. — [8] Ce mode de sarcophages est fréquent en Afrique. Cf., à Carthage : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13418, 13462, 13543, 13743, 13751, 13786, 13813, 14129, 14144, 14168, 14171, 14175, 14184, 14185, 14214, 14222, 14227, 14229, 14235, 14251; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-8°, Paris, 1883, t. IV, p. 68, pl. CCLXXV; à Utique : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14326; Rohault de Fleury, *loc. cit.*; à Sousse : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11149; à Lamta : *ibid.*, n. 11117 sq.; à Hanschir-Beni-Hassen : *ibid.*, n. 11134; à Stax : *ibid.*, n. 11077 sq.; à Thabraca : *ibid.*, n. 17385 sq., *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1890, p. 129, 330; à Constantine : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 620, n. *e*; à Tébessa, *Corp. inscr. lat.*, n. 2009-2013; à Sétif : *Comptes rendus de l'acad. d'Hippone*, t. XXIII, 1888, p. LXIX, n. XXII; *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 358; à Sertei : *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1888, p. 428, 434, pl. XIII; à Orléansville : *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 9709, 9713; à Tenès : *Ibid.*, n. 9963, 9694. — [9] R. de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, in-8°, Paris, 1897, p. 1-18. Pour les mosaïques de la chapelle de Cherchel, près de la porte de Tenès, cf. Waille et Chipiez, dans la *Revue de l'art ancien et moderne*, 1897, t. I, p. 343-346; J. Toutain, *Fouilles et explorations à Tabarka et aux environs*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 193 sq. — [10] R. de la Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue des musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie, Musée Alaoui*, in-8°, Paris, 1879.

lique chrétienne [1], elles sont l'œuvre d'ouvriers de province et, à ce titre, elles présentent un intérêt particulier, « travail courant et ordinaire, sans prétention au grand art, et auquel on tenait assez peu pour ne pas craindre, d'abord de le laisser exposé aux intempéries, ensuite de le cacher, de le salir, de le ruiner [2]. » Le

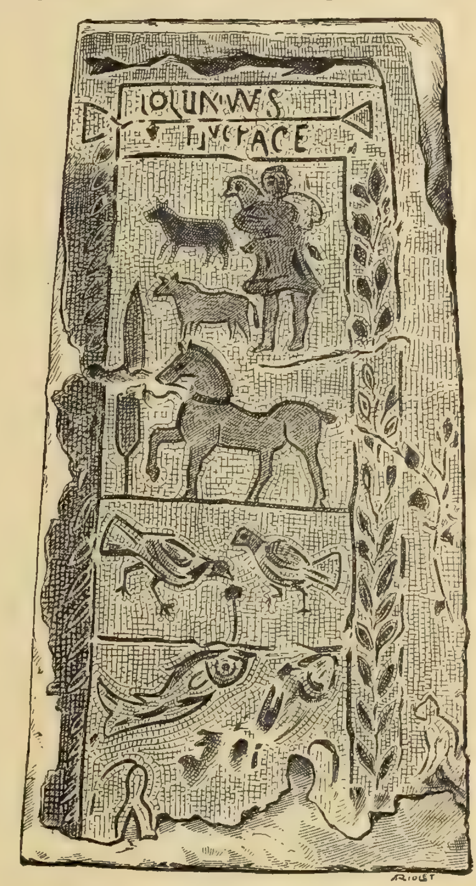


153. — Tombe en mosaïque de Haostina.
D'après de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, pl. I, n. 6.

musée du Bardo à Carthage « possède encore une douzaine d'autres mosaïques extraites de divers cimetières, particulièrement de celui de Taparura (Sfax) [3], de celui de Leptiminus (Lamta) [4], de celui de Thélepte (Fériana) [5]. La série que ces pièces forment avec nos tombes de Thabraca conduit sûrement depuis le premier âge chrétien jusqu'aux derniers temps de la domination byzantine » [6].

La technique sera étudiée ailleurs (voir MOSAÏQUES), nous ne relèverons ici que ce qui a trait aux particularités locales. La facture des différentes pièces accuse une décadence croissante; à Lamta, on avait conservé les solides traditions de dessin de l'école d'Hadrumète [7], traditions qui ne se retrouvent plus, même dans les meilleurs morceaux de Thabraca, ceux du petit enclos voisin de la basilique, lequel offre des tombes entièrement décorées, tandis que ceux du second cimetière sont absolument barbares et ne recouvrent plus qu'une partie de la tombe.

Les mosaïques de l'enclos ont encore le décor vivant, on y voit l'orant debout, entre deux flambeaux allumés et quelques ornements variés : monogramme, couronne, colombes, c'est l'ancienne tradition des tombes mosaïques de Sfax; dans le second cimetière, on ne rencontre plus guère que le décor géométrique et non vivant,



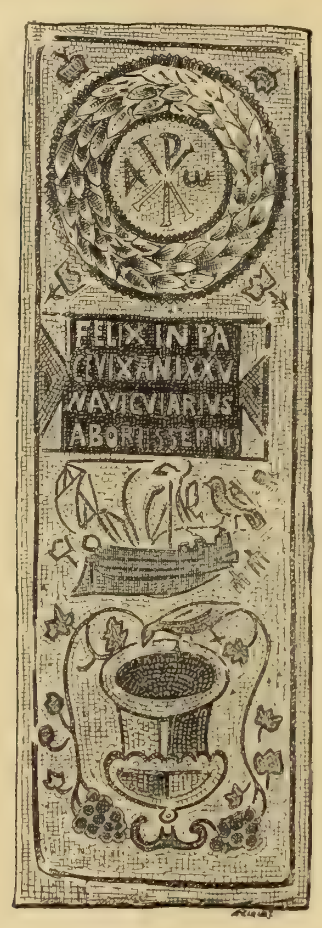
154. — Tombe en mosaïque de Lollianus.
D'après de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, pl. II, n. 12.

l'orant est remplacé par le calice où s'abreuvent des paons, des colombes. Enfin, un groupe assez important emploie exclusivement la flore et la faune combinées avec les symboles chrétiens d'une façon trop malhabile pour être encore agréable. On observe aussi, à mesure que les temps se rapprochent, la disparition des flambeaux. La tombe de Dardanius (fig. 152) et celle de Lollianus (fig. 154) fournissent le type de deux périodes de cette décadence. Si grossière que soit l'exécution, il n'est pas impossible que l'ouvrier ait eu quelque intention iconique, car il est remarquable que toutes les physionomies diffèrent et offrent un caractère très personnel, en outre le sexe et l'âge concordent tou-

[1] R. de la Blanchère, *Tombes en mosaïques de Thabraca*, 1897, p. 3 sq. — [2] *Ibid.*, p. 5. — [3] R. de la Blanchère, *Catalogue du musée Alaoui*, n. 29-32. — [4] *Ibid.*, n. 33-38. — [5] *Ibid.*, n. 28. — [6] R. de la Blanchère, *Tombes en mosaïques de Thabraca*, p. 5. — [7] R. de la Blanchère, *Collection du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 31-32.

jours parfaitement entre l'épitaphe et la représentation.

Un point important à signaler pour le symbolisme, « c'est l'équivalence voulue du grand cratère ou calice et de l'orant. Ils ne se trouvent jamais ensemble; ils occupent la même place, au-dessous de l'épitaphe et du chrisme; les colombes se posent sur les épaules de l'un comme sur les bords de l'autre. C'est donc bien le fidèle qui, ici, comme dans beaucoup d'autres exemples, représente le *vas Christi*[1]. »



155. — Tombeau en mosaïque de Félix.
D'après de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, pl. II, n. 11.

Il est presque impossible de rien dire de certain sur l'âge de ces mosaïques; divers indices un peu vagues indiquent le IV[e] et le V[e] siècle. La tombe de Dardanius (fig. 152) serait parmi les plus anciennes[2]; celle de Castula, religieuse de l'un des deux monastères de Thabraca[3], est un très précieux spécimen de la persistance du plus ancien symbolisme, le navire et l'agneau[4]. La formule de l'épitaphe nous paraît avoir une importance liturgique assez considérable et il est permis d'espérer que des fouilles entreprises au pied de la colline du Bordj, où cette tombe a été relevée, fourniraient quelques indications sur le monastère que gouvernait sainte Maxime vers le milieu du V[e] siècle et qui était peu éloigné du monastère des hommes (fig. 157).

L'épitaphe de Pélagius n'est pas moins ancienne et



156. — Tombe en mosaïque de Cresconia.
D'après le *Bulletin des antiquités africaines*, 1887, pl. VI.

nous offre la representation d'un évêque (?) priant debout dans la chaire épiscopale[5].

La paléographie des inscriptions mosaïques est d'un faible secours pour déterminer l'antiquité du travail, car les lettres anguleuses du style classique sont plus faciles à reproduire avec les cubes que ne le seraient les formes

[1] R. de la Blanchère, *Tombes en mosaïque de Thabraca*, p. 7. Dans les *Collections du musée Alaouï* on trouvera, pl. VII, p. 118, une vue intéressante de la tombe de Dardanius pendant les fouilles. — [2] Le P. Delattre rapporte au V[e] siècle la tombe de Cresconia, *Bull. des antiq. africaines*, 1885, pl. III, p. 8 sq.; cf. aussi pl. IV; Héron de Villefosse, dans la *Revue de l'Afrique française*, fasc. 32 (1887), pl. VI, 1; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17387, 17390. — [3] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. X, *P. L.*, t. LVIII, col. 194. — [4] *Bull. épigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 202; *Bull. des antiq. africaines*, t. VII, 1884, p. 128 sq. et pl. VII; Thedenat, d'après Rebora, dans le *Bull. de la Société des antiquaires de France*, 1883, t. XLIV, p. 243; Héron de Villefosse, dans la *Revue de l'Afrique française*, fasc. 32, 1887, pl. VIII; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17386. — [5] Victor de Vite, *Hist. pers. Vandal.*, l. I, c, X, *P. L.*, t. LVIII, col. 195. A Tebessa le monastère des femmes et celui des hommes étaient également très rapprochés. — [6] *Bull. épigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 202; *Bull. des antiq. africaines*, 1884, t. VII, pl. VI, p. 128; Thédenat, d'après Rebora, *loc. cit.*, 1883, t. XLIV, p. 242; Biar, dans le *Bull. de l'acad. d'Hippone*, t. XIX, p. XXXVI; Héron de Villefosse, *loc. cit.*, pl. VII; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17389.

tordues de l'onciale et des écritures de décadence. La langue et l'orthographe n'en disent pas beaucoup plus, nous retrouverons toutes les confusions ordinaires aux lapicides illettrés. Les formules n'apprennent rien non plus de positif. Le chrisme pourrait fournir une indica-



157. — Tombe en mosaïque de Castula.
D'après la *Revue de l'Afrique française*, 1887, pl. VIII.

tion précise, mais outre qu'il a disparu dans les tombes du second cimetière, celles de l'enclos sur lesquelles nous le relevons ne sont certainement pas contemporaines des débuts de ce monogramme. Voir AΩ, col. 12, et MONOGRAMME. Les vêtements sont ceux en usage dans l'empire du IVe au VIe siècle, nous les décrirons ailleurs. Voir VÊTEMENTS.

Nous savons que les chrétiens, par un sentiment de respect, s'abstenaient ordinairement de représenter Dieu sur le sol des édifices, mais ils multipliaient son image sur les parois et sur la conque de l'abside. En Afrique, ces vastes compositions murales nous sont signalées par les auteurs, mais il ne nous en est parvenu que des débris méconnaissables, principalement dans la basilique de Tébessa dont, au contraire, le pavage a été retrouvé presque intact[1]. Ces ouvrages, dans lesquels on voit se modifier l'ancienne technique par l'adoption des incrustations à base d'émail mélangées aux cubes de marbre, sont souvent dignes d'intérêt. On trouve à Orléansville la plus ancienne inscription chrétienne en mosaïque à date certaine et elle nous fournit l'époque de la construction de la basilique de cette ville, qui est l'année 324 (année 280 de l'ère provinciale[2]). Voir col. 702.

Un grand nombre d'églises sont pavées de mosaïques, c'est particulièrement à l'abside qu'on prodiguait cette décoration, il n'est pas rare de trouver la nef principale et même toute la surface du sol recouverte de mosaïque. Nous pouvons citer Aïn Zirara, Bénian, Cherchel, Constantine, Djemila, Henchir-Guesseria, Kherbet Guidra, Kherba, Matifou, Morsott, Orléansville, Sériana, Sétif, Sidi Ferruch, Sidi Mabrouk, Taksebt, Tébessa, Ténès, Tigzirt, Timgad, Tipasa. Parfois ces mosaïques nous fournissent d'intéressantes particularités sur les usages des communautés. A Djemila, la mosaïque contenait dans cinq médaillons les noms des donateurs qui se cotisèrent pour fournir cette décoration[3] : de même dans d'autres localités, à Henchir-Guesseria[4], à Kherbet Guidra[5], à Sériana[6], à Sétif[7], à Tigzirt[8], et dans la synagogue de Naron[9]. « Tantôt les donateurs s'entendaient pour faire achever l'ouvrage en une fois[10]; tantôt le travail était exécuté au fur et à mesure que les donations permettaient de l'entreprendre, et les divers panneaux qui venaient s'ajouter les uns aux autres se raccordaient tant bien que mal[11]. » Dans quelques absides la mosaïque tapissait les parois verticales, par exemple à Tigzirt et à Tébessa.

Toutes ces mosaïques offrent des motifs ornementaux longtemps et généralement employés en Afrique[12]. Par exemple les étoiles formées par la combinaison de deux carrés tressés se rencontrent à Orléansville (vers 324)[13] et à Tigzirt (début ou milieu du VIe siècle)[14], les tresses dans des carrés, les bandes de triangles à Tipasa, dans la basilique d'Alexandre (fin du IVe ou commencement du Ve siècle)[15]; les carrés à peltes, les croix nattées à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salsa (Ve siècle)[16], les guirlandes-cadres de Tipasa, de Tigzirt et de Constantine[17].

Nous ne nous arrêterons pas aux mosaïques de la grande basilique de Tigzirt dont il ne reste plus un ensemble, mais seulement quelques détails : trois navi-

[1] Voyez *Rec. de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, 1868, t. XII, pl. I, II, III, IV. — [2] *Moniteur algérien*, 4 octobre 1843; A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 429; t. XII, p. 144; Prévost, dans la *Revue archéol.*, 1847, p. 664, pl. 78; Pontier, *Souvenirs de l'Algérie*, in-8°, Orléansville, 1850, p. 69; Léon Rénier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 3700; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9708. « L'identification d'Orléansville ou El-Asnam avec le *Castellum Tingitii* est devenue absolument certaine, » A.-L. Delattre, *Communication* dans le *Bull. des antiq. africaines*, 1888, t. VI, p. 241. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8344-8348. Cf. au sujet des fonctions exercées par ces personnages, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 31-36; Pallu de Lessert, dans le *Bull. des antiq. afric.*, 1884, t. II, p. 333 sq.; S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 196. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2335. — [5] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 207. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 255. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 256; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8629. — [8] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 300. — [9] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4168. — [10] A Djemila. Peut-être à Henchir Zerdan : *omnes absida straverunt*, mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une mosaïque. — [11] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 156. Cf. E. Muntz, *Études iconographiques et archéologiques*, in-12, Paris, 1888, p. 7 sq. — [12] Héron de Villefosse, *Mosaïques récemment découvertes en Afrique*, dans le *Bull. des antiq. afric.*, 1887, fasc. 32, p. 399, et *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1884, p. 304 sq. — [13] Ibos, *Notice sur la mosaïque d'Orléansville*, in-8°, Alger, 1895, planche. — [14] P. Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 64 et pl. I. — [15] Mosaïque inédite. — [16] S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, pl. V, p. 22; A. Ravoisié, *Exploration scient. de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1846, t. II, pl. 34. — [17] P. Gavault, dans la *Revue africaine*, t. XXVII, p. 400 et pl.; Saint-Gérand, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 466-484; *Annuaire de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1862, t. XI, pl.

res[1], quelques animaux, des inscriptions malheureusement fort endommagées.

Une très curieuse mosaïque de l'hypogée de Præcilius (v[e] siècle) représente, au fond d'une piscine circulaire, un vivier où se jouent des poissons de toute espèce : anguille, brochet, pageot, bonite, langouste, crevette. L'observation est excellente, sauf pour la langouste. Cette mosaïque est en partie détruite, elle mesure 0m48 de diamètre. Il est impossible d'y voir une allusion au symbole du poisson parmi les chrétiens[2].

En 1880, on découvrit sous l'emplacement de l'autel de la basilique de Tébessa une mosaïque désignée communément sous le nom de *Pierre sacrée de Tébessa*. C'est une dalle en pierre de 0m50 de côté, dont une des faces porte une mosaïque admirablement conservée représentant une abside vue de face avec dôme percé d'une ouverture circulaire à sa partie supérieure, « ce dôme est côtelé et chacune des arêtes aboutit à l'intersection d'une série de dentelures faisant le tour de l'abside. Deux colonnes se dressent de chaque côté de ce sanctuaire et cinq marches, figurées par des lignes de cubes de couleurs dégradées, permettent d'y accéder. Au milieu du dessin et se détachant sur le fond sombre de l'abside, brille le monogramme du Christ en émaux dorés, accosté de l'*alpha* et de l'*oméga*. Au-dessus de la lettre ρ est enchâssée une belle gemme bleue; enfin, aux deux coins supérieurs, sont placées deux croix latines blanches sur fond rouge[3]. »

Parmi tant d'autres, signalons encore une mosaïque à Furni (Henchir Msaâdin), dans un mausolée, représentant Daniel parmi les lions[4]; même représentation dans un caveau funéraire chrétien à Bordj-el-Youdi (Tunisie), où le prophète est entouré de quatre lions[5]. Ce caveau contenait sur chaque face du pentagone deux *arcosolia* placés symétriquement dans des niches arquées. Ces tombes étaient toutes, sauf une, recouvertes de mosaïques à la façon des tombes de Tabarka et de Carthage.

La superficie couverte par les pavements en mosaïque était parfois considérable: dans la mosaïque de Rusguniæ cette superficie est de 700 mètres carrés[6].

C'est parmi les mosaïques que nous classerons les scènes représentées sur les parois elliptiques de la cassette d'argent d'Aïn Zirara dont voici la description : Le *signum Christi* est planté sur le rocher d'où s'écoulent quatre sources auxquelles un cerf et une biche viennent se désaltérer. Deux palmiers symbolisant la Palestine et la Terre promise encadrent la scène. Sur la paroi opposée les extrémités du sujet sont remplies par deux édifices d'où sortent des brebis qui convergent vers l'Agneau de Dieu, lequel se tient au milieu, debout, et derrière lui se dresse la croix latine[7]. Les deux édifices représentent Jérusalem et Bethléhem[8]. « Si nous recomposons l'une sous l'autre les deux faces des parois elliptiques de la cassette, écrit De Rossi, et si nous complétons les scènes, réduites par suite du manque d'espace, nous aurons dans son entier la disposition et la représentation d'une mosaïque absidale, composition dont aucun autre exemple et aucune trace n'avaient apparu jusqu'à présent en Afrique[9]. »

XXVI. Fresques et peintures. — Les bouleversements nombreux que les guerres et les invasions ont infligés à l'Afrique expliquent la pauvreté de cette classe de documents. Ce n'est qu'en 1895 que l'on découvrit une fresque chrétienne, dans le style des catacombes, sur les parois d'une chapelle souterraine sur le flanc sud-est de la colline de Saint-Louis, à Carthage. Sous l'arcade du fond de la salle rectangulaire « on voit l'image d'un saint dont la tête est nimbée. Ce personnage paraît être un évêque. Il est vêtu d'une tunique blanche ornée du *clavus* de couleur brune et de *calliculæ*. Il porte de plus un manteau brun. La main droite semble bénir. A sa droite (à gauche du visiteur) il y a trace de trois autres personnages. Le plus rapproché du saint était à peu près de même grandeur. Les mains paraissent jointes. Le bras gauche qui se voit dans cette fresque est orné de bracelets. Les deux dernières figures sont beaucoup plus petites. L'une paraît représenter un fidèle qui porte de la main droite un objet double comme les lames de ciseaux; l'autre semble être un ange. Heureusement que la partie la moins détériorée de cette fresque est celle qu'occupe le personnage principal. Les traits du visage ont conservé une expression énergique... Cette peinture murale paraît romaine et non byzantine. Le personnage qui nous apparaît ainsi dans cette chapelle souterraine, voisine du palais proconsulaire et des prisons de Carthage, représente peut-être saint Cyprien. Mais on ne peut faire que des conjectures à ce sujet »[10].

Faut-il rapprocher cette scène du récit de la vision que le même saint Cyprien fit à Pontius? Nous ne pouvons l'affirmer, quelques traits cependant paraissent s'accorder assez si l'on tient compte de la licence ordinaire aux artistes chrétiens primitifs dans l'interprétation des textes[11]. Les trois personnages groupés pourraient être le juge avec ses assesseurs[12], les ciseaux tenus par un fidèle de petite taille pourraient rappeler le geste de l'ange à saint Cyprien signifiant que le fil de sa vie était coupé, peut-être enfin la petite taille du fidèle serait-elle une allusion aux enfants prophètes dont parle l'évêque de Carthage. Voici le récit de Pontius le diacre: « Le premier jour que nous passâmes à Curube (car la tendresse de sa charité avait daigné me choisir, entre ceux qui composaient sa maison, pour partager volontairement avec lui son exil; et plût à Dieu que j'eusse pu

[1] P. Gavault, *loc. cit.*, p. 41-57, pl. I, II; p. 50, fig. 12; p. 56, fig. 13; il subsiste aussi un fragment d'une représentation du sacrifice d'Abraham, p. 45, fig. 11. La dégradation de la mosaïque est due, en grande partie, à la mauvaise fabrication du béton. — [2] Cherbonneau, dans l'*Annuaire de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1863, t. VII, p. 262 et pl. XIII. Pour ce qui a trait à l'hypogée de Præcilius, voir l'*Annuaire* de 1856, et Léon Rénier, dans le *Journal de l'instruction publique*, t. XXIV, n. 52, 30 juin 1855. Dans la mosaïque d'Hadjeb-el-Aïoun, on voit poissons et colombes. Cf. E. Le Blant, *Sur quelques carreaux en terre cuite*, dans la *Rev. arch.*, 1893, III[e] série, t. XXII, p. 279, fig. 6. Mosaïque avec poissons à Rusguniæ, H. Chardon, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, pl. V. Même sujet dans la basilique de Sertei, S. Gsell, *Note sur la basilique de Sertei* (*Maurétanie Sétifienne*), dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 345-360. Vivier poissonneux à Tipasa, dans la basilique d'Alexandre, J.-B. Saint-Gérand, *Une basilique funéraire à Tipasa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 470 et pl. XXXIII. Cf. P. Gavault, dans la *Revue africaine*, sept.-oct. 1883. — [3] Ch. Duprat, *Monographie de la basilique de Tébessa*, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1897, t. XXX, p. 41. — [4] Héron de Villefosse, dans les *Mém. de la Société des antiq. de France*, séances des 30 mars, 6 avril, 27 avril 1898; R. Cagnat, dans le *Bulletin critique*, 1898, p. 358, 359, 378. — [5] P. Gauckler, *Note sur la découverte d'un caveau funér. chrét.*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1898, p. 335 sq. Cf. *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1894, p. 69 sq. et pl. — [6] H. Chardon, *Fouilles de Rusguniæ*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 140. Cf. Héron de Villefosse et de Vogüé, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1890, p. 178. — [7] Les brebis sont au nombre de quatre de chaque côté, mais la convexité de la cassette ne permet pas de représenter celles qui ne font que sortir de l'édicule. — [8] Il faut noter la ressemblance de ces édicules avec le lampadaire de bronze en forme de basilique ajouré. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 15, 16; A. Darcel et A. Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné précédé d'un essai sur les arts industriels du I[er] au XVI[e] siècle*, in-fol., Paris, 1877, n. 37, p. 48, pl. IV. — [9] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 22. — [10] A. Delattre, Lettre du 29 avril 1895 à Enrico Stevenson, *Ipogeo con affreschi sacri scoperto a Cartagine (Africa)*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, p. 116 sq.; A. Delattre, *L'antique chapelle souterraine de la colline de Saint-Louis*, in-8° Paris, 1896. — [11] Voir Abraham (Sacrifice d'), col. 112. — [12] Cf. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 280.

partager son martyre!): « Je n'étais pas encore tout à fait « endormi, me dit-il, lorsque m'apparut un jeune homme « de taille extraordinaire; il me conduisit au prétoire et « me présenta au proconsul, qui était assis sur son tribu- « nal. Celui-ci m'eut à peine vu qu'il se mit aussitôt à « tracer sur une tablette une sentence que je ne pouvais « connaître; car il ne m'avait pas fait subir l'interrogatoire « accoutumé. Mais le jeune homme qui se tenait debout « derrière lui, par une indiscrète curiosité, lut tout ce qui « avait été écrit: et parce que de la place où il était il ne « pouvait me parler, il m'en expliqua le contenu par signes. « En effet, étendant la main et figurant la lame d'un glaive, « il imita le coup ordinaire du bourreau sur sa victime. « Ainsi il m'indiquait, comme s'il me l'eût dit, ce qu'il « voulait me faire entendre. Je compris que la sentence « de mon martyre allait s'exécuter [1]. »

M. Héron de Villefosse préfère y voir une représentation du Christ avec deux saints [2] et E. Stevenson souscrit à ce jugement [3]. Les autres personnages seraient des anges ou des fidèles en adoration, peut-être les donateurs de la fresque [4]. La personne richement vêtue et munie d'une couronne est sans aucun doute l'image d'un saint. Le P. Delattre voit dans les saints représentés sur cette fresque trois martyrs de Carthage, l'évêque saint Cyprien et les saintes femmes Perpétue et Félicité, et dans le lieu lui-même, non un caveau funéraire, puisqu'il se trouve à l'intérieur de la ville [5], mais un ancien cachot où furent enfermés des martyrs. Cette opinion est d'autant plus probable que la chapelle a été jadis un lieu fréquenté par les fidèles qui ont criblé les murailles du corridor de graffites et de monogrammes. Ces monogrammes sont de la forme la plus ancienne, voisine assurément des temps qui suivirent la paix de l'Église. Nous savons, il est vrai, que les prisons de Carthage n'étaient pas situées sur le lieu où fut établie cette chapelle, mais la passion des saintes Perpétue et Félicité nous apprend par ailleurs que les inculpées furent aussitôt après leur arrestation mises en surveillance soit dans leur propre maison, soit dans celle d'un magistrat, jusqu'à leur transfert dans les prisons. Il se peut que la chapelle souterraine de la colline Saint-Louis fût élevée sur l'emplacement d'un de ces lieux de demi-détention que les anciens appelaient *custodia libera* ou *privata* [6].

A Périgotville, l'ancienne Satafis, on a constaté l'existence de fresques sur les parois d'une église en ruines, ces fresques « tombèrent aussitôt au contact de l'air. Elles représentaient de larges feuilles de vigne rouges et brunes sur fond noir et blanc » [8]. A droite de l'entrée on voit quelques traces, à peine distinctes, de peintures anciennes. On a trouvé en outre des traces de peintures dans un hypogée creusé dans le roc au bord de la mer, à Tipasa, malheureusement leur état de détérioration ne permet pas d'en tirer profit [9]. Saint Augustin parle incidemment dans quelques passages de ses écrits de peintures qui existaient de son temps; il signale une peinture, sans doute murale, représentant la mort de saint Étienne, mais on ignore dans quelle chapelle ou basilique elle se voyait, car rien ne prouve que le sermon ait été prononcé dans la chapelle de Saint-Étienne, à Hippone [10]. Il mentionne encore une peinture représentant le Christ et ses apôtres [11] et le sacrifice d'Abraham *tot locis pictum* [12], ailleurs il se plaint des excès auxquels se portait le culte de quelques chrétiens à l'égard des images peintes.

XXVII. Terres cuites. — Une série de carreaux historiés en terre cuite trouvée en Tunisie a rappelé l'attention sur ces productions grossières qui paraissent enfouies en grand nombre dans le sol de l'Afrique romaine [13]. La spécialité de cette industrie ne doit pas être bornée à cette province, car des pièces analogues sont sorties du sol dans le Bas-Poitou et dans le pays de Retz, à Vertou, Rezé et Luçon [14]; mais le contingent nouveau et considérable fourni par la Tunisie a périmé les conclusions fondées sur quelques rares exemplaires des musées de Nantes et de Saint-Germain [15].

Les types découverts ont été classés provisoirement par R. de la Blanchère : 1° rosaces; 2° rosaces à légende; 3° animaux; 4° hommes; 5° sujets bibliques; 6° sujets profanes. Entre tous les spécimens, plusieurs nous intéressent particulièrement : ce sont : 1° un carreau portant une rosace inscrite dans un médaillon perlé de chaque côté duquel s'élèvent des colonnes torses; en haut et en bas on lit cette inscription (fig. 158):

✠ SCT MARIA
AJNBAnOS ✠

La paléographie de l'inscription ne semble pas permettre de la faire remonter au delà du VIe siècle. Au moment de la découverte, plusieurs carreaux adhéraient encore aux murs de la basilique qu'ils décoraient. Les carreaux représentant des animaux paraissent inspirés par la symbolique chrétienne. On trouve fréquemment le lion (*leo de tribu Juda* [16]) dans des attitudes variées, le cerf passant (*sicut cervus desiderat ad fontes aquarum* [17]), les paons [18].

Parmi les sujets bibliques nous trouvons : 1° Adam et Ève séparés par l'arbre sur lequel s'enroule le serpent; les personnages sont nimbés. — 2° Le sacrifice d'Abraham. Le patriarche est vêtu d'une longue robe, son fils est nu et déjà agenouillé devant lui, la main de l'ange

[1] Pontius, *Vita et Passio Cypriani*, 12, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 211. — [2] Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1895, p. 159-160. — [3] E. Stevenson, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1896, p. 94-97. — [4] Il est intéressant de comparer cette fresque avec une de celles qui ont été découvertes dans la maison des saints Jean et Paul, au Cœlius. P. Germano di San Stanislao, *La casa celimontana dei SS. Giovanni e Paolo*, in-8°, Roma, 1894, p. 320 sq., cf. p. 252; A. Dufourcq, *Etude sur les* Gesta martyrum *romains*, in-8°, Paris, 1900, pl. II, p. 151. — [5] Voir Ad sanctos, col. 499. — [6] Cf. *Digest.*, l. XLVIII, tit. VIII, 1, 12, 14; Fl. Josèphe, *Ant. jud.*, l. XVIII, c. VI; *Passio S. Montani*, 3, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 233; *Acta S. Felicis Tubiacensis*, 3, *ibid.*, p. 377; Rambaud, *Le droit criminel dans les Actes des Martyrs*, in-8°, Lyon, 1885, p. 30; Pio Franchi di Cavalieri, *La passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, dans *Romische Quartalschrift*, Roma, 1896, p. 15, 16. — [7] Vincent, dans la *Revue africaine*, 1877, t. XXI, p. 320 sq.; Poulle, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1876-1877, t. XVIII, p. 574-575; S. Gsell, *Satafis (Périgotville) et Thamalla (Tocqueville)*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 38-41, fig. 1; le même, *Monuments antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 248. — [8] P. Gavault, dans la *Revue africaine*, 1883, t. XXVII, p. 321 sq. — [9] S. Augustin, *Serm.*, CCCXVI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1434. — [10] S. Augustin, *De consensu evangelistarum*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1049. — [11] S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. LXXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 446. — [12] S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, l. I, c. XXXIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1342. — [13] P. de Witte, dans la *Revue archéol.*, 1845, p. 27; Leemans, dans *Nederlandsche Staatscourant*, 11 févr. 1845; R. de la Blanchère, *Carreaux de terre cuite à figures découverts en Afrique*, dans la *Revue archéol.*, 1888, t. XI, p. 302 sq.; E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1893, t. XXI, p. 219 sq., et *Revue archéol.*, 1893, t. II, p. 273 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 54; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1894, p. 292; Hannezo, dans le *Bull. du Comité*, 1894, p. 308. — [14] B. Fillon, *L'art de terre chez les Poitevins, suivi d'une étude sur l'ancienneté de la fabrication du verre en Poitou*, in-4°, Niort, 1864, p. 41, grav.; Salomon Reinach, *Catalogue du musée de Saint-Germain-en-Laye*, in-12, Paris, p. 94. — [15] Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Société des antiq. de France*, 1884, p. 170-173 et fig.; De Rossi, *Bull. di arch. cristiana*, 1884-1885, p. 53-54, pl. III; Sal. Reinach, dans le *Bull. archéol. du Comité des travaux historiques*, 1884-1885, p. 327, pl. VIII; Audollent, *Mission épigr. en Algérie*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 528. — [16] R. de la Blanchère, *loc. cit.*, n. 14-19. — [17] *Ibid.*, n. 22-29. — [18] *Ibid.*, n. 31.

va saisir le bras levé et le bélier attend[1]. Au-dessus, dans la bordure, on lit ces caractères à rebours:

ƆASIT ƎMAЯBA +

Abra(ha)m et Isa(a)c

circonstance qui donnerait à penser que nous avons ici un moule au lieu d'une empreinte (fig. 159). — 3° Un autre carreau, brisé, représente le même sujet, traité sans différence notable. — 4° Jonas rejeté par le monstre marin, qui est représenté sous la forme d'un quadrupède à la robe mouchetée et pourvu de longues oreilles[3]. — 5° Le Christ entre deux apôtres nimbés multipliant les pains et les poissons. — 6° Saint Pierre nimbé recevant une clef des mains du Christ. — 7° La Samaritaine devant le Christ nimbé, portant une longue croix, tandis que la femme tient de la main droite la corde à laquelle est attaché le vase qu'elle tire du puits. — 8° Enfin un



158. — Carreau historié en terre cuite.
D'après la *Revue archéologique*, 1888, p. 307, fig. 13.

fragment sur lequel on voit un cheval à côté duquel se trouve un personnage nu, les bras réunis au-dessus de la tête, un personnage vêtu semble offrir un récipient contenant de la nourriture à l'animal, tandis qu'un troisième individu agenouillé se livre à quelque travail sous le ventre de l'animal. Le sujet représente Pégase soigné par les nymphes[4].

Ajoutons à ces représentations celles de carreaux conservés dans les musées d'Europe: 1° à La Haye: l'histoire de Suzanne et le chrisme; 2° dans le pays de Retz: Adam et Ève au pied de l'arbre et quelques autres sujets non bibliques.

Au revers des carreaux on voit des faisceaux de stries qui ne laissent aucun doute sur l'origine chrétienne de ces monuments[5] (fig. 160).

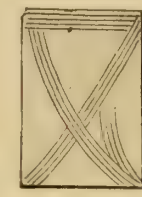
Une autre pièce fut trouvée en 1862, à Mouzaïaville, l'ancienne *Tanaramusa:* c'est un carreau de terre cuite d'une extrême finesse mesurant 0m45 de long sur 0m37 de large, y compris les rebords. Sur chacun de ces rebords se voient des groupes de trois figures en relief parfaitement conservées et identiques. Au milieu du rebord supérieur se trouve un enfant qui tient à la main un emblème ayant la forme d'Y. Au milieu du carreau on voit deux guerriers la lance à la main, prêts à sauter ne

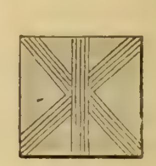


159. — Carreau historié en terre cuite.
D'après la *Revue archéologique*, 1888, pl. XI-XII.

selle, une urne les sépare au-dessous de laquelle on lit: ORATIONIBVS SANTORVM PE RDVCET DOMINVS[6].

Il n'est pas douteux que ces produits soient de fabrication africaine. La fragilité de la matière ne permet







160. — Revers de carreaux.
D'après la *Revue archéologique*, 1888, p. 319.

guère l'exportation ni même un transport à trop longue distance, mais nous ignorons le nom de l'officine d'où sont sortis ces objets. Peut-être les explorations nous l'apprendront-elles dans la suite, comme elles nous ont fait connaître l'officine de Oudna, dont le matériel a été retrouvé lors des fouilles exécutées dans les thermes des *Laberii*. Cette officine avait été installée en ce lieu au Ve ou au VIe siècle, on a recueilli des cachets, des formes, des moules et un grand nombre de fragments de poteries déjà estampillés de la croix, du monogramme, de la palme, de la rose, du calice, ou bien de la colombe, du lièvre, de l'agneau[7].

[1] S. Reinach, *Notice sur deux briques estampées provenant de Kasrin*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1885, p. 327 et pl. VIII; Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1884, p. 170. — [2] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 220. — [3] De la Blanchère, *loc. cit.*, n. 35. — [4] E. Le Blant, *Sur quelques carreaux de terre cuite nouvellement découverts en Tunisie*, dans la *Revue archéol.*, 1893, IIIe série, t. XXII, p. 273; Clermont-Ganneau, *Lettre sur un carreau de terre cuite découvert en Tunisie*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1888, p. 368-370. — [5] Voy. le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1890, p. 179, fig. 9 et 10. Même marque à Tipasa, cf. Saint-Gérand, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 469, fig. 2; à Rusguniæ, *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 136. — [6] *L'observateur* de Blidah, cf. A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, 1862, t. VI, p. 643; *Revue des études grecques*, 1900, t. XIII, p. 226. — [7] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 101-102; 1899, t. XIX, p. 61-62; A.-L. Delattre, *La Croix*, dans *Atti del IIe congresso internazionale d'archeologia cristiana tenuto in Roma nell' aprile 1900*, in-4°, Roma, 1902, p. 186.

La plupart des carreaux en terre cuite trouvés en Afrique appartiennent, pour le style et la facture, à l'époque et à la technique de ceux que nous avons décrits, provenant des basiliques de Kasrine et de Bou-Ficha [1]. Ceux que l'on a retrouvés dans la basilique d'Hadjeb-el-Aïoun (Tunisie) ajoutent quelques types à ceux que nous connaissions déjà : 1° Adam et Ève, dans le Paradis, des deux côtés de l'arbre sur lequel est enroulé le serpent [2]; 2° saint Pierre recevant une clef des mains du Christ [3]; 3° la multiplication des pains et des poissons par le Christ entouré de deux apôtres nimbés comme lui [4]; 4° le sacrifice d'Abraham; ou + ABRAM + YSAC [5]; 5° la Samaritaine écoutant le Christ qui porte une longue croix [6], 6° Daniel parmi les lions; on lit ΔANIEƖ et sur un autre; fragment SCS (*sanctus*).

Tous ces types reproduisent les deux montants servant de cadre des carreaux de Kasrin. Citons encore des carreaux estampés, représentant Abraham, et d'autres sujets bibliques, trouvés au Kef [7]; enfin un plat en terre rouge, de fabrication chrétienne, trouvé à Tipasa, montrant deux personnages estampés portant une croix [8].

XXVIII. Plâtres ouvragés. — Dans l'une des basiliques de Morsott (fig. 161), ancienne *Vazampus*, on a



161. — Abside de la basilique de Morsott.
D'après Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, t. II, p. 232.

trouvé dans l'abside aux points marqués C, C, C, dans le dessin ci-dessus, trois magnifiques consoles qui devaient être fixées deux à deux dans les parois de l'hémicycle. Leur destination est inconnue, ces consoles sont en pierre dure, « d'un fini remarquable et artistement fouillées [9], » elles ont une décoration de feuilles d'acanthe et présentaient, lorsqu'elles étaient en place, hors du mur de l'abside, une saillie d'au moins 80 centimètres et une largeur de 50 centimètres, elles étaient munies d'une queue qui permettait de les emboîter. Les parois de l'abside étaient en outre ornées d'une luxuriante décoration en plâtres appliqués sur brique d'un travail soigné. « Ils représentent des bandeaux de torsades en forme de gourmettes, de branches de lierre, de cœurs entourés de flamme, de trèfles découpés, de rosaces avec rayons rectilignes ou en double courbure, de cœurs nus, c'est-à-dire en forme de pique de nos cartes à jouer, de losanges, de cercles évidés et dans la circonférence desquels quatre dents de loups figurent entre leurs vides une croix grecque, etc., etc. Toute cette décoration était fixée et courait dans tous les sens sur les parois et le dôme de l'abside. Elle ne paraît pas avoir été peinte [10]. »

Une deuxième basilique parallèle à la première et située à 60 mètres de distance présente les mêmes particularités d'ornementation, mais avec plus de richesse encore [11]; une particularité digne d'être notée, c'est la présence d'inscriptions moulées parmi ces ornements divers, cœurs, feuilles de lierre qui se retrouvent ici; sans doute on écrivait ainsi des sentences, des devises destinées à l'édification des fidèles.

XXIX. Bas-relief. — Parmi les antiquités chrétiennes de l'Afrique, la sculpture en bas-relief est représentée par un débris du plus haut intérêt qui nous montre la Vierge assise tenant l'enfant Jésus sur ses genoux. La mutilation de la sculpture laisse distinguer néanmoins l'aile et les pieds d'un ange debout devant la Vierge, tandis que derrière elle un simple vestige d'une main ouverte témoigne de la présence d'un autre personnage debout. M. Héron de Villefosse [12] a vu dans ce fragment une représentation de l'Adoration des Mages et son interprétation a été acceptée et fortifiée par De Rossi [13] (fig. 162).

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet (voir Mages [Adoration des], aussi ne relèverons-nous ici que ce qui a trait à la technique du bas-relief. La disposition du groupe principal se retrouve fréquemment sur les sarcophages du IVe et du Ve siècle. « Le style du fragment de Carthage, autant qu'on peut en juger, écrit De Rossi, nous paraît appartenir à la première période de la sculpture des sarcophages chrétiens du IVe siècle; et certainement ce n'est pas celui des sarcophages de Ravenne et du pays vénitien au temps de l'exarchat byzantin et de l'office du marbrier Daniel et de son école. Quand nous aurons une bonne série de dessins des sarcophages de l'Afrique et de leurs fragments, nous pourrons mieux juger du développement et des phases de cet art dans l'Afrique chrétienne. Ce que nous en connaissons jusqu'ici nous apprend que, sauf les particularités locales des formes des cuves sépulcrales et la spécialité de quelques types, qu'il est inutile d'indiquer, le choix des sujets bibliques, la manière de les représenter, ainsi que le style de la sculpture ne varient pas beaucoup de l'Afrique à l'Italie et à Rome. C'est pourquoi il est certain que le fragment dont nous parlons appartient à la période que j'appellerai romaine ou latine des cuves sépulcrales ornées de reliefs, et non pas à la période italo-byzantine ou de Ravenne. »

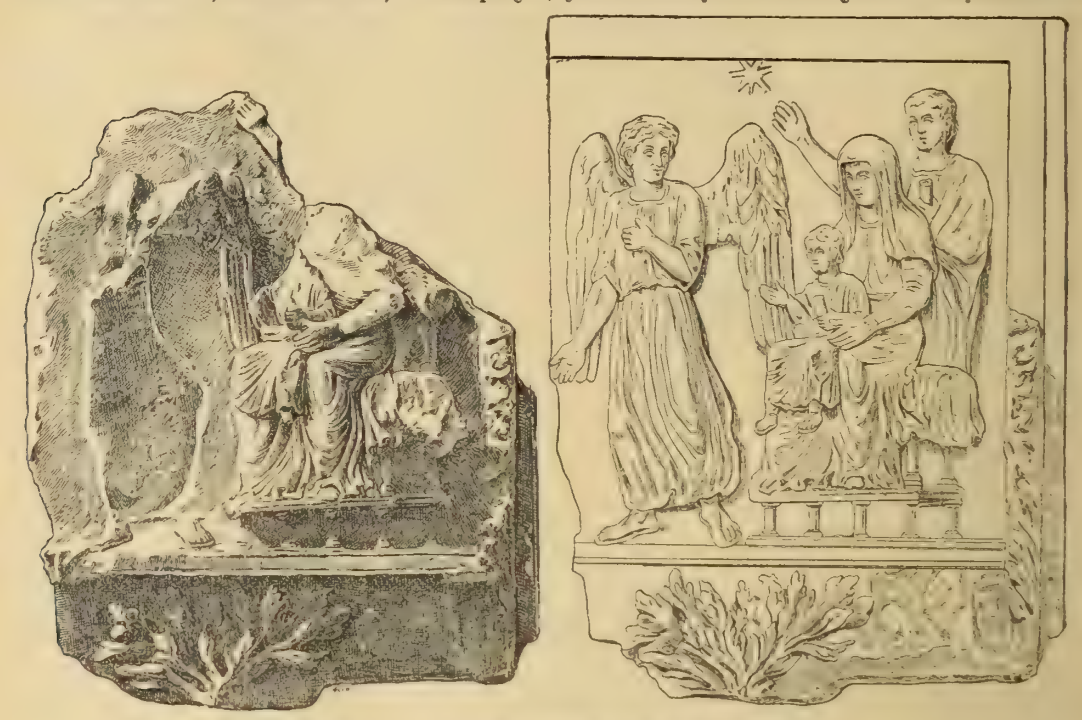
XXX. Sarcophages. — 1° *Jarres en terre-cuite.* — Parmi les modes d'ensevelissement en usage en Afrique nous devons signaler celui dont on a rencontré plusieurs exemples en Byzacène, aux environs de Taparura (Sfax). Le docteur Vercoutre décrit ainsi l'opération : « Soit un cadavre d'enfant à ensevelir : on prenait une grande jarre (certaines ont dû avoir un mètre de haut et plus) et on la brisait en deux parties... la cassure étant perpendiculaire au grand axe, ou encore on la sciait...; on y faisait entrer le corps, et l'on rejoignait les deux parties de la jarre, que l'on couchait horizontalement sur le sol en la calant avec des pierres pour l'empêcher de rouler; ensuite on assurait, autant que possible, la fermeture hermétique, en plaçant, aux points inexacts de jonction... de la terre, des pierres ou des débris de poterie; le col

[1] Hannezo, L. Molins et A. Laurent, *Notes sur une basilique chrétienne découverte à Hadjeb-el-Aïoun* (*Tunisie*), dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1894, p. 286-294; E. Le Blant, *Sur quelques carreaux en terre cuite nouvellement découverts en Tunisie*, dans la *Rev. archéol.*, 1893, IIIe série, t. XXII, p. 273 sq. On a trouvé les mêmes types à Bordj-el-Youdi; cf. P. Gauckler, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.* 1898, p. 337. — [2] *Rev. archéol.*, 1893, IIIe série, t. XXII, p. 274, fig. 1. — [3] *Ibid.*, p. 276, fig. 3. — [4] *Ibid.*, p. 275, fig. 2. — [5] *Ibid.*, p. 277, fig. 4. — [6] *Ibid.*, p. 278, fig. 5. — [7] H. Saladin, dans les *Archiv. des miss. scientif.*, 1887, t. XIII, p. 215. — [8] S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 449, fig. 61; Cf. P. Gauckler, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 119. — [9] Ch. Vars, *Inscriptions inédites de la province de Constantine pour l'année 1899*, dans le *Rec. de la Soc. archéol. de Constantine*, 1899, t. XXXIII, p. 398. — [10] *Ibid.*, p. 399. — [11] *Ibid.*, p. 406 sq. Cf. S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 233, 235. — [12] Héron de Villefosse, *Fouilles du cimetière chrétien et de la basilique de Damous-el-Karita, à Carthage*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 220 sq., et pl. XII. — [13] De Rossi, *Area cimiteriale con portici ed annessa basilica scoperte in Cartagine*, dans le *Bull. di arch. cristiana*, 1884-1885, p. 49-52, et pl. I, II. Cf. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1887, p. 279 sq., fig. 56.

de la jarre avait été préalablement fermé par un bouchon de ciment. Si le corps était celui d'un adulte, une seule jarre... était trop petite pour le contenir; dans ce cas, entre la partie inférieure et la partie supérieure de la jarre brisée ou sciée, on plaçait une ou plusieurs panses de jarres. Le sarcophage était alors constitué par trois ou quatre parties emboîtées, donnant l'apparence d'une jarre entière... (fig. 163).

« Assez souvent, au-dessus de la jarre-sarcophage, on disposait un toit pour la protéger; ce toit était constitué par de grandes tuiles, qui, placées obliquement le long des parois de la jarre et s'appuyant sur elles, se touchaient par leur extrémité supérieure (fig. 164).

« ... Nous avons vu, dans un seul cas, un sarcophage parfois la forme d'un prisme triangulaire, et alors tapissée à l'intérieur de grandes tuiles disposées en arête, cavité contenant le corps étendu horizontalement sur le dos, sans mobilier funéraire. Ces tombes, ordinairement sans aucun ornement... sont souvent recouvertes par un bétonnage cimenté supportant horizontalement tantôt une inscription en mosaïque, tantôt une inscription sur marbre [1]. — B. Cercueils-auges, en pierre tendre, avec couvercle un peu bombé, sans inscription, et contenant plusieurs corps; rares. — C. Sépultures en jarres, avec ou sans toit de tuiles,... nous avons vu une seule de ces jarres-sarcophages ayant un toit de tuiles placées horizontalement au-dessus de la jarre... Plusieurs jarres sont noyées dans une grossière maçonnerie. Ces



162. — Fragment de bas-relief représentant l'adoration des mages. D'après *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, pl. II.

(de petit enfant) formé par l'emboîtement de deux extrémités inférieures de jarres, de telle sorte que le sarcophage avait la forme d'un gros œuf à deux extrémités pointues... Toute la plaine... doit former une vaste nécropole à fleur du sol.

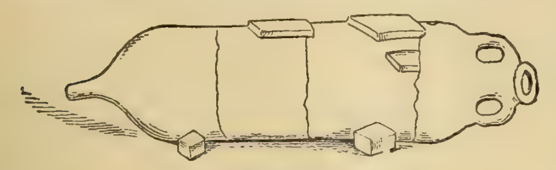
« On mit à jour, ajoute le même auteur, nombre de débris qui se classent en trois catégories : A. Tombes constituées par des caissons ou massifs en mauvaise maçonnerie circonscrivant une étroite cavité parfois oblongue et ayant contenu alors un cercueil en planches, mais ayant trois catégories... sont... contemporaines, [car]... toutes ces sépultures sont au même niveau. Quoique mélangées les unes aux autres, sans ordre, [elles] sont orientées dans le même sens (est-ouest) et... le cadavre est placé constamment la tête à l'ouest. Aucune des médailles trouvées aux environs des sépultures ne remonte au delà de Dioclétien; la grande majorité... est de Constantin [2]. »

Les tombes à amphores sont fréquentes en Afrique depuis l'époque punique jusqu'à l'époque chrétienne [3];

[1] La plupart des inscriptions trouvées jusqu'à ce jour sont chrétiennes, la seule païenne rencontrée (*Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11076) pourrait ne pas provenir de cette nécropole. — [2] Vercoutre, *La nécropole de Sfax et les sépultures en jarres*, dans la *Revue archéologique*, IIIe série, t. X, p. 28 sq. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscr.*, 1887, p. 50 sq.; 1899, p. 10 sq.; R. de la Blanchère, dans le *Bulletin du Comité arch. des trav. hist.*, 1888, p. 154; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, suppl., pars 1, n. 11076; D. Carton, *La nécropole de Bulla Regia*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1890, p. 149 sq., p. 178-181; G. Hannezo et L. Féméliaux, *Note sur la nécropole chrétienne de Sfax,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 150 sq. — [3] A Carthage, cf. A. Delattre, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 227; R. de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 111; à Sfax, cf. Vercoutre, *loc. cit.*; à Salakta, cf. G. Hannezo, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1892, t. XXVI, p. 286; à Zarzis, cf. Étenaud, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1887, p. 449; à Lamta, cf. H. Saladin, dans les *Archives des miss. scient.*, série III, t. XIII, 1887, p. 15; à Bulla-Regia, cf. Carton, *loc. cit.*, et *Rev. archéol.*, t. XV, 1890, p. 25; dans l'oasis de Liouah, dans le Zabif, cf. A. Delattre, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1888-1889, t. XXV, p. 271; à Biskra, à Stora, à Philippeville, à Chéraga près d'Alger, cf. A. de Mortillet et Topinard, dans le *Bull. de la Soc. d'anthropologie de Paris*, série IV, 1888, t. XI, p. 720 sq.

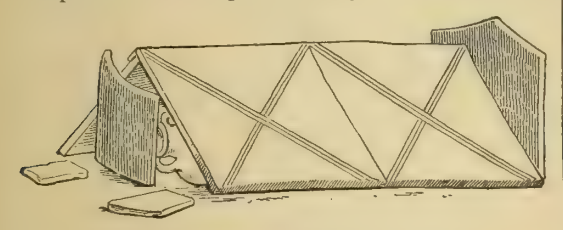
on en rencontre en dehors de l'Afrique, en Sardaigne [1], dans le midi de la France [2], en Ligurie [3], en Corse [4].

2° *Cuves en marbre.* — A Cherchel, on a découvert un sarcophage d'époque assez basse, mais intéressant néanmoins [5]. Il mesure 1m20 de long sur 0m32 de large et



163. — Sépulture en jarre.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 11076.

représente les trois Hébreux dans la fournaise et l'Adoration des mages. Ces deux scènes présentent une particularité qu'il y a lieu de relever. Dans le premier sujet, l'addition d'un bourreau qui alimente le brasier; dans le second sujet, un des mages élève la main droite et prononce évidemment quelques paroles, tandis que ses compagnons demeurent en silence; un personnage se tient debout à côté de la Vierge, et ce doit être saint Joseph [6]. Au second plan, derrière les mages on voit



164. — Sépulture en jarre couverte d'un toit.
D'après *Corpus inscript. lat.*, t. VIII, n. 11076.

trois chameaux. Bien qu'on ignore la provenance de ce morceau de sculpture, il est bon de faire observer que le canon symbolique chrétien s'était imposé en Afrique, car ces deux scènes « se retrouvent ailleurs mises en pendant. On s'accorde à reconnaître dans ce rapprochement une sorte de confusion, d'identification symbolique et voulue entre deux groupes de personnages abandonnant l'idolâtrie pour la foi » [7].

Un sarcophage découvert dans la chapelle tréflée de Tébessa et qui sert aujourd'hui d'autel à l'église représente trois figures allégoriques placées chacune entre deux flambeaux allumés, vêtues de robes amples; celle de droite, une femme, relève son manteau et tient en main le *volumen;* celle de gauche, un adolescent, tient les mains écartées du corps dans l'attitude de la prière ou de l'acclamation; le troisième personnage, une femme, est représenté assis, levant le bras gauche et tendant la main droite [8]. « La figure centrale, dit M. Gsell, représente certainement Rome, comme l'a du reste vu De Rossi [9]. Rome est assise, en costume d'Amazone et casquée selon la tradition païenne; mais, au lieu d'une arme ou d'un globe, elle tient un calice. La figure de droite est coiffée à l'africaine : peut-être représente-t-elle l'Église d'Afrique, ou l'Église de Théveste. Quant à l'orant de gauche, je ne saurais émettre aucune hypothèse sérieuse à son sujet. Il semble que ce soit un homme, et non une femme; faut-il y voir simplement une image du défunt? En tous cas ce sarcophage très curieux est, pour ainsi dire, un acte d'orthodoxie, une affirmation des liens indissolubles qui unissaient les catholiques de Théveste à l'Église de Rome [10]. » Ce sarcophage peut dater du Ve siècle ou de la fin du IVe siècle. Un autre sarcophage fut découvert au coin sud de l'*atrium* de la basilique. C'est un ouvrage païen, d'une facture médiocre, qui a servi d'abreuvoir dans la suite des temps. La cuve seule existe et mesure 2m23 de longueur sur 0m65 de largeur et 0m75 de hauteur. Il représente Mnémosyne entourée de ses neuf filles, les Muses. La face latérale droite représente Apollon [11], l'autre Athéné. Un sarcophage de chrétien de Tipasa montre le Christ assis entouré de quatre adolescents portant les insignes des quatre saisons : le Printemps une corbeille de fleurs, l'Été une gerbe d'épis et une faucille, l'Automne une grappe de raisin, l'Hiver une houe sur l'épaule et des canards dans la main droite. A l'une des extrémités Moïse fait jaillir l'eau du rocher, l'autre extrémité manque [12].

Un sarcophage chrétien trouvé à Tipasa [13] (fig. 165) peut être daté de la première moitié du IVe siècle. Il représente le bon Pasteur, sujet des plus fréquents en Afrique [14], et à l'extrémité de la cuve un lion dévorant une gazelle, symbole de la puissance de la mort. Ces lions sont intéressants à un autre titre; on remarquera qu'ils sont parés d'un vêtement orné; ce sont donc les lions d'une *venatio*. Voir AD BESTIAS, col. 450.

Les sarcophages actuellement connus et classés sont

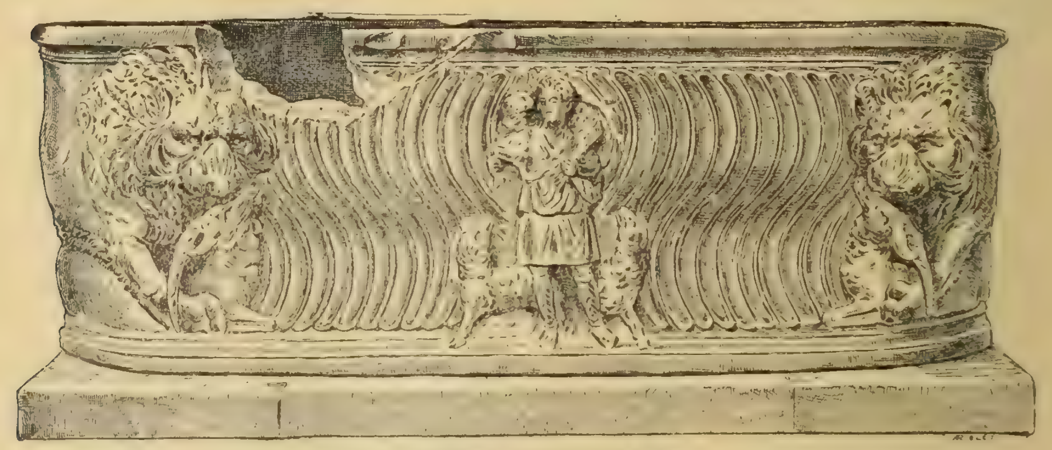
[1] Dans *Notizie degli scavi*, 1881, p. 30; 1892, p. 216. — [2] E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, in-8°, Paris, 1890, p. 31. — [3] Issel, dans *Bullett. di paleontologia italiana*, 1885, t. XI, p. 109-110, pl. IX, fig. 7, 8. — [4] A. de Longpérier, *Jarres cylindriques trouvées en Corse, fermées des deux bouts, et renfermant un cadavre placé dans le vase de terre avant la cuisson*, dans les *Comptes rendus de la 2e session du Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, Paris, 1867, p. 160. — [5] V. Waille, dans la *Revue archéologique*, 1890, p. 214, pl.; A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 406, fig. — [6] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 49-52. — [7] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 146, pl. XXXVI, fig. 2. Voyez un sarcophage trouvé à Collo et reproduit dans l'*Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, 1855, t. III, pl. 10 et p. 182 : « Bas-relief énigmatique. » — [8] Ch. Duprat, *Monographie de la basilique de Tébessa*, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, t. XXX, 1897, p. 39. Pour les sarcophages chrétiens d'Afrique, cf. Héron de Villefosse, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. historiques*, 1898, p. CLX; il faut ajouter à sa liste le sarcophage signalé par S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité*, séance de juin 1889, et un autre trouvé jadis par Delamare à Batna et représentant deux poissons et un calice, cf. *Mém. de la Société des antiquaires de France*, t. XXI, pl. I, fig. 16. — [9] *Bull. di archeol. crist.*, 1887, p. 124. Cf. F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1895, t. I, p. 250 : *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1870, t. XIV, pl. IX et X; *Tour du Monde*, 1880, t. II, p. 10. — [10] S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 211, note 2. — [11] S. Reinach, *Sarcophage de Tébessa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1891, p. 159 sq., pl. XIV et XV; C. Duprat, *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1897, t. XXX, p. 52, la planche en regard. — [12] S. Reinach, *Monuments chrétiens de Tipasa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1893, p. 129, pl. XIII; S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 445, pl. IX. Cf. H. de Villefosse, dans la *Gazette archéologique*, 1879, p. 148 sq.; R. Cagnat, *Une mosaïque de Carthage représentant les mois et les saisons*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1896, p. 251 sq. — [13] *L'illustration*, 1874, t. LXIV, p. 156, fig.; Cherbonneau (communiqué par A. de Montaiglon), dans la *Revue des sociétés savantes*, Ve série, 1873, t. IX, planche à la page 123. — [14] Héron de Villefosse, dans les *Archives des missions*, série III, 1875, t. II, p. 408; Doublet, dans la *Revue africaine*, 1892, t. XXXVI, p. 395, n. 4; A. Delattre dans *Les missions catholiques*, 1882, t. XIV, p. 114; 1886, t. XVIII, p. 150; E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1888, p. 47; Ravoisié, *Exploration de l'Algérie, archéologie*, in-fol., Paris, 1846, t. III, pl. 44, fig. II. Cf. A. Dupuch, *Essai sur l'Algérie chrétienne*, in-8°, Bordeaux, 1848, p. 204; cf. S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 444, notes 4, 5.

au nombre de seize pour l'Algérie et de trente-six pour la Tunisie[1].

XXXI. LAMPES. — Les lampes trouvées en Afrique sont en nombre considérable, à tel point qu'on a tenté d'en écrire l'histoire. La lampe phénicienne antérieure à notre ère est une sorte de soucoupe en terre rouge grossière repliée en trois endroits de façon à former deux becs[2]. La fabrication romaine antérieure à notre ère fournit des produits bien supérieurs, la légèreté et la ténuité de l'argile sont remarquables, la forme est modifiée, elle est circulaire et le bec forme appendice; cette lampe n'a pas d'anses. Dès cette époque on commence à appliquer un médaillon central peu orné, ce n'est que vers le Ier et le IIe siècles de notre ère que les lampes en Afrique reçoivent l'anneau et que la décoration se complique par l'introduction du dessin vivant. Dès la fin du Ier siècle on trouve le petit trou-entaille voisin du bec destiné uniquement à l'aération, puisque le poinçon à l'aide duquel on faisait avancer la mèche se trouvait toujours dans le trou central. Ces lampes sont façonnées à l'aide d'un moule en bronze auquel on substitua vers le IIIe-IVe siècle le moule en plâtre; la terre employée à cette époque a une teinte grisâtre.

La forme et la matière des lampes chrétiennes sont généralement distinctes de celles dont on faisait usage dans les officines païennes. La forme s'allonge et l'argile est rouge. On fabrique ces lampes à l'aide de deux moules, l'un pour le dessous, l'autre pour le dessus, l'anneau disparaît, on le remplace par une queue un peu relevée, non forée et émoussée à son extrémité. Nous ignorons les noms des potiers chrétiens, et l'historien des lampes d'Afrique estime que l'anonymat d'une lampe est un indice sérieux en faveur de son origine chrétienne; mais le critère vraiment certain est lorsqu'on reconnaît que le sujet emblématique a été rapporté et appliqué sur le disque supérieur, « néanmoins une lampe peut appartenir à l'âge chrétien sans présenter cette particularité[3]. »

Le P. Delattre a établi une sorte de *Corpus* des lampes chrétiennes d'après environ un millier de variétés. Le classement adopté est basé sur le motif de décoration. Voici ce classement qui doit permettre d'ajouter indéfiniment les trouvailles rentrant dans chaque catégorie : 1, le poisson; 2, le lion; 3, le cerf; 4, le cheval; 5, le lièvre; 6, l'agneau; 7, animaux divers; 8, le pélican; 9, la colombe; 10, le coq; 11, le paon; 12, l'aigle; 13, le phénix; 14, oiseaux divers; 15, le cèdre; 16, le palmier; 17, la vigne; 18, fleurs et arbustes; 19, la coquille; 20, la rosace; 21, le vase; 22, les chandeliers à cinq, six et sept branches; 23, la lettre I(ησοῦς); 24, ☧; 25, ✳; 26, ✳; 27, ⳨; 28, ⳨; 29, +; 30, la croix ornée d'agneaux; 31, la croix surmontée de la colombe; 32, la croix sous un ciborium; 33-34, le carré et le cercle; 35, personnages de l'Ancien Testament; 36, Notre-Seigneur Jésus-Christ; 37, divers personnages; 38, disques réflecteurs; 39, marques qui se lisent au-dessous des lampes.



165. — Sarcophage chrétien trouvé à Tipasa.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École franç. de Rome*, 1894, pl. VIII.

A ce classement nous ajouterons la description de quelques types plus dignes d'attention[4]. A Cherchel (Césarée de Maurétanie) on a mis à jour une série de lampes à anse non forée présentant la répétition d'une curieuse formule d'appel à la bourse du passant[5] :

EMITE LVCERNAS || COLLATAS AB ASSE
LVCERNAS CoLATAS || ƆE OFINA ASS ENI
SƎNOOI SAIAIOƆ || SANЯƎƆVI ƎIIMƎ

Une autre lampe de grand module offre le monogramme du Christ entouré d'une double auréole où se déroule cette inscription :

EME BONO TV▨LARI
Eme bono(m) tu(te)lari(um).

« Achetez un bon gardien, à la fois contre les ténèbres et contre l'esprit malin[6]. »

[1] Héron de Villefosse, dans le *Bulletin arch. du Comité des trav. hist.*, 1898, p. CLIV sq. Cf. J. Poinssot, *Sarcophage en marbre blanc à Bou-Djelida, Tunisie*, dans le *Bullet. des ant. afric.*, 1882, t. I, p. 294, fig. 1. — [2] Cf. *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1879-1880, pl. VII. — [3] De Cardaillac, *Histoire de la lampe antique en Afrique*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Oran*, 1890, p. 251 sq. Cf. A.-L. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1890, p. 134 sq.; 1891, p. 39 sq., 596 sq.; R. Cagnat, *Bull. archéol. du Com. des trav. hist.*, 1891, p. 578 sq. — [4] *Ibid.*, p. 579. — [5] On a trouvé des lampes avec cette formule à Fonka, Tipasa, Cherchel, Gouraya. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10478, 1, *c* et *e*; de Cardaillac, *Bull. trimestr. de géogr. et d'arch. d'Oran*, 1890, t. X, p. 304, fig. 57; p. 305, fig. 58; V. Waille et P. Gauckler, dans la *Rev. archéol.*, 1891, t. XVII, p. 138, n. 3; S. Gsell, *Recherches archéol.*, in-8°, Paris, 1893, p. 61, n. 1, 2; p. 62, n. 3-8 — [6] V. Waille, *Inscript. sur poterie et sur marbre, découvertes à Cherchel*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1893 p. 133-134, n. 14-17. L'inscription : *Emite lucernas colatas al esse*, se retrouve à Cherchel. Cf. V. Waille, *Rapport sur les fouilles faites à Cherchel en 1894-1895*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1895, p. 59, n. 4.

Une belle formule :

DONATO COR MAGISTRO VITA

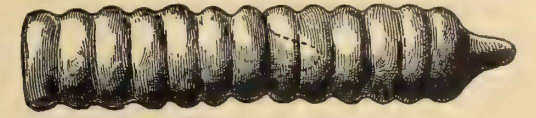
« Donnez votre cœur au maître de la vie, » rectifie la lecture fautive de De Rossi : *Vita Donato coromagistro*, « Vive Donatus le coroplaste [1]. »

Une lampe de Musti montre le Christ accosté de deux anges et tenant la croix; il foule aux pieds l'aspic, le basilic, le dragon et le lion [2]. Une autre lampe, trouvée à Carthage, représente le Christ piétinant le serpent maudit et le chandelier à sept branches renversé, symbole du culte judaïque [3], c'était peut-être une interprétation de cette parole de l'Église à la Synagogue : *Ecce sub pedibus meis purpurata quondam regina versaris* [4] (fig. 166).



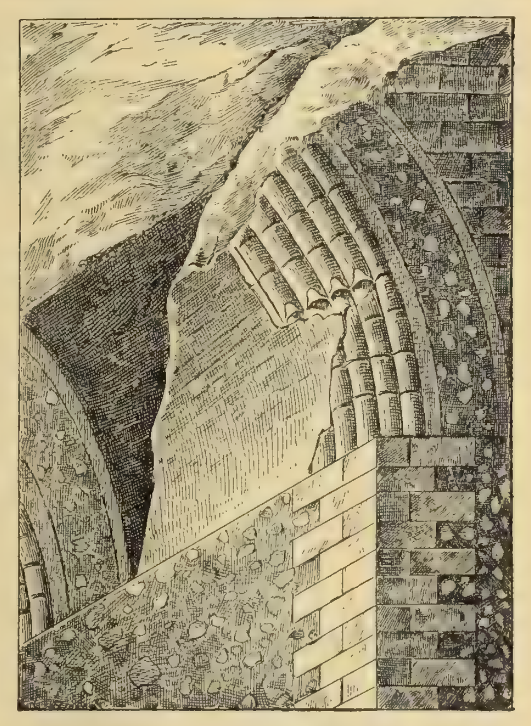
166. — Lampe trouvée à Carthage.
D'après les *Mémoires de la Soc. nat. des antiquaires de France,* 1896, p. 247.

Un fragment de lampe trouvé à Carthage ne consiste plus que dans la zone circulaire qui entoure ordinairement le sujet principal et cette partie, au lieu de présenter comme à l'ordinaire des motifs de décoration symbolique ou géométrique, nous fait voir des médaillons circulaires reproduisant alternativement la face et le revers d'une monnaie romaine à l'effigie de Théodose II. « Cette monnaie imprimée en relief sur la lampe de Carthage a dû y être reproduite par le potier à l'aide d'un moule de terre cuite que la monnaie elle-même avait servi à façonner. On ne peut, en effet, s'arrêter à la pensée que le potier aurait eu en main le coin d'un atelier monétaire [5]. »



167. — Tube en terre cuite.
D'après les *Archives des miss. scientif.*, t. XIII, p. 35, fig. 44.

Outre ces lampes, il en existait d'autres, de grandes dimensions, à l'usage des basiliques, ayant la forme d'une barque et garnies de plusieurs becs, huit généralement. La partie médiane est garnie de deux anneaux de suspension. Le musée du Bardo, à Tunis, en possède plusieurs exemplaires, provenant en partie de la basilique de Dermech à Carthage [6]. Nous décrirons ailleurs la



168. — Voûte avec tubes en terre cuite.
D'après les *Archives des miss. scientifiques,* 1887, t. XIII, p. 118, fig. 210.

[1] R. Cagnat, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1895, p. 59, note 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 142, note 3. — [2] P. Gauckler, *Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 453. — [3] E. Le Blant, *La controverse des chrétiens et des juifs aux premiers siècles de l'Église,* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France,* 1896, p. 249 et pl. de la page 247. On sait combien le chandelier est fréquent sur les épitaphes juives. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9901, 9903, 9907, 9910, 9912, 9914, 9916, 9917, 9919-9921, 9923, 9926. A Venouse, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 6199, 6204, 6212, 6219, 6221, 6224 6225 6226. A Carthage, cimetière juif de Gamart, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14102, 14104; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, n. 621, et *Nouveau recueil,* in-4°, Paris, 1892, n. 284 *a*, 292. — [4] *Dialogus de altercatione Ecclesiæ et Synagogæ, P. L.*, t. XLII, col. 1132; E. Le Blant, *De quelques lampes chrétiennes découvertes à Carthage,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1888, p. 445 sq. — [5] A. Delattre, *Un fragment de lampe chrétienne,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 288. Voir aussi E. Delorme, *Note sur une lampe antique,* dans la *Rev. archéol.*, 1901, t. XXXVIII, p. 24 sq. et fig. 1, et deux autres exemplaires de poteries avec impression de types monétaires dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France,* 1884, p. 129 sq. — [6] P. Gauckler, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1901, p. 135-136.

lampe-basilique trouvée en Afrique. Voir LAMPES [1].

XXXII. POTERIES. — A Oudna, on a recueilli dans les déblais des Thermes « plus de 300 estampilles entières, sur fonds de plats et de patères, sans compter d'innombrables tessons plus ou moins endommagés. Ces estampilles ont un caractère chrétien nettement accusé. Elles représentent le chrisme avec la boucle tournée tantôt à droite, tantôt à gauche, et plus ou moins orné, accompagné ou non de l'α et de l'ω; les diverses formes de la croix, surtout la croix latine et la croix grecque, simple, gemmée, divisée en triangles et en losanges, ornée de palmettes, puis la croix gammée ou swatiska inscrite dans un carré; dix types différents de colombes, plusieurs coqs, trois types différents de l'agneau, deux du lièvre courant, des rosaces à six ou à huit pétales, des fleurons et des palmettes variées, des calices seuls ou réunis, quatre par quatre, autour d'un cercle central. Enfin d'autres marques de fantaisie, plus difficiles à caractériser » [2].

calement deux bandes brodées. La femme applique la main gauche sur la poitrine et la main droite sur le ventre dont la saillie est fortement marquée. Plusieurs statuettes chrétiennes du musée de Carthage offrent la même particularité qui donne lieu de penser que ces petits objets servaient d'ex-voto pour les femmes chrétiennes à l'occasion de leurs grossesses [6].

XXXIV. FONDERIE. — 1. *Seau en plomb.* — Un vase en plomb orné de symboles trouvé en Tunisie a été longuement décrit par De Rossi [7]. Nous n'aurons qu'à rappeler, d'après lui, ce qui a trait à la technique de cet objet; ce qui concerne son usage liturgique a été traité ailleurs. Voir EAU BÉNITE; voir aussi AFRIQUE, *Liturgie,* col. 643. Le vase a la forme d'un seau elliptique sur lequel on a soudé une longue bande de même métal rehaussée de figures et d'inscriptions; on ne voit aucune trace de poignées ou d'anses pour saisir le vase. L'inscription est enfermée dans un cartouche à queues d'aronde, sa pa-



169. — Vase en plomb de Carthage (voir fig. 116).
D'après le *Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1867, pl. VIII.

Nous signalerons en outre parmi les poteries les matériaux entrant dans la construction des voûtes. Dans un grand nombre de ruines on constate l'existence de voûtes formées au moyen d'une carapace de tubes en poterie, emboîtés les uns dans les autres et revêtus de mortier [3]. La voûte de la crypte de la basilique de Castiglione était faite « avec des moellons, des amphores, des tubes en argile, emboîtés, enfin d'autres éléments en terre cuite qui ont la forme d'obus » [4]. A Sbeitla se trouvent deux églises dont « les voûtes étaient construites au moyen de petites bouteilles de terre cuite de 0m15 de long et 0m06 de diamètre » [5]. Le même système est employé à Sidi-Mohammed-el-Gebioni, où se voit une chapelle musulmane sur une construction antique, et encore au Kef, à Sbeitla, à Fériana, à Haidra (fig. 167 et 168).

XXXIII. EX-VOTO. — Une curieuse statuette en terre cuite trouvée à Oudna représente une femme debout, vêtue d'une longue robe sur laquelle se détachent verti-

léographie ne permet pas de le faire descendre après le IVe ou le Ve siècle et la technique des figures se rapporte également à cette époque (fig. 169). L'inscription est ainsi libellée :

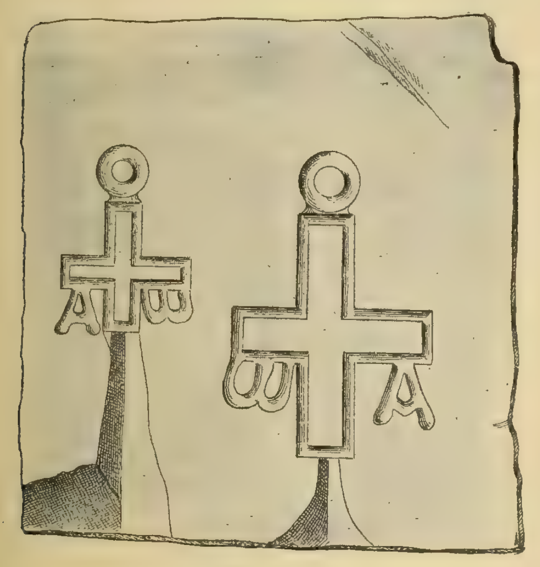
ANTΛHCATЄ YΔωP MЄT ЄYΦPOCYNHC

« Puisez de l'eau avec joie. »

Cette formule est empruntée au prophète Isaïe : ἀντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης [8] et se retrouve fréquemment sur les vases à eau bénite de fabrication byzantine [9]. L'emploi de la langue grecque dans une province aussi exclusivement latine a lieu de surprendre, aussi De Rossi a cru devoir faire sortir ce vase d'une officine de la Cyrénaïque, province de langue grecque, mais en relations d'affaires assidues avec l'Afrique proconsulaire. La décoration du vase comporte un encadrement composé de l'inscription et de trois bandelettes couvertes de pampre et de grappes de raisins. Les deux extrémités de l'inscription affleurent deux petits rectangles repré-

[1] De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 15, fig. 1, 2, et p. 16; 1880, p. 150. A. Darcel et B. Basilewsky, *Collection Basilewsky. Catalogue raisonné précédé d'un essai sur les arts industriels, du Ier au XVIe siècle*, in-fol., Paris, 1874, pl. IV. — [2] P. Gauckler, *Rapport épigraphique sur les découvertes archéologiques en Tunisie,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 456, pl. VIII et IX. — [3] S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 139. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 188. — [5] H. Saladin, *Rapport sur une mission faite en Tunisie de nov. 1882 à avril 1883*, dans les *Arch. des miss. scient.*, 1887, t. XIII, p. 92. — [6] P. Gauckler, *Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 457. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 77 sq. Cf. A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 298; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 33, pl. 428. — [8] Isaïe, XII, 3. Le ms. *Vaticanus,* porte : ἀντλήσατε. — [9] Paciaudi, *De sacris antiquorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758, p. 160 sq., pl. IV.

sentant, l'un, deux paons buvant dans le col d'un vase, l'autre, une Néréide assise sur l'hippocampe, auprès de la tête de celui-ci se voit une conque marine, auprès de la tête un dauphin. La partie centrale de la décoration comprend des sujets qui, bien que séparés, ne laissent pas de concourir, d'après De Rossi, à une interprétation unique. Il s'agit ici d'allusion au martyre de sainte Perpétue qui, dans une vision, se vit changée soudain en gladiateur. Elle nous raconte qu'elle combattit en cet état où l'un des cartouches du seau nous la représente et qu'elle remporta la victoire, signifiée par la couronne qu'elle élève de la main droite. A ce combat se rapporte le personnage ailé, d'une taille plus élevée que les autres; *vir quidam miræ magnitudinis* [1], portant une palme : *ferens... ramum viridem* [2] qu'il donnera à la martyre. Aux deux extrémités, des cartouches portant des arbres se rapportent au *viridarium* dont parlait Saturus en racontant sa vision écrite par Perpétue, enfin un cartouche représente le bon Pasteur et fait allu-

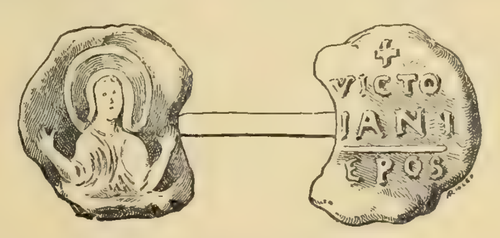


170. — Moule.
D'après *Bull. di archeologia cristiana,* 1891, pl. IX, n. 5.

sion à la première vision de la sainte : *vidi spatium horti immensum et... hominem canum, in habitu Pastoris* [3]. Un dernier cartouche représenterait la sainte en orante, symbole consacré pour exprimer l'âme entrée dans la béatitude. Dans la série inférieure des cartouches nous remarquons plusieurs animaux, l'un d'eux pris dans l'attitude du bond en avant paraît être un ours, ce qui s'appliquerait à ce passage de la passion : *Saturninus... et Revocatus leopardum experti etiam super pulpitum ab urso vexati sunt* [4]; les deux cartouches extrêmes représentent, à gauche, deux cerfs se désaltérant au pied d'un monticule surmonté de la croix et arrosé par les quatre fleuves; à droite, le même sujet, mais l'un des cerfs est remplacé par un agneau. Ce sujet symbolique ne permet pas de faire remonter la fabrication du seau de plomb avant le IVe siècle; c'est donc du IVe au Ve siècle qu'il doit être daté. Nous ne pouvons accepter l'interprétation de De Rossi; en ce qui concerne l'orante il faut y voir une déesse phénicienne et l'ensemble fortuit des sujets n'est probablement que l'utilisation faite par un marchand de divers sujets ornementés qu'il avait en magasin et qu'il a appliqués sans discernement pour garnir la panse du seau [5].

2. *Moule.* — Deux petits blocs en marbre blanc trouvés à Carthage sont creusés de manière qu'en répandant un métal en fusion dans le canal qui affleure l'extrémité des découpures on obtienne une figure qui munie de son anneau pouvait être portée suspendue au cou (fig. 170).

XXXV. SIGILLOGRAPHIE. — « Chaque hiver, lorsque, par le gros temps, les vagues déferlent avec violence, remuant et lavant le sable sur tel point du rivage, il se fait un triage qui amène à la surface de minuscules morceaux d'or ouvré. Ce même sable aurifère renferme des milliers de morceaux de plomb..., les plus intéressants, au nombre de plusieurs centaines se présentent sous la forme de tessères (peut-être des plombs de douane) ayant reçu l'empreinte d'un sceau [7]. » Parmi ces derniers objets se trouve un plomb de bulle de l'époque byzantine (fig. 171). C'est un sceau épiscopal



171. — Sceau de l'évêque Victorianus.
D'après le *Bullet. archéol. du Comité des travaux historiques* 1898, p. 163.

sur le revers duquel on peut lire *Victo*[*r*]*ianu*[*s*] *ep*[*is*]*c*[*opu*]*s*. Ce sceau ne peut avoir appartenu qu'à Victorien, évêque d'Uzalis, aujourd'hui El-Alia, « localité que l'on aperçoit de Carthage au loin sur la montagne dans la direction de Bizerte. » [8] Ce prélat assista au concile de Latran en 649.

Les bulles de plomb des évêques de Carthage au VIIe siècle et même de quelques autres personnages d'Afrique portent généralement au revers l'image de la Vierge avec Jésus dans ses bras [9].

XXXVI. CLIMATOLOGIE DE L'AFRIQUE ANCIENNE. — Il n'est pas sans intérêt pour nous de connaître les conditions climatériques de l'Afrique ancienne [10]; car si,

[1] *Passio S. Perpetuæ,* 10, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 91. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, 4, *loc. cit.*, p. 87. — [4] *Ibid.*, 19, *loc. cit.*, p. 95. Les quatre cartouches du centre représentent un silène ivre et trois *venationes* d'animaux. Il est douteux que ces sujets se rapportent à la passion de sainte Perpétue. — [5] Cette figure de pseudo-orante se trouve sur les monnaies de Carthage dès le temps de Dioclétien. Cf. J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum,* in-4°, Vindobonæ, 1700, t. VIII, p. 11; Friedländer, *Die Münzen der Vandalen,* in-8°, Leipzig, 1849, pl. I; E. Le Blant, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1883, t. III, p. 445 sq., pl. X; *Bull. trim. de corresp. africaine,* 1884, p. 318. — [6] A. Delattre, dans le *Cosmos,* 2 octobre 1889, et la *Revue de l'art chrétien,* 1890, p. 129. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1891, p. 146 et pl. IX, n. 4, 5. — [7] A. Delattre, *Note sur le sable aurifère de la mer et sur une collection de plombs avec inscriptions trouvés à Carthage,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.,* 1898, p. 160 sq. et pl. II. — [8] *Ibid.*, p. 163. — [9] Münter, *Epist. de duobus vet. eccl. monumentis,* dans *Antiq. Abhandlungen,* de Copenhague, 1816, p. 75 sq., pl. I, n. 4; *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine,* t. XX, pl. XVIII, n. 8; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1881, p. 115; 1887, p. 132. — [10] M. R. du Coudray de la Blanchère, *L'aménagement de l'eau et l'installation rurale dans l'Afrique ancienne,* dans les *Nouv arch. des miss. scient.,* in-8°, Paris, 1895, t. VII; Bourde, *Rapport sur les cultures fruitières, et en particulier sur la culture de l'olivier dans le centre de la Tunisie,* in-8°, Tunis, 1893; C. Carton, *Climatologie et agriculture de l'Afrique ancienne,* dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone,* t. XXVII, p. 1-45, et *Variations du régime des eaux dans l'Afrique du Nord,* dans les *Annales de la Soc. géol. du Nord,* t. XXIV, 1896, p. 29-47; S. Gsell, dans les *Mélang. d'archéol. et d'hist.,* 1896, t. XVI, p. 466 sq.; J. Péroche, dans *Ann. de la Soc. géol. du Nord,* t. XXIV, 1896, p. 69-72.

d'une manière générale, il est vrai que la production d'une région demeure presque invariable pendant des siècles[1], certaines modifications ne laissent pas de se produire sous l'action de causes que nous n'avons pas à rechercher. C'est pour prévenir les conséquences de la civilisation que les Romains avaient multiplié en Afrique les travaux hydrauliques, car l'expansion de la population a pour résultat de modifier sensiblement les conditions météréologiques d'une contrée dans laquelle le déboisement est régulièrement opéré pour permettre l'établissement des colons, et par déboisement il faut entendre les broussailles et les vergers comme les forêts. Ce déboisement systématique a donc eu pour conséquence en Afrique le ruissellement plus rapide de l'eau de pluie que n'arrêtaient plus les feuilles, les racines, les touffes d'herbes et la terre que soutenaient les arbres. La pluie tombe d'une manière fort inégale sur les diverses provinces, aussi les Romains avaient-ils entrepris d'obvier à cette répartition, suivant en cela l'exemple que les rois numides leur avaient laissé. Pas une goutte d'eau tombant sur cette terre n'était perdue; des canaux la recueillaient, la transmettaient et la conduisaient sur les parties arides du sol; aussi peut-on dire que tant qu'on prit soin d'entretenir ces travaux, la prospérité et les conditions de la vie physique ne changèrent que dans une faible mesure, mais le déboisement amena un changement assez notable depuis qu'on laissait glisser l'eau sur le sol au lieu de l'y introduire; il amena un abaissement de la nappe souterraine. Cette corrélation entre l'action des forêts et l'humidité de l'air[2] amenait un dessèchement du pays qui ne pouvait qu'influer sur le tempérament de ses habitants; c'est à ce point de vue qu'elle nous intéresse, nous aidant à mieux comprendre l'état économique de l'Afrique dans l'antiquité. Nous savons d'ailleurs, par l'état des ruines relevées aujourd'hui, que certaines régions dépourvues d'eau n'ont guère vu jadis les colons. On en trouve la démonstration sensible dans le pays situé au sud et au sud-est de Kairouan. Le régime des eaux y a été totalement négligé, on n'y rencontre ni aqueducs, ni barrages, ni aménagement quelconque, mais seulement des bassins, des réservoirs, des citernes destinés à recevoir la provision d'eau pluviale indispensable à la vie. A mesure qu'on s'éloigne du littoral, les zones se succèdent de plus en plus stériles et désertes. Les Romains se sont groupés sur le littoral, vers l'ouest on ne rencontre dejà plus que des villages, plus loin, des fermes isolées et quelques forts de défense, enfin les habitations disparaissent, on ne voit plus guère que des mausolées de type punique ou romain, des citernes; c'est ici que vécurent les nomades. Ces observations sont capitales pour la recherche des directions de l'expansion du christianisme en Afrique[3].

XXXVII. Le *Caput Africæ*. — On trouvait à Rome dans la deuxième région une rue qui portait le nom de *vicus Capitis Africæ* et que par suite d'un usage populaire on appelait couramment *vicus Caput Africæ*. Un des morceaux placés à la suite de l'*Ars minor* de Valerius Probus dans le manuscrit latin n. 16 de la bibliothèque impériale de Vienne (p. 197) présente une liste de graphies vicieuses mises en regard des formes correctes; ce morceau, qui est probablement d'origine africaine, se distingue par sa richesse des listes analogues, aussi est-il spécialement connu et Diez, Seelmann, P. Meyer, G. Paris[4] l'ont spécialement mis à profit. On lit dans ce document la remarque suivante :

Vico[5] *Capitis Africæ non vico Caput Africæ.*

L'existence de cette rue, qui devait probablement son nom à un buste représentant l'Afrique, nous est attestée par d'autres documents[6]. Les inscriptions apportent leur part de lumière, et c'est ainsi que nous apprenons l'existence dans la « rue de la Tête d'Afrique » d'un *pædagogium* destiné à l'instruction des jeunes esclaves du palais impérial[7]. Ce *pædagogium* était situé sur la pente ouest du Palatin; ce n'était pas le *pædagogium* des pages encore à l'école, mais des pages déjà de service. La maison d'éducation, le véritable *pædagogium* était situé entre le temple de Claude et l'église *S. Tommaso in Formis*, à côté de l'arc de Dolabella, sur le Cœlius[8]. Les élèves portaient le titre de *Caput africenses;* l'un d'eux, qui était chrétien, nous intéresse particulièrement à cause des fonctions ecclésiastiques qu'il remplissait et dont nous n'avons qu'une autre mention outre celle-ci :

ALEXANDER
AVGG . SER . FECIT
SE BIVO·MARCO·FILIO
DVLCISIMO· CAPVTA
FRICESI·QVI.DEPVTA
BATVR INTER BESTITO
RES·QVI·VIXIT.AN.NIS
XVIII·MENSIBV·VIIII
DIEBV·V,PETOABOBIS
FRA.TRES·BONI.PER
VNVM·DEVM·NE·QVIS
VII·TITE·LOM[illegible][9]
POST MO[illegible]

Cet établissement nous est encore connu par une liste de professeurs : *pædagogi puerorum a Capite Africæ*[10], et quelques noms isolés[11]. Becker et J. Marquardt[12] ne font pas remonter cette école avant le règne de Caracalla, mais Cavedoni[13] cite le *titulus* d'un nommé M. Ulpius Agathonicus, *pædagogus a Caput Africæ* qui remonterait au règne de Trajan, et après Visconti[14] et Léon Renier[15] nous croyons devoir placer à la fin du

[1] Taine, *Philosophie de l'art*, in-12, Paris, s. d., t. I, p. 11; Littré, *Études sur les Barbares et le moyen âge*, in-8°, Paris, 1867, p. 109. — [2] Carton, *Revue tunisienne*, 1896, t. III, p. 87-94; Carton, *La restauration de l'Afrique du Nord*, dans le *Compte rendu du congrès international colonial, 1897*, in-8°, Bruxelles, 1898, p. 28; Drappier, *Enquête sur les installations hydrauliques romaines en Tunisie*, in-8°, Tunis, 1899, 1900, ajoutons que cette opinion n'est pas adoptée par tous les météréologues. Cf. Ed. Cat, *Essai sur la province romaine de Maurétanie Césarienne*, in-8°, Paris, 1891. — [3] Blanchet, dans l'*Association française pour l'avancement des sciences*, Tunis, 1896, t. II, p. 807 sq. — [4] G. Paris, *L'Appendix Probi*, dans les *Mélanges Rénier, Biblioth. de l'Ecole des hautes-études*, in-fol., Paris, 1887, p. 301 sq. Cf. l'édition récente de W. Heraüs, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, 1899, t. XI, p. 301-341; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 107, et le *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1899, p. 456. — [5] *Vico* et non *vice;* dans les indications topographiques on emploie l'ablatif *vico*. — [6] Becker, *Handbuch der röm. Alterthümer*, in-8°, Leipzig, 1844, t. I, p. 508; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom.*, in-8°, Berlin, 1885, t. II, p. 588; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1859-1872, t. V, p. 627. En 1842, des fouilles, pratiquées à Pompéi, firent découvrir deux figures colossales peintes en buste, l'Afrique et Carthage ou Utique. E. Vinet, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Africa*. — [7] J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, in-8°, Leipzig, 1879, p. 156; Orelli, *Inscr. latinæ*, in-8°, Turici, 1828, n. 2685, 2934, 2935; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1039: *Philagrypno Aug. vern. ex Kap. africæs.* — [8] G. Gatti, *Del Caput Africæ nella seconda regione di Roma*, in-8°, Roma, 1882. Cf. A. de la Blanchère, dans le *Bull. de corresp. afric.*, 1882, t. I, p. 402 sq. — [9] Orelli, *loc. cit.*, n. 6371; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 3446. Cf. pour la seconde mention au mot ACOLYTHE, col. 351. — [10] *Ibid.*, n. 2934. — [11] *Ibid.*, n. 2685, 2935. — [12] *Loc. cit.* — [13] *Bullettino dell' Istituto archeologico Romano*, 1850, p. 160. — [14] *Atti delle Accad. rom. di arch.*, t. VI, p. 43. — [15] L. Renier, dans L. Perret, *Catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. VI, p. 170 sq.; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1864, t. I, p. 107; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 120.

II[e] siècle, sous Marc-Aurèle ou Commode, l'épitaphe du *vestitor* Alexandre.

XXXVIII. Les juifs. — Parmi les monuments laissés par les juifs en Afrique on ne saurait oublier un cimetière situé entre Marsa et Gamart dont on avait attribué les tombes à l'ancienne population punique, mais qui n'est pas plus ancien que l'époque des empereurs [1]. Ce cimetière n'avait qu'une médiocre importance et les inscriptions qu'on en a retirées n'ajoutent guère à ce que nous savons sur la communauté juive de Carthage ; elles sont, pour la majeure partie, gravées sur le marbre, cependant quelques-unes sont peintes en rouge [2].

La nécropole juive de Carthage se trouvait prise dans la montagne de Gamart, elle était peu étendue, le nombre de ses caveaux ne dépassait pas deux cents. Ces caveaux étaient creusés dans le calcaire, sur le modèle de ce qui se pratiquait en Palestine. L'entrée de la nécropole était très simple et large seulement de 0m90, fermée par une dalle de pierre ou bien par des moellons. Les chambres funéraires avaient leurs parois percées de *loculi,* c'étaient des niches en forme de fours au nombre de quinze ou dix-sept par chambre, rarement plus. Le plafond et les parois sont enduits de stuc blanc. Au-dessus des niches on lit encore quelques inscriptions en latin, peintes en rouge ou simples graffites. On voit aussi sur quelques caveaux des peintures : rinceaux, ceps de vigne, génies ailés, buste, vendangeur, cavalier, etc. ; l'ornementation et la répartition des sujets présentent quelque analogie avec les peintures connues, notamment celle de la Voie latine. Aucun mobilier dans les sépultures.

La seule particularité notable est l'emploi fréquent [3] de la formule caractéristique des épitaphes chrétiennes : IN PACE. Les noms propres paraissent avoir subi l'influence du milieu ambiant ; on trouve Sérapion (?) [4], Gaius [5], Sidonius [6], Macido [7], Colomba [8], Alexander [9], Aster [10], Sabira [11]. Le chandelier à sept branches ne se trouve représenté que deux fois [12], il est accompagné une fois seulement des deux insignes le *lulâb* et l'*ethrog* [13]. Clermont-Ganneau et Renan [14] avaient pensé reconnaître les mêmes objets de chaque côté de l'un des candélabres de la mosaïque découverte dans la synagogue de Naro (aujourd'hui Hamnâm-Lîf), mais c'étaient l'*ethrog* et le *schophar,* c'est-à-dire la corne dont on fait usage chez les Juifs pour annoncer le nouvel an, ainsi que l'a démontré E. Schürer par le rapprochement d'autres monuments [15]. L'édifice dans lequel se trouvait la mosaïque ne paraît pas avoir jamais dû être à l'usage d'une communauté chrétienne. Les églises présentent toujours le *ciborium* et le *presbyterium* au fond, et (sauf une exception) dans l'axe de la salle [16], ce qui n'est pas le cas à Naro : ainsi tout concourt à y faire voir l'existence d'une synagogue. Nous ne pouvons cependant accorder aux termes *synagoga* et *archisynagogi* de l'inscription l'importance que réclament pour eux A. Harnack [17] et E. Schürer [18], car nous avons montré ailleurs [19] que les chrétiens des premiers siècles ne repoussaient pas les termes judaïques avec la même énergie qu'ils y mirent plus tard.

La mosaïque de Naro est digne d'une attention particulière, non pas tant à cause de son parfait état de conservation et de sa grandeur que des symboles qu'on y rencontre [20]. Ces symboles sont de telle nature qu'ils ont fait hésiter longtemps sur l'origine, soit juive, soit chrétienne, du monument ; les fouilles qui ont dégagé entièrement les restes de l'édifice ne révèlent pas avec certitude la destination chrétienne primitive et il me semble préférable d'y voir une synagogue. Divers indices utilisés d'abord en faveur de l'attribution chrétienne doivent faire retour à l'antiquité judaïque. L'*ethrog* et le *schophar* dans lesquels on avait pensé reconnaître l'A et l'Ω, lettres qui, à la rigueur, pourraient ne pas répugner au judaïsme [21], sont hors de question aujourd'hui. Le panier contenant des pains ne présente aucune des particularités attachées à ce symbole dans les représentations eucharistiques et le panier contenant des fruits se retrouve sur des monnaies juives [22] où il rappelle probablement les corbeilles dans lesquelles on apportait triomphalement les prémices, les *biccourim* [23]. Le caractère chrétien si connu du poisson (ἰχθύς) semble plus décisif, cependant quelques rares monuments juifs font usage de cet emblème qu'on retrouve sur les monnaies juives [24], sur une pâte de verre du Cabinet des médailles de Paris [25], sur une très ancienne Bible juive [26], enfin sur les peintures antiques formant plafond de la catacombe juive de la vigna Randanini [27] ; ces mêmes peintures nous montrent aussi le

[1] A. Delattre, cité par de Vogüé, dans la *Revue archéologique,* série III, 1889, t. XIII, p. 178 sq. ; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage,* in-8°, Paris, 1884 ; A. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage,* in-8°, Lyon, 1895, 51 p. Sur les établissements des Juifs en Afrique, cf. *Talmud de Jérusalem,* traité *Schebuth,* fol. 36 ; traité *Kedoschim,* fol. 61, col. 111 ; *Talmud de Babylone,* traité *Berachott,* fol. 29 *a;* traité *Menachott,* fol. 110 *a ;* Cazes, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie,* in-8°, Paris, 1888 ; Lapie, *Les civilisations tunisiennes,* in-8°, Paris, 1898, p. 52-60, 123-135, 164-170, 220-226 ; Isaac Bloch, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger,* in-8°, Alger, 1888 ; Wahl, *L'Algérie,* in-8°, Paris, 1889, p. 214 sq. ; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.,* in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 8, 9. Nous connaissons l'existence d'une synagogue à Volubilis (Maroc), cf. Ph. Berger, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.,* 1892, p. 64 sq. ; une autre à Sétif, cf. *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 8499, n. 8423 ; une colonie juive à Auzia, cf. *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 20760 ; une autre à Tipasa, cf. S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.,* 1894, t. XIV, p. 304 ; une enfin à Césarée de Maurétanie, cf. S. Gsell, *Cherchel, Tipasa,* in-8°, Alger, 1896, p. 25. De plus, Ibn-Khaldoun donne une longue liste de tribus berbères de Tripoli et du Maroc qui observaient les rites du judaïsme. *Hist. des Berbères,* trad. de Slane, in-8°, Alger, 1855, t. III, p. 208. — [2] R. Cagnat et J. Schmidt, dans le *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, suppl.. part. 1, n. 14097-14114. Cf. A. Delattre, dans le *Cosmos,* 1888, fasc. 167, p. 16 sq., et 1890, fasc. 258, p. 132. Ajouter l'inscription n. 14191 du t. VIII du *Corp. inscr. lat.* — [3] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 14099 *b, c;* 14101 *b, c;* 14102, 14104, 14106, 14108 (14113 ?). Cf. R. Garrucci, *Cimetero degli antichi ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini,* in-8°, Roma, 1862, p. 30 sq. ; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXXXIX. — [4] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 14100. — [5] *Ibid.,* n. 14099. — [6] *Ibid.,* n. 14106. — [7] *Ibid.,* n. 14102. — [8] *Ibid.,* n. 14098. — [9] *Ibid.,* n. 14097. — [10] *Ibid.,* n. 14099. — [11] *Ibid.,* n. 14105. — [12] *Ibid.,* n. 14102, 14104, cf. n. 14191. — [13] *Ibid.,* n. 14104. Cf. Delattre, dans le *Cosmos,* 1888, fasc. 167, p. 16 ; de Vogüé, dans la *Revue archéol.,* t. XIII, p. 181. — [14] E. Renan, dans la *Revue archéolog.,* 1883, p. 156 sq. ; 1884, p. 275 ; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.,* 1883, p. 19 — [15] *Corp. inscr. græc.,* t. IV, n. 9903 ; *Inscr. regni Neapolitani.* in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 6727. Sur l'usage du *schophar,* cf. *Talmud, Mischna,* tr. *Rosch haschana.* 3-4, et S. Jean Chrysostome, *Orat. adv. Judæos,* I, 1 ; IV, 7, *P. G.,* t. XLVIII, col. 848 sq., 881 sq. — [16] E. Renan, *La mosaïque de Hammâm-Lîf, nouvelles observations,* dans la *Rev. archéol.,* 1884, p. 275. — [17] A. Harnack, *Hermæ Pastor,* Ad mandatum, XI, 8, in-8°, Lipsiæ, 1877, p. 119. — [18] E. Schürer, *Die Gemeinde verfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit,* in-8°, Leipzig, 1876, p. 25 sq. — [19] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum Eccl. lit.,* t. I, præf., p. XII. — [20] De Rossi, dans les *Archives de l'Orient latin,* t. II, p. 452 ; *Gazette archéol.,* 1883, chroniques, p. 9, 14. Pour le christianisme du monument, cf. L. de Mas-Latrie, dans la *Biblioth. de l'École des chartes*, 1883, p. 72 ; *Revue archéolog.,* 1883, t. I, p. 234 ; *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale,* Paris, 1886, p. 26 ; R. de la Blanchère, *Le musée Alaouï,* in-4°, Paris, 1897, p. 15-18 ; R. Cagnat, P. Gauckler, E. Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie,* t. I : *Les temples païens* in-8°, Paris, 1898, p. 152 sq. — [21] D. Kaufmann, *Etudes d'archéologie juive,* dans la *Revue des études juives,* 1886, t. XIII, p. 49. Cf. S. Reinach, même revue, t. XIII, p. 217, 220. — [22] A. Lévy, *Geschichte der jüdischen Münzen,* p. 48-138, note 1. Cf. D. Kaufmann, *loc. cit.,* p. 50. — [23] D. Kaufmann, *loc. cit.,* p. 50. — [24] *Ibid.,* p. 50. — [25] *Gazette archéologique,* t. I, p. 116. — [26] G. Schlumberger, dans la *Revue archéologique,* nouv. série, 1883, t. I, p. 227. — [27] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1872 sq., t. VI, p. 156 et pl. 489.

paon, auquel il serait d'ailleurs impossible d'attribuer un symbolisme exclusivement chrétien. En ce qui concerne le chandelier à sept branches (voir ce mot), il n'est pas contestable que ce symbole se rencontre sur des monuments chrétiens [1], mais nous ne pensons pas que les chrétiens se soient toujours interdit de le représenter sur leurs monuments. Le texte de l'inscription est d'ailleurs fort clair :

SANCTA SINAGOGA NARON PRO SA
LVTEM SVAM ANCILLA TVA IVLIA
NA☧ DE SVO PROPIVM TESELAVIT

Sancta(m) s(y)nagoga(m) Naron(itanam) pro salute sua ancilla tua Julia Na[ronitana] de suo proprio tesselavit.

La deuxième inscription, qui se trouve sur le seuil qui conduit du portique à la salle principale est ainsi conçue :

ASTERIVS FILIVS RVS
TICI ARCOSINAGOGI
MARGARITA RIDDEI PAR
TEM PORTICI TESSELAVIT

Elle se peut lire : *Asterius filius Rustici arcosynagogi, margaritari d[omus] dei, partem portici tesselavit.*

Enfin la troisième inscription :

ISTRV	ISTRU
MENTA	MENTA
SERVI	SERVI
TVINA	TVIANA
RITANVS	RONI

provient d'une petite salle dans laquelle étaient peut-être enfermés les rouleaux de la Loi [2]. H. LECLERCQ.

IV. **AFRIQUE (LANGUES PARLÉES EN).** — I. Les langues parlées en Afrique. Le latin. II. Le grec. III. Le punique et le libyque. IV. La langue ecclésiastique. V. Les lettres et traités de saint Cyprien. VI. Les sermons de saint Augustin. VII. L'histoire de Victor de Vite. VIII. Prosodie. Allitération, assonance, rime. IX. Commodien et Verecundus. X. Dracontius. XI. Epigraphie métrique. XII. Bibliographie.

I. LES LANGUES PARLÉES EN AFRIQUE. LE LATIN. — L'exploration scientifique par la France des provinces qui formaient l'Afrique romaine a été conduite avec une méthode si rigoureuse et d'après un plan si étendu qu'il est possible aujourd'hui de grouper un certain nombre de faits d'après lesquels on peut se faire une idée à peu près distincte de la civilisation et des coutumes des chrétiens d'Afrique. Malheureusement la question du latin parlé en Afrique demeure assez obscure, et on ne peut dire encore dans quelle proportion la langue apportée d'Italie dans la banlieue d'Utique résista ou s'abandonna à l'action latente des idiomes sémitiques, le punique et le libyque. Tout d'abord nous ignorons jusqu'aux éléments d'une statistique partageant ceux qui parlaient des vieux idiomes du pays et ceux qui parlaient latin ; nous savons simplement que vers le début du Vᵉ siècle il restait encore des *christiani punici*, puisque saint Augustin cite complaisamment une définition qu'ils donnent du baptême et à laquelle il trouve une saveur évangélique [3]. Mais ce groupe n'était déjà plus qu'une infime minorité et tout nous invite à croire que ce fut en grec et en latin que le christianisme fut prêché en Afrique; les chrétiens de ce pays n'eurent à leur disposition que le texte grec des Septante, la version dite *Itala*, et peut-être des traductions fragmentaires qui ne nous sont pas parvenues. Si le latin des écrivains d'origine africaine a paru ressentir l'effet d'infiltrations indigènes, il reste plus facile de déterminer les défauts que cette littérature a de commun avec toutes les autres provinces de l'empire que de préciser ceux qui lui sont spéciaux [4]. Quoique, depuis l'antiquité, on se soit appliqué à cette recherche [5] elle n'est guère avancée aujourd'hui et si elle doit donner un jour des résultats positifs ils ne pourront être acquis que par des monographies philologiques [6]. Il ne semble pas prématuré toutefois de faire les observations qui suivent. La langue latine dut être en Afrique, comme dans les autres provinces de l'empire, la langue officielle imposée avec une certaine ostentation par l'administration : *Opera data est,* dit saint Augustin, *ut imperiosa civitas non solum jugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus imponeret* [7]. Toutefois cette exigence ne dépassait pas le cercle toujours assez restreint de ceux qui doivent régler leur façon d'agir d'après les volontés du pouvoir; le *sermo plebeius, vulgaris, cottidianus* ne subit que lentement l'infiltration de la langue classique et cette infiltration eut lieu principalement par l'éducation de la jeunesse que la passion de ce temps précipitait vers les écoles, très nombreuses en Afrique. Au temps de la jeunesse de saint Augustin, le très insignifiant municipe de Thagaste possédait une école où l'enfant reçut les premières leçons, on l'envoya ensuite à Madaure, enfin à Carthage et beaucoup d'étudiants allaient même dans les écoles de Rome. Une loi de Valentinien nous apprend qu'ils étaient nombreux et turbulents dans cette ville et ordonne que s'ils abusent des théâtres et des festins nocturnes, « si, en un mot, ils ne se conduisent pas comme l'exige la dignité des études libérales, » on les embarque au plus vite pour leur pays [8]. Ces générations d'hommes instruits ont dû puissamment aider l'administration romaine à refouler les partisans du *sermo vulgaris* dans l'obscurité. Ces jeunes lettrés, précisément afin de faire montre de leur science, ont pris à tâche d'employer des mots recherchés qu'une érudition, mieux préparée de nos jours qu'elle ne l'était jadis, a pu restituer à ses légitimes inventeurs [9] et ce sont ces jeunes lettrés, Apulée, saint Cyprien, Arnobe, Lactance, saint Augustin qui, rhéteurs de profession, ont constitué le fond caractéristique de la littérature africaine, littérature très romaine, d'ailleurs, puisqu' « une loi impériale ferme la porte de l'Afrique aux exilés, parce qu'ils y auraient trouvé les habitudes, les plaisirs et le langage de Rome » [10]. Après tant d'essais infructueux pour dresser un catalogue des termes relevant certainement de l'*africitas* nous nous bornerons à en signaler

[1] E. Le Blant, *La controverse des chrétiens et des juifs aux premiers siècles de l'Eglise,* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France,* 1896, p. 247. Cf. S. Reinach, dans la *Revue des études juives,* t. XIII, p. 219; A. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage,* in-4°, Lyon, 1880, p. 38. — [2] *Revue archéologique,* 1884, IIIᵉ série, t. III, pl. VII et VIII, et plan p. 274 ; *Revue des études juives,* 1886, t. XIII, p. 48-49, planche. Cf. *Journal officiel tunisien,* 1ᵉʳ mars 1883, 29 mars 1883 ; *Le monde,* 11 mai 1883 ; R. Mowat, *Communication à la Société nat. des antiq. de France,* séance du 3 juin 1891. — [3] *Serm.,* CLXVII, 4, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 910. A Fussala, il était nécessaire que l'évêque parlât le punique, cf. S. Augustin, *Epist.,* CCIX, 3, *P. L.,* t. XXXIII, col. 953. A Hippone, cf. S. Augustin, *Confess.,* l. I, c. XIV, *P. L.,* t. XXXII, col. 671 ; *Epist.* LXXXIV, 2, *P. L.,* t. XXXIII, col. 294, avec les observations de G. Boissier, dans le *Journal des savants,* 1895, p. 37, note 1, et p. 38. — [4] Cf. G. Boissier, *loc. cit.,* p. 38 ; E. Misset, dans les *Lettres chrétiennes,* 1881-1882, t. III, p. 456 ; Aymeric, même revue, 1882-1883, t. IV, p. 255 ; *Études sur la latinité des Pères africains,* dans les *Lettres chrétiennes,* 1880, t. I, p. 249-257. — [5] Cf. G. Boissier, *loc. cit.,* p. 38. — [6] A. Regnier, *La latinité des sermons de saint Augustin,* in-8°, Paris, 1886; L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien,* in-8°, Paris, 1902. — [7] S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XIX, c. VII, *P. L.,* t. XLI, col. 634. Cf. Plutarque, *Cato,* c. XII ; Suétone, *Claudius,* c. XVI. — [8] *Cod. Theodos.,* l. XIV, tit. IX, 1. — [9] Voyez les références de la note 2 et pour l'influence hellénique sur Apulée, Tertullien, Minucius, G. Boissier, *L'Afrique romaine,* in-12, Paris, 1901, p. 293, n. 1, et sur la lutte de l'école et de la famille contre les patois, p. 294. — [10] Poujoulat, *Histoire de saint Augustin,* in-8°, Tours, 1866, introd., p. 24.

quelques-uns qui paraissent plus assurément africains.

Illud etiam quod non auferre possumus de ore cantantium populorum » super ipsum FLORIET *sanctificatio mea. Nihil profecto sententiæ detrahit : auditor tamen peritior mallet hæc corrigi, ut non* FLORIET, *sed florebit diceretur*[1].

Unde plerumque loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici « non est absconditum a te OSSUM *meum » quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est... cur pietatis doctorem pigeat imperitis loquentem* OSSUM *potius quam* OS *dicere*[2]?

Quod susum vis facere deum et te IUSUM[3]; *qua susum,* IUSUM *convertunt*[4].

Les « africanismes » semblent se réduire à n'être plus que des phénomènes au lieu de constituer un idiome complet. Ce qui paraît donc vraisemblable, c'est que le latin classique et officiel ne se laissa guère pénétrer par les patois africains qu'il poussa devant lui à mesure que la civilisation romaine s'étendait. Du temps d'Apulée, on parlait un si mauvais latin à Madaure, que cet écrivain fut forcé de rapprendre la langue quand il vint à Rome; deux siècles plus tard on s'y était, au contraire, si bien latinisé que les noms puniques sonnaient d'une façon étrange aux oreilles de Maxime, grammairien de Madaure: *diis hominibusque odiosa nomina,* dit-il à leur sujet[5] en s'adressant à saint Augustin, qui, de son côté, nous apprend que tout le monde autour de lui parle latin et qu'un enfant n'a besoin que de l'écouter pour l'apprendre[6]. Le christianisme devint un puissant véhicule de la langue latine. A défaut de livres liturgiques qui ont tous disparu, au moins jusqu'à ce jour, les traités catéchétiques des Pères ne nous sont parvenus qu'en latin; de plus, les inscriptions qui ornaient les églises, frontons de marbre ou pavements de mosaïque, présentent presque exclusivement le latin. Sans doute, il fallait faire effort pour être entendu; saint Augustin commet volontairement des fautes de grammaire et emploie des mots incorrects, aimant mieux, dit-il, mécontenter les savants que d'être incompris de ses auditeurs, et l'ensemble des inscriptions chrétiennes et païennes des derniers siècles de l'empire nous prouve que les gens de la condition la plus modeste choisissaient pour leur tombe une épitaphe latine; en effet, les *tituli* dans l'idiome indigène sont si rares qu'ils méritent à peine une mention. « Si les inscriptions, observe justement G. Boissier, étaient d'une correction irréprochable, on pourrait supposer qu'elles n'ont été rédigées que par des lettrés de profession et qu'au-dessous d'eux on ne comprenait que les idiomes du pays. Les impropriétés de termes, les erreurs de grammaire, les solécismes et les barbarismes, qu'on y rencontre presque à chaque ligne, nous montrent que nous avons affaire à des ignorants, qu'ils parlent mal latin, mais qu'au moins ils le parlent. Il faut donc croire que les Africains ont fini par se rendre maîtres d'une langue qui leur était d'abord étrangère, puisqu'ils s'en servent pour exprimer les sentiments qui leur tiennent le plus[7]. » Enfin si les « africanismes » se sont trouvés faire partie de la langue classique on peut en dire autant des termes barbares. Il n'y avait pas deux façons de parler mal le latin, mais une seule qui se retrouve dans toutes les provinces; l'Afrique, l'Espagne, la Gaule, l'Italie et Rome même commettent des fautes semblables et sur ce point encore l'*africitas* ne nous donne rien de positif. « Où est le latin vulgaire qui soit différent du latin de l'Église d'Afrique? Dans toutes les provinces de l'empire, le latin fut la langue du peuple romain, la langue de la maison, de la famille, du marché, de la rue, de l'atelier et des camps. Mais pourquoi parler donc du latin africain? Le voici: cette langue commune à toutes les provinces devint d'abord, en Afrique, la langue *écrite* et la langue de la *littérature.* A Rome, en Italie et dans les autres provinces, elle fut seulement *parlée* et n'eut pas de littérature. L'Afrique seule eut des Tertullien, des Cyprien, des Augustin. Voilà pourquoi il est permis de prononcer le nom de latin africain et d'appuyer cette dénomination sur le caractère spécial de ces grands écrivains, mais non sur la langue elle-même. A supposer même qu'il existe des expressions introuvables ailleurs qu'en Afrique, on ne devrait encore rien conclure. Ne pourrait-on pas, peut-être, en trouver qui soient exclusivement propres à un Italien, à Plaute, Térence ou Pétrone? En conclura-t-on qu'il y a un latin italien[8]? »

Il faut bien se garder de vouloir imposer à l'*africitas* des caractères tranchés, une chronologie, des limites géographiques, un développement régulier qui n'ont pas de fondements dans les faits. D'autre part, on ne doit pas être surpris outre mesure de relever des formes apparentées tant pour la syntaxe que pour le style entre des auteurs d'un africanisme assuré et des écrivains appartenant à des provinces soustraites à l'influence et à la pénétration littéraire de l'Afrique, car il faut tenir compte des affinités naturelles qui expliquent l'adoption servile jusqu'au pastiche de procédés rencontrés chez tel auteur dont la lecture a plu. Outre les locutions régnantes que leur rencontre sur un point déterminé permet de dater et de localiser approximativement, il est un côté qui échappe à tout contrôle. Nous ignorerons toujours les migrations des manuscrits et des individus, nous voulons peut-être trop souvent rendre raison de la présence de telle ou telle forme à telle date, en tel lieu, nous en tirons des conclusions générales qui visent le dialecte d'une province entière alors que nous n'avons affaire qu'à un témoin isolé. Rien de surprenant qu'un écrivain, obligé par ses fonctions cléricales dans le plus grand nombre de cas, d'employer un langage accessible à la foule, adopte telle tournure vulgaire, l'ἀντίπτωσις par exemple, et laissant à sa plume les mêmes licences qu'à sa parole nous en garde des exemples plus ou moins fréquents; si ces tournures se retrouvent en plusieurs provinces à l'état sporadique nul ne s'en étonnera parmi ceux qui savent la part qu'il faut faire aux déplacements lointains et prolongés dans la vie des anciens. Pendant plusieurs siècles l'empire envoya ses vétérans s'établir dans les régions qu'il lui convenait de peupler, c'est ainsi que des hommes qui avaient appartenu à la légion cantonnée à Lambèse pouvaient après des années de séjour en Afrique se retirer sur les bords du Rhin ou du Danube, car ne l'oublions pas, c'est de l'apport des individus qu'il s'agit dans cet aspect de la question. Comment se laisser surprendre par la rencontre en Gaule d'un solécisme essentiellement africain[9], l'emploi

[1] S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. II, c. XIII, 20, *P. L.,* t. XXXIV, col. 45. — [2] S. Augustin, *De civitate Dei,* l. III, c. VII, avec les observations qu'y joint J. Aymeric, dans *Les lettres chrétiennes*, t. I, p. 255. — [3] S. Augustin, *In Johannem,* tr. VIII, *P. L.,* t. XXXV, col. 1450 sq. — [4] Tertull., *De præscript.,* c. XXII, *P. L.,* t. II, col. 39; en ce qui concerne l'*Appendix Probi,* recueil de locutions africaines vicieuses, voir le *Caput Africæ,* col. 744. — [5] S. Augustin, *Epist.,* XVI, *P. L.,* t. XXXI, col. 82. — [6] *Confessions,* l. I, c. XIV, *P. L.,* t. XXXII, col. 671. — [7] G. Boissier, *L'Afrique romaine,* in-12, Paris, 1901, p. 344 sq. — [8] J. Aymeric, *Origine africaine du Codex lugdunensis,* dans *Les lettres chrétiennes,* t. IV, p. 255. — [9] F. Ferrère, *Langue et style de Victor de Vita,* dans la *Revue de philologie,* 1901, t. XXV, p. 112, signale cette tournure dans E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 163 : PETIVIT VT FIDELIS DE SAECVLO RECESSISSET. « J'ai rencontré, dit-il, cette construction à chaque page, dans Arnobe, Optat de Milève, Victor de Vite. Zink la signale dans son étude sur *Der Mytholog Fulgentius. Ein Beitrag zur römischen Litteraturgeschichte und zur Grammatik des afrikanischen Lateins,* in-4°, Würzburg, 1867, p. 47. Cf. P. Monceaux, *Les Africains,* in-12, Paris, 1894, p. 111. »

du plus-que-parfait du subjonctif, après la conjonction *ut*, au lieu du plus-que-parfait? Sans doute, l'argument peut s'appliquer à des cas particuliers en si grand nombre qu'il semble se dérober à la discussion, mais on ne peut nier que dans une enquête où les pièces sont souvent uniques il soit raisonnable d'invoquer les cas particuliers.

Prétendre s'élever de ces constatations minutieuses à des conclusions serait prématuré. « Les recherches d'épigraphie, de critique verbale, de métrique, les études sur le vocabulaire d'un auteur ou d'une période littéraire, sont autant de sources d'informations qui doivent fournir à la philologie comparée leur contingent de faits et de renseignements[1]. »

C'est également une erreur, croyons-nous, de prétendre retrouver les caractéristiques du latin d'Afrique dans les ouvrages d'apparat des littérateurs africains. Ceux-ci ont subi, beaucoup plus que toute autre influence, celle des vieux écrivains, Plaute, Caton, d'autres encore. La production littéraire est d'ailleurs très intermittente en Afrique. Si on en excepte les Actes des martyrs qui se présentent avec assez de régularité pendant le IIIe siècle, mais qui peuvent être comptés difficilement parmi les monuments de la langue, à cause de leur brièveté, de l'étroitesse du cercle de sujets qu'ils traitent et des formules toutes faites qu'ils contiennent, il faut passer de Tertullien à saint Cyprien et Commodien, de ceux-ci à Lactance et Arnobe, dont l'africanisme est bien mélangé d'éléments étrangers, pour Lactance surtout; entre l'avènement de Constantin et celui de Valentinien toute la littérature est contenue dans quatre productions hagiographiques, toutes les quatre de mains donatistes; c'est ainsi qu'on arrive, avec ces longs intervalles, à saint Optat d'où il faudra franchir encore un espace de temps assez considérable pour atteindre l'œuvre de saint Augustin. Un grand nombre de causes sont intervenues pour créer une langue factice où l'on a hâtivement reconnu des africanismes; il faut, avant d'en venir à cette extrémité, élaguer des compositions tous les termes empruntés à la rhétorique, à la littérature grecque, aux locutions populaires communes à Rome et à l'Afrique, à la lecture de la Bible dont la traduction était remplie de tournures hébraïques et non puniques[2]. Il y a donc peu à prendre dans le bagage littéraire proprement dit et pas beaucoup plus peut-être dans l'épigraphie, car les conditions dans lesquelles se gravaient les inscriptions nous montrent que les leçons curieuses que nous fournit cette classe de textes sont imputables au manque d'instruction des ouvriers lapicides, et il serait hasardeux d'étendre leur langage à la classe moyenne et d'en rien conclure avec trop d'assurance sur les africanismes de la langue. Ce que les inscriptions peuvent surtout nous apprendre, à ce point de vue, en dehors des fautes d'orthographe évidemment attribuables aux ouvriers, c'est la prononciation d'une classe nombreuse d'hommes parmi lesquels nous ne pouvons faire le départ de ceux qui étaient africains de race et des étrangers venus s'établir dans le pays et estropiant la langue qu'ils entendaient parler[3]: aussi reste-t-il douteux que la morphologie et la syntaxe dialectales africaines soient jamais absolument éclaircies et fixées.

Voici quelques particularités que suggère la comparaison des *tituli* chrétiens :

1° Omission de la consonne finale, principalement *m* et *s* : CENTU, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1246; COMITU, n. 10515; DEU, 2218; DIE, 2011; PETRU, 9715; QUARTU, 2011; SEPTE, 8639; — LABORIBO, 4354; SANCTORII, n. 18656;

2° Omission de la consonne initiale *h* : 1° au début IC, n. 2011, 8638, 8639, 10701; ORA, n. 672, 2013, 9461, 10542; 2° dans le corps du mot : CRISTUS, 2535;

3° Confusion de *o* et *u* : LABORIBO, n. 4354; VOLONTATIS, n. 10642;

4° Redoublement de l'*u* : FRATRUUM, n. 9585;

5° Substitution de *cx* à *x* : INSTRUCXIT, n. 10035; VICXIT, n. 684, 748, 9751, 11121;

6° Assimilation des prépositions : ADLATUS, n. 9255; CONPARATUS, n. 8275; INP(ERATOR), n. 4354;

7° Confusion de *æ* avec *e* : MAEMORIA, n. 8643; PIAETAS, n. 684; EBO (pour *ævo*), n. 684; MEMORIE, n. 11064, 11079; PACAE, n. 11120;

8° Omission de la lettre redoublée : VIXIT ANIS TRES, n. 8637; ANOS, ANIS, n. 457, 684, 748; DISCESIT, n. 9866; ECLESIA, n. 839, 2311; OFICINA, n. 11133;

9° Confusion de *b* et *v* : 1° *b* pour *v* : ABBENA, n. 5353; EBUM, n. 684; ABUS, n. 2272; IUBARE, n. 4799, 8825; MILITAVIT, n. 5229; NOBEMBRES, n. 2010, 2011, 9869; PROBIDENTIA, n. 2095add; QUIEBIT, n. 451, 5263; SALBATOR, n. 2079; SERBUS, n. 5489; UIBAS, n. 10550, 10711; BICTORIA, n. 7923; BIXIT, n. 56, 57, 457, 670, 984, 1100, 1769. 9808. 2° *v* pour *b* : VONE, n. 10640; VALEVIT, n. 5352;

10° Emploi de *c* pour *qu* : CESQUET, n. 1091; RECIEVIT, n. 459;

11° Confusion de *d* et *t* : ED, n. 4770; QUOT, n. 5665;

12° Formation irrégulière du pluriel : GENERES (de *gener*), n. 7928;

13° Adjonction de la consonne muette *h* : HAC, n. 4799; — après la lettre *c* : DIACHONUS, n. 1389; — après la lettre *t* : CASTHE, n. 10689add;

14° Adjonction de la voyelle *i* : ISPIRITO, n. 8191;

15° Redoublement de la voyelle *i* : IPSIIUS, n. 8640,

16° Emploi de *e* pour *ie* : MEMORE, n. 2009.

17° Confusion de *n* et *m* : NOBENBRES, n. 2011.

18° Omission de *n* : TRASMARINUS, n. 8638.

19° Emploi de SERMO au lieu de VERBUM, n. 17759.

II. LE GREC. — Le grec était parlé à Carthage, notamment par la population chrétienne[4]. Le texte latin de la Passion de sainte Perpétue contient un certain nombre de mots grecs, en outre elle nous montre cette sainte s'entretenant en grec avec son évêque. Vers le même temps, Tertullien traita d'abord en grec plusieurs des sujets qu'il reprit ensuite en latin[5] et on a pu croire

[1] Bopp, *Grammaire comparée*, trad. M. Bréal, 5 vol. gr. in-8°, Paris, 1866, Introduction, p. VII. — [2] W. Kroll, *Das afrikanische Latein*, dans *Rheinisches Museum*, 1897, t. LII, p. 569-590. Cf. G. Boissier, *L'Afrique romaine*, in-12, Paris, 1901, p. 267 sq.; *Journal des savants*, 1895, p. 35 sq.; S. Gsell, *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 94; Geyer, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft von Bursian*, 1898, t. XCVIII, p. 75-103, donne la bibliographie des travaux parus depuis 1891 jusqu'à 1897 sur l'*africitas*. — [3] Audollent, *De l'orthographe des lapicides carthaginois*, dans la *Revue de philologie*, 1898, t. XXII, p. 213-222. Ce très judicieux travail ne dispense pas de recourir aux auteurs qui l'ont précédé. K. Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins*, in-8°, Erlangen, 1882; C. W. Mœller, *Titulorum africanorum orthographia*, in-8°, Greifswald, 1875; M. Hoffmann, *Index grammaticus ad Africæ provinciarum Tripolitanæ Byzacenæ Proconsularis titulos latinos*, forme le t. I des *Dissert. philol. Argent. selectæ*, in-8°, Argentorato, 1879; B. Kuebler, *Die latein. Sprache auf afrik. Inschriften*, dans *Archiv für latein. Lexik. und Grammatik*, 1892, t. VIII, p. 161-202. — [4] L. Duchesne, *En quelle langue ont été écrits les actes des saintes Perpétue et Félicité*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1891, séance du 23 janvier, p. 41. Sur toute cette question du grec et des idiomes indigènes, cf. W. Bernhardy, *Grundriss der römischen Litteratur*, in-8°, Halle, 1850, note 58. — [5] Cf. A. Harnack, *Die griechische Uebersetzung der Apologeticus Tertullian's*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1892, t. VIII, fasc. 4, p. 1-37. Sur *De spectaculis*, *De baptismo*, *De velandis virginibus*, *De corona militis*, d'abord écrits en grec et traduits en latin par Tertullien, cf. W. S. Teuffel, *Hist. de la littér. romaine*, trad. Bonnard et Pierson, in-8°, Paris, 1883, t. III, p. 63. n. 1; C. P. Caspari, *Om Tertull. græske Skrifter*, dans *Forhandlinger in Verdensk. Selsk. i Christiania*, 1875, p. 403 sq.; A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 673 sq.

que les Actes des martyrs scillitains, notre plus ancien texte chrétien en Afrique, et la Passion de sainte Perpétue avaient été écrits d'abord en grec [1]. Ce n'est pas à Carthage seulement que l'usage du grec était répandu, mais encore à Leptis magna, à Oea, à Cirta, ainsi qu'en témoignent les inscriptions [2]. Pudentilla, la femme d'Apulée, était originaire d'Oea et écrivait couramment le grec; Septime Sévère, né à Leptis magna, savait cette langue; il était, dit Spartien : *græcis litteris eruditissimus* [3]. Les écoles enseignaient à lire les ouvrages d'Homère, d'Eschyle, de Démosthène, de Platon et nous savons par saint Augustin que jusqu'au IVe siècle une partie considérable de la population chrétienne parlait cette langue, puisque, de son temps, il regrettait que la version latine des Septante ne fût pas encore achevée [4]. A Carthage, le grec s'était répandu dans les basses classes, « il faut cependant ajouter que l'usage du grec, comme langue populaire, ne se répandit pas dans l'intérieur du pays. Il resta circonscrit dans quelques ports, à Carthage, à Hadrumète et sur les rivages des Syrtes, c'est-à-dire partout où l'influence de l'Orient hellénique pouvait s'exercer, soit grâce à l'importation d'esclaves venus d'Asie, soit à la faveur des relations maritimes et commerciales. Loin de la côte, il n'a été jusqu'à présent trouvé en Tunisie que très peu d'inscriptions grecques antérieures à l'occupation byzantine [5]. »

III. Le punique et le libyque. — L'idiome vraiment populaire demeura longtemps le punique et le libyque. Aucune œuvre littéraire composée en ces patois locaux ne nous est parvenue, néanmoins l'épigraphie témoigne la persistance du vieux langage à Maktar, à Masculula, à Thugga, à Simitthu, à Mididi [6]. Les classes élevées ne dédaignaient pas d'ailleurs la pratique d'un idiome national. Septime Sévère était, paraît-il, fort disert en cette langue, les sermons de saint Augustin nous font connaître à quel point elle était encore répandue dans les campagnes de la Numidie. Un texte d'Apulée indique assez clairement que « dans l'Afrique romaine les jeunes gens apprenaient le latin sur les bancs de l'école; c'était la langue noble, celle de la bonne société. Le peuple, au contraire, les ignorants, les gens sans instruction et sans éducation, s'exprimaient dans l'ancien idiome du pays » [7]. L'idiome libyque ou berbère a persisté, mais nous sommes mal renseignés à son sujet. Il s'est conservé jusqu'à nos jours presque sans altération parmi plusieurs tribus du Sahara et peut-être fut-il refoulé par le latin et le néo-punique dans les districts montagneux et peu accessibles, en particulier dans le massif qui sépare la Tunisie de l'Algérie. Quant au punique il n'a pas disparu, mais il s'est fondu lors des invasions arabes dans la langue des conquérants. Les affinités très étroites qui existaient entre ces deux idiomes d'origine sémitique expliquent sans peine cette fusion; on le comprendra mieux en comparant les noms de nombre dans les deux langues :

NOMBRES	PUNIQUE	ARABE MODERNE
1.	*ahed*	*ouahed*
4.	*arba*	*arba*
5.	*hams(a)*	*khamsa*
7.	*sba*	*saba*
10.	*asar*	*achera*

Parmi les derniers et les plus célèbres partisans de la langue punique il faut citer les Circoncellions, qui ne pouvaient communiquer avec les évêques donatistes qu'au moyen d'un interprète [8]. Le libyque, que nous appelons aujourd'hui le berbère, est presque totalement ignoré des écrivains de l'Afrique, à l'exception de saint Augustin qui en dit quelques mots et traite cette langue comme un idiome à l'usage des tribus barbares. Dès le règne de Massinissa, le libyque avait vu consommer sa déchéance au profit du punique et, fait curieux, les annales mêmes du peuple berbère n'ont pas été écrites dans sa langue, mais en punique par Hiempsal, en grec par Juba, en arabe par Ibn-Khaldoun. Les progrès de la langue punique en Numidie n'y effacèrent cependant pas le souvenir du libyque dont on a retrouvé des monuments épigraphiques en assez grand nombre autour de Cirta qui fut le centre du royaume de Massinissa. D'autres ont été relevés dans la vallée de la Cheffia à quelques lieues d'Hippone, « presque tous ont tenu à faire graver sous leur épitaphe latine une inscription libyque. Il semble qu'il est facile d'expliquer ce qui se passait alors par ce que nous voyons sous nos yeux. A partir de Massinissa, beaucoup de Numides parlèrent à la fois le libyque et le punique, comme leurs descendants usent de l'arabe et du berbère, puis le latin vint par-dessus, comme aujourd'hui le français, et il eut sa place entre les deux autres langues, sans les faire tout à fait oublier [9]. » Toutefois, remarquons-le bien, le punique offrait quelque chose de tenace chez ceux qui l'avaient pratiqué ou qui en avaient subi l'influence, qui aide à comprendre le rôle qu'on lui a accordé. Il semble bien mériter la qualification que lui donne saint Jérôme : *stridor punicæ linguæ* [10]... lorsqu'on apprend de Spartien que Septime Sévère avait gardé dans son langage quelque chose d'africain, *Afrum quiddam*, et que la sœur de cet empereur ayant continué d'habiter Leptis, ville de la Tripolitaine restée phénicienne, quitta sa cité pour Rome après l'élévation de Sévère, mais elle parlait un tel jargon qu'on la renvoya chez elle au grand regret de la cour qui s'en amusait fort [11], *soror sua vix latine loquens ut de illa multum imperator erubesceret.*

IV. La langue ecclésiastique. — La principale difficulté est de saisir le point de départ du latin chrétien. Faut-il prendre ce point de départ dans les anciennes versions faites sur le grec : *Itala*, épître de Clément Romain, de pseudo-Barnabé, d'Ignace, de Polycarpe, du « Pasteur » d'Hermas, d'Irénée, de la Chronique d'Hippolyte (*liber generationis* et *Barbarus Scaligeri*), d'Anatolius, de la Didaché, de l'évangile de Thomas, du canon

[1] Armit. Robinson, *The passion of Perpetua*, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, p. 47 sq. Cette opinion avait été émise par MM. Harris et Gifford à la suite de la découverte du texte grec dans la bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, elle a été pleinement adoptée par A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1890, p. 423. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1003, 1005-1007, 1007a, 10997, 10998, 12487, 12493, et les *tabellæ devotionis*, n. 12508-12511. — [3] Spartien, *Severus*, 1. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 15, 16. — [4] S. Augustin, *Epist.*, LXXI, 2, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 241, 242. — [5] J. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, in-8°, Paris, 1896, p. 200. Inscriptions grecques : à Cherchel, *Ephem. epigr.*, t. V, n. 1036, 1037 : à Kerbet-Zemmouri, près de Kroubs, R. Cagnat, *Inscript. inédites extraites des papiers de Léon Rénier*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1887, p. 121, n. 760; à Sidi-Brahim, *Ephem. epigr.*, t. VII, n. 315; au Kef, *Ephem. epigr.*, t. V, n. 634; à Lamta, R. Cagnat, dans les *Archiv. des miss. scientif.*, 1885, p. 117, n. 15; à Haïdra, R. Cagnat, dans la même revue, p. 112, n. 228; à Tébessa, Audollent, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 532, n. 99. — [6] *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 5209, 5216-5218, 5220, 5225, 17317, 17319, 17320. — [7] Toutain, *loc. cit.*, p. 202. — [8] Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1731, t. VI, p. 38, col. 2. Cf. H. Fournel. *Les Berbères. Études sur la conquête de l'Afrique*, in-4°, Paris, 1875, t. I, p. 64 : « Un passage de saint Augustin (*Epist.*, CVIII, *Ad Macrobium*, c. V, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 414) a fait dire que ces fanatiques furieux — les Circoncellions — n'entendaient que la langue punique : j'admets qu'en effet ces paysans entendaient le punique, mais je n'en suis pas moins convaincu que c'étaient des Berbères, qui, par leur contact prolongé avec les Carthaginois, parlaient la langue de ceux-ci. » — [9] G. Boissier, *L'Afrique romaine*, in-12, Paris, 1901, p. 350. — [10] S. Jérôme, *Epist.*, CXXX, *Ad Demetriadem*, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 1109. — [11] Spartien, *Severus*, c. XV. Voyez *Corpus inscriptionum latinorum*, t. VIII, p. 2; R. Basset, *Études sur les dialectes berbères*, in-8°, Alger, 1894, n. 7, 15, 16.

de Muratori, d'Origène[1]. Entre tous ces ouvrages l'influence de la Bible est considérable, nous n'oserions dire qu'elle est prépondérante, les faits ne permettent pas encore de l'affirmer. Assurément il faut se garder de confondre le latin biblique et le latin chrétien[2], mais c'est dans cette distinction que la difficulté principale survient, car les premières traces de latin chrétien apparaissent dans la version *Itala* et la question est de savoir dans quelle mesure elle a influé sur le style des auteurs chrétiens tout pénétrés de la littérature profane par leur éducation de jeunesse, puis, soudain, plongés par la ferveur de leur conversion dans l'étude des livres saints, souvent même de la lettre de ces livres. Tel est en effet le cas de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin. Nous avons essayé de préparer un moyen d'éclairer cette question en établissant une confrontation perpétuelle de la version du livre le plus connu et le mieux su de la Bible, le psautier, telle que nous la fournissent d'une part les écrits des Africains, d'autre part les ouvrages des Occidentaux[3]. Nous ne pouvons faire plus que signaler cette source, à tout le moins de conjectures, les limites de notre travail ne nous permettant pas d'en entreprendre ici la mise en œuvre.

Dans la recherche souvent entreprise de la terminologie introduite par le christianisme, il semble qu'il faille se réduire à un très petit nombre de mots[4], aussi n'est-ce pas dans cette direction, comme on pourrait être tenté de le croire, qu'on doit aborder le problème. Il faut ici entreprendre une statistique sur chaque mot, le noter à son apparition, le suivre dans tous les documents dont la date, le lieu d'origine et, quand elle est possible, la filiation auront été préalablement déterminés. Ici encore nous ne pouvons que marquer la voie; le travail de G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, est un des guides les plus sûrs dont on puisse se munir pour y marcher avec profit. Une semblable recherche ne comporte pas les résumés, nous n'entreprendrons pas d'en faire à cette place.

Parmi les auteurs qui paraissent inviter à l'étude philologique de leurs écrits, Tertullien est un des plus ardus, mais il semble que l'on lui ait prêté plus d'innovations qu'il n'en a faites. « Sous le rapport de la composition des mots, dit Renan, Tertullien n'a rien inventé; il n'a fait que jeter des termes nouveaux, créés par son génie, dans le moule spécial de la langue vulgaire et ce moule était celui d'Apulée, de Caton, de Pétrone, de Plaute, de Varron, de Vitruve, etc., etc., surtout celui de la version *Itala*[5]. » Quant à son style il « présentera le phénomène littéraire le plus étrange : un mélange inouï de talent, de fausseté d'esprit, d'éloquence et de mauvais goût »[6]. Le même critique lui refuse le titre de grand écrivain, mais ce jugement nous paraît beaucoup moins motivé que celui de son dernier historien, M. Paul Monceaux, qui reconnaît et apprécie mieux, selon nous, son génie littéraire[7].

Tertullien a les habitudes de la composition classique. Il expose la question, réfute ce qu'il juge erreur, proclame ce qu'il estime vérité et poursuit se démonstration, absolvant et condamnant tour à tour au nom des principes qu'il a posés, et ne discute pas. Comme toute son œuvre, celle du moins que nous possédons, est par-dessus tout polémiste, on doit s'attendre à une certaine force de langage. Pour y suffire, Tertullien se fait un style très personnel, comme d'un homme qui veut qu'on le lise. Ce style tient à son tempérament et à son milieu. Il emprunte presque sans démarquer et prend son bien où il le trouve, chez Apulée surtout. Il pratique l'art pour l'image, pour le beau littéraire, au moins autant que pour la vérité. Sa langue est faite du latin des rhéteurs, de celui du peuple, et du grec; à cela il ajoute tout ce qui s'entend de son temps et peut servir à sa démonstration, mots techniques, néologismes, mots vulgaires, il accepte tout, et lorsque, malgré cela, il en manque, sur-le-champ il improvise un mot nouveau, on le croirait du moins. Il n'est pas aisé de dire où en était le latin chrétien avant lui, et il n'est pas très prudent par conséquent de lui rien attribuer en propre. Il est possible qu'il ait rajeuni de vieux mots, qu'il en ait composé d'autres d'une manière tout à fait régulière d'après les règles de l'analogie; est-ce lui qui a inauguré les verbes en *izare* calqués sur les verbes grecs en ίζειν, lui qui a augmenté le nombre des adverbes, altéré le sens de certaines prépositions et qui doit être tenu pour responsable de quelques autres violences grammaticales? Tout cela est possible, mais rien de tout cela n'est assuré. Ce qui est bien à lui, mais non pas à lui seul, c'est l'emphase : accumulation de termes équivalents : *male ac pessime*, *magistri et præpositi*, accouplement de mots synonymes régis l'un par l'autre : *justitiæ innocentia*, *fides obsequii*; abus du pluriel des mots abstraits : *concatenationes temporum*, *simplicitates*, *enormitates*; comparatifs et superlatifs renforcés : *extremius*, *extremissimi*, *magis proxima*. Chez Tertullien donc, vocabulaire et syntaxe sont également accueillants aux nouveautés. Ce style ardu, souvent obscur et bientôt fatigant avec son intarissable flux de mots éclatants, d'images brutales, de pensées trop rapprochées par une logique sans trêve, ces pamphlets haletants faits pour être mis en harangue, ont malgré la logique qui les inspire quelque chose de disloqué dans l'exécution, une précision de termes qui ne laisse aucun repos à l'esprit du lecteur et qui remplace la conviction par la surprise, une rapidité de diction qui laisse des inconnues dans la phrase et force parfois à interrompre l'auteur pour reprendre dans l'énigme de sa parole la suite de sa pensée.

V. Les lettres et traités de saint Cyprien. — L'histoire de la langue parlée en Afrique au IIIe siècle est exceptionnellement documentée. Outre les écrits de Tertullien nous avons une pièce d'un caractère tout particulier, écrite sans apparat par une toute jeune femme de 22 ans, matrone illustre sous le nom de Vibia Perpetua. Le journal qu'elle écrivit pendant la durée de son emprisonnement est un document plein d'intérêt; un de ses compagnons de captivité, Saturus, écrivait lui aussi quelques notes et le style des deux martyrs offre une ressemblance notable. Tous deux ont gardé le souvenir de leurs lectures et leur pensée prendra l'expression

[1] M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, t. III : *Die Zeit vom Hadrian (117 n. Chr.) bis auf Constantin (324 n. Chr.)*, in-8°, München, 1896, p. 204 sq. Nous n'entrons pas ici dans le détail bibliographique assez étendu de plusieurs de ces écrits, tels que l'*Itala*, le canon de Muratori, etc. — [2] G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, in-8°, Breslau, 1879, t. I, p. 2-3. Cf. J. Aymeric, dans *Les lettres chrétiennes*, 1881, t. II. p. 469 sq. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. CLXIII-CLXXXIV. Sur la question de la Bible en Afrique, cf. P. Monceaux, *Hist. de la littér. chrét. d'Afrique*, in-8°, Paris, 1900, t. I. — [4] J. Koffmane, *loc. cit.*, t. I, p. 3-4; J. Aymeric, *Notes sur le vocabulaire de Tertullien*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1881, t. II, p. 447; E. Misset, dans la même revue, t. III, p. 456 sq.; J. Aymeric, *Études sur la latinité des Pères africains*, même revue, t. I, p. 248 sq. — [5] J. Aymeric, *loc. cit.*, t. II, p. 448. Cf. P. Lallemand, *Quelques mots du vocabulaire de Tertullien*, même revue, t. II, p. 307 sq.; P. Langen, *De usu præpositionum Tertullianeo*, in-4°, Monasterii, 1869-1870; J. Schmidt, *De latinitate Tertulliani*, in-8°, Erlangen, 1870; G. R. Hauschild, *Die Grundsätze und Mittel der Sprachbildung bei Tertullien*, in-4°, Lipsiæ, 1876; in-4°, 1881; J. P. Condamin, *De Q. S. F. Tertulliano vex. relig. patr. et præcipuo apud latinos christ. linguæ artifice*, in-8°, Barri-Ducis, 1877. Cf. J. H. Olivier, dans les *Annal. du monde religieux*, 1878, t. II, p. 390-394-5; P. Lallemand, dans *Les lettres chrétiennes*, t. II, p. 307 sq.; J. Aymeric, même revue, t. II, p. 446 sq. — [6] Renan, *Marc Aurèle*, in-8°, Paris, 1883, p. 456. Cf. A. Ebert, *Gesch. der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1874, t. I, p. 32-54. — [7] Paul Monceaux, *Hist. de la littér. chrét. d'Afrique*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 459-461.

même qu'ils ont rencontrée dans les livres qu'ils ont lus [1]. Ce qui est caractéristique du style de Saturus c'est la pauvreté de la narration qu'interrompt sans cesse la copule *et;* en voici un exemple pris au hasard : *ET venimus prope locum, cuius loci parietes tales erant, quasi de luce ædificati; ET ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntès vestierunt stolas candidas, ET introivimus, ET audivimus vocem unitam dicentem : Agios, agios, agios, sine cessatione; ET vidimus in eodem loco sedentem quasi hominem canum, niveos habentem capillos, ET vultu juvenili; cujus pedes non vidimus ET in dextra ET sinistra seniores quattuor ET post illos ceteri seniores complures stabant, ET introeuntes cum admiratione stetimus ante thronum: ET quattuor angeli sublevaverunt nos : ET osculati sumus illum ET de manu sua traiecit nobis in faciem, ET ceteri seniores dixerunt nobis : Stemus ET stetimus ET pacem fecimus ET dixerunt nobis seniores : Ite ET ludite ET dixit Perpetuæ, Habes quod vis, ET dixit mihi...* [2]. Le style de Perpétue n'en diffère guère : *Post dies paucos, dum universi oramus, subito media oratione profecta est mihi vox ET nominavi Dinocratem : ET obstupui quod numquam mihi in mentem venisset nisi tunc; ET dolui commemorata, casus eius, ET cognovi me statim dignam esse ET pro eo petere debere ET cœpi de ipso orationem facere multum ET ingemiscere ad Dominum* [3]. Ce latin diffère « beaucoup de la langue familière à l'époque classique, ce qui n'a rien de surprenant, dit M. Bayard, mais aussi du latin d'ouvrages soignés écrits par des Africains, comme Minucius Felix, à peu près à la même époque. Dans le chapitre premier de la *Passio,* pour nous borner à celui-là, on rencontre non seulement un assez grand nombre de mots grecs, mais des expressions insolites, comme *sufferentia* pour *patientia, inquit* pour *inquam, commanducans* pour *manducans cum, desub* pour *sub:* une syntaxe où l'analogie du grec, peut-être même du punique, amène des constructions nouvelles : *me clamavit* (ἐκάλεσέν με), me cria, m'appela, *non me nocebit* (οὐ μή μέ βλάψῃ), *motus in hoc verbo* pour *motus hoc verbo;* enfin des mots dont le sens n'est plus le même : *affectio* pour *amor,* εὐσπλαγχνία, *commeatus* pour *libertas, exterminare* pour *perdere, refrigerare* pour *consolari, sustinere* pour *exspectare, ipse* pour *idem*, etc. Cette langue familière était apparemment celle de la bonne société à Carthage, et dans les villes voisines; au temps de sa jeunesse, Cyprien en a subi l'influence; il y en a quelques traces dans ses écrits, mais son éducation littéraire lui a fait éviter tout ce qui s'écartait par trop de la langue des écrivains vraiment romains » [4]. Cyprien reçut une éducation littéraire soignée, son style garde des réminiscences des auteurs expliqués dans sa jeunesse, Cicéron, Horace, Ovide, Sénèque, Lucain, Pline, etc. Tout cela formait une syntaxe un peu hétéroclite, mais dans laquelle en somme le bon l'emportait beaucoup sur le mauvais. Le style de saint Cyprien est tout encombré des artifices mis à la mode par Apulée et adoptés avec empressement par son école.

On a remarqué que la graphie de saint Cyprien nous fournit quelques exemples des prononciations usitées en Afrique, par exemple : *susum* pour *sursum, promisca* pour *promiscua.* Tout ce qui a trait à la phonétique de cet auteur présente peu de traits remarquables, il semble que les préférences orthographiques ont subi avec une médiocre résistance les préoccupations étymologiques plus ou moins fondées, toutefois l'étymologie elle-même cède du terrain devant la prononciation qui impose des formes telles que *cludo, malivolus, optuli, promisca, susum* [5]. Au moment où les besoins de sa charge demandent à l'évêque de Carthage de traiter le dogme chrétien, un grand nombre de néologismes sont créés dont il pourra se servir, mais il ne s'en contentera pas toujours et « fréquemment, pour obtenir des effets fondés sur le son, sur la rime, le rythme, etc. », il emploie, de préférence à tel autre, tel suffixe de dérivation rare, ou même crée des mots nouveaux donnant le résultat cherché [6]. Saint Cyprien n'a guère créé plus d'une soixantaine de mots, à moins qu'il s'en trouve parmi eux qu'il a notés dans ses écrits où nous les rencontrons pour la première fois sans que néanmoins il en soit l'auteur. Ces mots appartiennent au vocabulaire profane ou au vocabulaire religieux. On pourra voir dans l'étude récente de M. L. Bayard sur le latin de saint Cyprien ce « que l'attention patiente peut tirer des lumières de quelques mots en apparence peu remarquables pour l'éclaircissement de la terminologie théologique d'une époque » [7]. L'histoire du dogme comme celle de la liturgie sont tributaires au premier chef de ces minutieuses déterminations. Nous aurons fréquemment l'occasion de revenir sur ces questions que nous nous bornons à effleurer ici.

Le style de saint Cyprien offre un grand nombre d'exemples de l'allitération et de la rime. Nous le voyons parfois écarter d'une citation les mots qui ne formaient pas une allitération dans le modèle pour en adopter d'autres qui se prêteront à l'artifice. Minucius Felix écrit : *nos qui non HABITU sapientiam, sed MENTE præferimus,* et Cyprien corrige : *nec VESTITU sapientiam sed VERITATE præferimus* [8]. La rime est au plus haut degré caractéristique du style de saint Cyprien, en voici un admirable exemple :

Doleo, fratres, doleo vobiscum nec mihi ad leniendos dolores meos
integritas propria et sanitas privata *blanditur*,
quando plus pastor in gregis sui vulnere *vulneretur,*
cum singulis pectus meum *copulo,*
mæroris et funeris pondera luctuosa *participo*
cum plangentibus *plango,*
cum deflentibus *defleo,*
cum jacentibus jacere *me credo,*
jaculis illis grassantis inimici mea simul membra *percussa sunt,*
sævientes gladii per mea viscera *transierunt,*
inmunis et liber a persecutionis in cursu fuisse non potest *animus*.
in prostratis fratribus et me prostravit *adfectus* [9].

Souvent il se satisfait avec la symétrie des membres de phrases ou de phrases scandées par la rime « qu'on rencontre à chaque pas »; dans certains traités elle règne le long des chapitres entiers et répète jusqu'à trois ou quatre fois et plus la même rime et le même groupement symétrique. Il parle de la patience :

quæ iram *temperat,*
quæ linguam *frenat,*
quæ mentem *gubernat,*
pacem *custodit,*
disciplinam *regit,*
libidinis impetum *frangit,*
tumoris violentiam *comprimit,*
incendium simulatis *extinguit* [10].

« Autant et plus que par la rime, l'évêque de Carthage cherche à flatter l'oreille par la disposition mesurée et rythmée des mots dans les clausules et à la fin des phrases ou des membres de phrase. Les observances auxquelles cette recherche donne lieu sont certainement une des parties les plus intéressantes de son art [11]. » Les règles qu'il observe sont très strictes. Le passage suivant en montre l'application : *Idcirco et in columba venit Spīritūs sānctūs, simplex animal et lætum est, nōn fēlle*

[1] Voir ACTES DES MARTYRS, col. 418. — [2] *Passio S. Perpetuæ,* n. 12, dans *Texts and Studies,* in-8°, Cambridge, 1891, p. 80. — [3] *Ibid.,* n. 7, *loc. cit.,* p. 72. — [4] L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien,* in-8°, Paris, 1902, p. XVIII. — [5] *Ibid.,* p. 15. — [6] *Ibid.,* p. 16. — [7] *Ibid.,* p. 169-202. — [8] *Ibid.,* p. 293. — [9] S. Cyprien, *De lapsis,* VIII, *P. L.,* t. IV, col. 486. — [10] Id., *De bono patientiæ,* XX, *P. L.,* t. IV, col. 659. — [11] L. Bayard, *Le latin de S. Cyprien,* in-8°, Paris, 1902, p. 298.

ămārūm, non mōrsĭbŭs sāevŭm; non unguium laceratiōnĕ vĭŏlĕntŭm; hospitia hŭmānă dīlĭgĕrĕ, unius domus consōrtĭŭm nōssĕ : cum generant simul fīlĭōs ēdĕrĕ, cum commeant, volatibus invĭcēm cōhăerērĕ; communi conversatione vitam suām dēgĕrĕ, oris osculo concordiam pācis āgnōscĕrĕ, legem circa omnia unanimitātĭs implēre, hæc est *in ecclesia noscēndă sĭmplĭcĭtŭs, hæc cārĭtās ŏbtĭnēndă,* ut columbas dilectio fraternitātĭs *imĭtētŭr ut mansuetudo et lenitas agnis et ŏvĭbus āequētŭr*[1]. Le style et la langue de saint Cyprien sont sans cesse commandés par les exigences de sa métrique, à tel point que pour n'y pas déroger il se résigne à introduire des mots inutiles. Cette préoccupation du style domine sans cesse saint Cyprien, elle influe sur sa langue et lui enlève une part de sa valeur documentaire (sur son style liturgique, voir *Liturgie,* col. 615) en tant que témoin de la langue parlée en Afrique.

VI. Les sermons de saint Augustin. — L'activité littéraire de saint Augustin s'étend de 380 environ à 430; ses écrits ont des destinations bien marquées, l'érudition pure, — autant qu'on peut parler de l'érudition quand il s'agit des Peres de l'Église, — la théologie d'école, la polémique, la philosophie, la morale sociale et domestique déterminent les directions principales de son activité scientifique et littéraire. La catégorie qui nous intéresse spécialement dans ses écrits est celle dans laquelle l'évêque africain remplit sa charge de docteur des fidèles d'Hippone. Il importe toutefois « de préciser et de bien reconnaître de quelle façon et jusqu'à quel point une œuvre littéraire comme les sermons de saint Augustin peut nous donner une idée du langage du peuple à cette époque, si elle a pu favoriser son développement et préparer son triomphe définitif.

« Pour ce qui est de l'emploi des mots, les emprunts faits à la langue vulgaire y sont vraisemblablement assez nombreux. Mais ils ne sont faits qu'à bon escient. Non seulement les termes classiques (qui forment la très grande majorité) ne sont jamais altérés dans leurs formes, mais ceux qui ne sont pas classiques seraient presque toujours dignes de l'être par la régularité de leur dérivation.

« Une chose qui fait bien voir le souci qu'avait Augustin de conserver aux mots leur forme correcte, c'est le soin qu'il prend de s'excuser, de donner ses raisons, lorsqu'il lui arrive par hasard de se permettre un petit barbarisme pour se mieux faire comprendre de ses auditeurs. Il cite comme fautifs quelques termes qui étaient en usage de son temps, tels que *dolus* pour *dolor;* il avait peine à empêcher le peuple d'employer, dans le chant d'un psaume, la forme de futur *effloriet*[2]; enfin, voici une phrase qui montre bien la différence qu'il faisait entre le latin proprement dit et la langue vulgaire : *Quod* vulgo *dicitur ossum,* latine *os dicitur*[3].

« Il est donc fort probable que les sermons n'ont guère contribué au triomphe des formes populaires que saint Augustin employait très rarement et à regret, dont il combattait même l'introduction dans le langage des fidèles. Ce n'est pas là qu'il faut chercher des éléments pour étudier la phonétique de la *lingua rustica* »[4].

Ce qui nous intéresse particulièrement dans cette recherche c'est moins les particularités de langage dans le détail desquelles il ne nous est pas possible d'entrer, que le diapason intellectuel qui règle les rapports entre l'évêque et ses fidèles. Si on étudie l'œuvre totale de saint Augustin on croit pouvoir définir son tempérament littéraire : un poète-logicien. Dans ses *Sermones ad populum* il mélange la force et la grâce et, dans l'abandon du genre, il atteint parfois la sécheresse et l'afféterie. Quant à la hauteur théologique à laquelle l'évêque s'élève dans un grand nombre de ses sermons, il importe de faire la remarque qu'on ne sait absolument rien dans la plupart des cas sur la composition de ses auditoires[5], les paroles qui le désignent sont vagues, les reproches qu'on lui adresse peuvent frapper les gens du peuple comme la bonne société. Ce qui a pu induire en erreur, c'est que la langue des sermons est souvent *familière,* il ne s'ensuit pas qu'elle soit « populaire » au sens scientifique de ce mot.

La trame littéraire de la langue que parle saint Augustin est classique, c'est-à-dire qu'elle offre cette rigidité de formules et fait usage de ce vocabulaire restreint dont on s'écartait de plus en plus, comme pour hâter d'autant la décadence; ce qui pourrait induire en erreur c'est l'emploi de termes appartenant à la langue archaïque transmis pendant des générations par les classes qui n'écrivent pas, et revenant à la surface à l'époque où les auteurs polis ne sont plus seuls à nous faire entendre la langue latine. Les mots employés par les auteurs archaïques reparaissent en assez grand nombre dans les sermons de saint Augustin[6].

Incantare se retrouve dans la loi des XII tables; *cordatus,* dans Ennius; *luminare,* dans Caton; *amatrix, deliramentum, litigium, multiloquium, spectatrix, falsidicus, macilentus, milleni, multiloquus, tantillus, confabulari, constabilire, eradicare, magnipendere, purpurare, propitiare, condigne, medullitus, veraciter,* dans Plaute; *pœnitudo,* dans Pacuvius; *deambulatio, prostitutio, magnipendere* dans Térence,

Il faut tenir moins de compte probablement des apports purement helléniques dans les sermons de saint Augustin, mal disposé pour cette langue, que d'ailleurs il ne savait guère[7]. Diverses causes concouraient à faciliter l'invasion des mots grecs dans la langue latine, mais ce n'étaient pas là des hellénismes. Ces mots demeuraient pour ainsi dire « dépareillés », les uns demeuraient invariables, d'autres perdaient tous leurs sens à l'exception d'un seul, plusieurs conservaient la transcription en caractères grecs; aussi, dans la plupart des cas, ce n'est pas à ces mots stérilisés que la langue ecclésiastique fait ses emprunts, elle s'adresse directement à la langue originale, c'est chez elle seule qu'elle trouvera le sens plein, c'est d'ailleurs dans les pays de langue grecque que la religion fait ses débuts et se trouve obligée de satisfaire aux besoins de son dogme et de sa liturgie; au moment où elle aborde les terres latines toute l'ossature terminologique est arrêtée et dressée, il ne s'agit dans la plupart des cas que d'une question de désinence, simple passeport des mots mis à l'usage de la foule. Le service que le grec avait rendu au latin à l'époque où l'on commença de philosopher en

[1] S. Cyprien, *De cathol. eccl. unit.,* IX, *P. L.,* t. IV, col. 522. — [2] H. Schuchardt, *Der Vokalismus des Vulgärlateins,* in-8°, Leipzig, 1866, p. 98. — [3] S. Augustin, *Enarratio in psalm. CXXXVIII,* 20, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1796. — [4] Ad. Regnier, *De la latinité des sermons de saint Augustin,* in-8°, Paris, 1886, introd., p. VIII sq. — [5] Rönsch, *Itala und Vulgata,* in-8°, Marburg, 1869, introd. *passim,* fait remarquer que l'Évangile se prêchait partout dans la langue des pauvres, mais il ne faut pas abuser des distinctions et confondre le langage dépourvu de préoccupations grammaticales avec des patois ou un « argot » intelligibles à des groupes d'initiés. Dans la prédication de l'Évangile aucun document ne permet jusqu'ici de soupçonner l'emploi de ces dialectes dégénérés et exclusifs, dès lors il ne s'agit plus que de syntaxe et de style, la langue des pauvres et celle des riches est substantiellement la même. L'auditoire auquel s'adressait saint Augustin a été décrit par J. Vérin, *Sancti Augustini auditores, sc. de Afrorum christianorum circa Aug. ingenio ac moribus,* in-8°, Parisiis, 1870; A. Degert, *Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant sancti Augustini sermones,* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1894. — [6] Ad. Régnier, *loc. cit.,* p. 10. — [7] S. Augustin, *Confes.,* l. I, c. XIV : *Cur ergo græcam etiam grammaticam oderam talia cantantem? P. L.,* t. XXXII, col. 671. « Cette répugnance de saint Augustin est ici d'un grand intérêt. On est en droit d'en conclure que la plupart des tournures grecques qu'il emploie ne lui sont pas particulières, mais étaient déjà passées dans l'usage du temps où il écrivait. » Ad. Regnier, *La latinité des sermons de saint Augustin,* in-8°, Paris, 1886, p. 87 sq.

cette langue[1], il le rendit également à la langue ecclésiastique qui avait à suffire aux termes abstraits d'une théologie complète. Saint Augustin, par le nombre de sujets qu'il traita et la pénétration qu'il y apporta, fut amené à faire usage des termes abstraits plus qu'aucun autre avant lui. Quand il s'agit du vieux matériel latin, il est peu maltraité dès qu'on est en droit de lui appliquer les règles générales, mais en ce cas les néologismes pullulent : *adorator, affirmator, intellector, falsidicus, beatificus* sont parfaitement réguliers, mais ils ne paraissent guère autre chose que des innovations étrangères au génie de la langue par ce seul fait qu'elles se produisent en un temps et dans un milieu qui n'ont pas qualité pour créer des éléments nouveaux et enrichir la langue.

Il semble qu'un large parti pris philologique ait gouverné la langue de saint Augustin : prendre son bien où il le trouve. Il fera subir ensuite aux mots l'examen qu'il jugera convenable, les accueillera ou les repoussera, ajoutant, retranchant, livrant la langue à ce pourquoi elle semble faite, c'est-à-dire à exprimer la pensée, toute pensée ; ignorant en littérature l'art pour l'art. Pour dix pages de grand style il aura un volume entier médiocre, diffus, peu soigné, mais ces digressions, cette maladresse seront employées à éclaircir des questions assez obscures de théologie ou de psychologie et les dix pages seront parmi les plus éloquentes et les plus profondes de l'esprit humain. Dans ses sermons il entend bien avoir la langue entière à son service, les mots techniques ne lui échappent même pas[2], les termes religieux[3], les termes positifs[4], les noms abstraits[5] subissent une atteinte qui les fera dévier pour toujours dans la langue ecclésiastique. Dans un grand nombre de cas on saisit les tours qui conduiront aux langues romanes : *exemplum*[6], *quæstio*[7], *supplicium*[8], *spiritus*[9], préludent à leur évolution ; certaines locutions apparaissent telles que nous les employons encore : « savoir par cœur, » *verbum quod* corde *gestamus*[10], le pronom indéterminé « on » se fait pressentir dans cette phrase : *Quando... prælium tentationis infertur* homini, *jejunandum est*[11]. Nous pourrions prolonger longtemps ce catalogue, tel quel cependant il montrera la part à faire aux changements de signification des mots dans la transformation du latin.

Nous pensons qu'il faut se montrer très circonspect avant d'imputer à saint Augustin certaines particularités dites « de flexion », peu nombreuses d'ailleurs et dans lesquelles on est souvent plus porté à mettre en doute la science grammaticale d'un copiste que le goût d'un rhéteur impénitent. Une édition critique pourra seule autoriser sur ce point des observations ne laissant qu'un *minimum* à la conjecture. Il ne faut pas trop invoquer ce mot : *melius est ut reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi*[12], ce sont là des paroles qui ne remplacent pas les faits et les faits, nous le répétons, ne sont pas suffisamment éclaircis. Ce qui a trait à la syntaxe nous entraînerait dans un détail infini ; d'ailleurs, chez saint Augustin, l'emploi du nominatif ne présente pas d'anomalie, pour les autres cas, on trouverait des exemples dans les meilleurs auteurs. Ces irrégularités, dont plusieurs, chez lui, sont passées à l'état d'habitude, sont dues quelquefois à l'influence de l'hébreu (influence directe et qui tient à l'usage des traductions de la Bible) et bien plus souvent à celle du latin populaire, sensible surtout dans la syntaxe des sermons[13] L'emploi des prépositions *ab, ad, apud, cum*[14] offre plus de particularités intéressantes, au contraire la préposition *de* se montre déjà envahissante quoique saint Augustin écrive au seuil d'une décadence et ne soit en aucune manière gêné par les cas de la langue classique.

VII. L'HISTOIRE DE VICTOR DE VITE. — L'ouvrage principal de Victor de Vite, l'*Historia persecutionis Vandalicæ*, a été écrite vers l'année 489. La destination de cet écrit virulent nous apprend assez quelle langue il emploie, c'est celle de la foule, et, à ce titre, l'*Historia* peut être classée parmi les narrations légendaires de la décadence latine. Ses lecteurs sont ceux qui prennent intérêt aux *miracula* et aux actes des martyrs falsifiés qui commencent à pulluler en Occident ; la langue classique y est totalement étrangère, au moins comme préoccupation.

Les locutions archaïques que nous avons relevées dans les sermons de saint Augustin reparaissent sous un aspect plus curieux encore dans Victor de Vite ; on trouve chez celui-ci la confusion des genres des noms assez peu différente de ce que nous trouvons dans les plus anciens documents de la langue. Tantôt le neutre est employé pour le masculin : *cubilem exsilii*[15] ; *majorem opprobrium*[16] ; *naturalem officium*[17] ; *senilem adtereret corpus*[18] ; tantôt le masculin pour le neutre : *thesaurum quod invenerat haberent communem*[19] ; *quoddam ligni truncum*[20] ; tantôt le masculin pour le féminin : *intexti radices*[21]. Cette confusion, générale au IVe siècle[22], remontait à l'époque classique qui avait admis des substantifs à deux genres : *baculum* et *baculus, dies præclarus* et *præclara* ; peut-être pour quelques-uns d'entre eux n'était-ce qu'une survivance de leur dualité dans la langue populaire qui dut les conserver tels quels. Il est possible que certaines confusions des déclinaisons et du genre des noms se soient introduites dans la langue par suite de l'extension arbitraire de cet usage archaïque ; on lit dans Victor de Vite : *in Ellada* pour *in Ellade*[23] ; *examina*, neutre pluriel de la troisième déclinaison, devient un féminin singulier de la première déclinaison *examina, æ*[24] ; ou bien encore la deuxième

Sur l'existence de tournures et l'absence d'expressions servant à énoncer les idées abstraites pour lesquelles les Romains des meilleurs temps avaient de la répugnance, cf. M. Bréal, *Excursions pédagogiques*, p. 35. Cf. Ad. Regnier, *loc. cit.*, p. 89. — [2] S. Augustin, *Serm.*, CCIII, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1036 : *reus*, « défendeur, » devient « coupable » ; *Serm.*, CCXI, 2 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1055 : *reatus*, « l'état de défendeur, » devient « la culpabilité » ; *Serm.*, CXCVII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1021 ; *Serm.*, CXCVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1024 : *gentes*, « les peuples, » devenant « les non-juifs ». — [3] *Serm.*, CCCXXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1447 sq. : *tartarus* devient synonyme de *infernus*. — [4] *Serm.*, XLVII, 11, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 301 : *ædificare* dans le sens religieux d'« édifier » ; *Serm.*, CCXLVII, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1157 : *ædificatio*, même sens ; *Serm.*, CCCLIV, 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1516 : *inflatio*, devient « orgueil ». — [5] *Serm.*, CXX, 3, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 444 : *adversitas* dans le sens latin de *res adversæ*, *Serm.*, XXXIV, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 210 : *factura* signifiant non « l'action de faire », mais « ce qui a été fait ». — [6] *Serm.*, I, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 25 sq. : *Talium locutionum innumera exempla.* — [7] *Serm.*, II, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 28 : *Non sibi fecit quæstionem.* — [8] *Serm.*, CCXXIII, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1093 : *Plena est vita hæc supplicis.* — [9] *Serm.*, CCX, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1050 : *Non corpore sed spiritu* ; *Serm.*, CXCVIII, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1026 : *Spiritus enim seductores gaudet seductis.* — [10] *Serm.*, CLXXXVII, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1002. — [11] *Serm.*, CCX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1049. Sur ce point cf. Ad. Régnier, *La latinité des sermons de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1886, p. 21-24, 26 sq. Sur toutes ces questions, cf. G. Koffmane, *Geschichte des Kirchenlateins*, in-8°, Breslau, 1879, t. I, passim. — [12] *Enarratio in ps. CXXXVIII*, n. 20, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1796. — [13] Ad. Regnier, *loc. cit.*, p. 41 sq. Cf. Sittl, *Lokale Verschiedenheiten der lateinischen Sprache*, in-8°, Erlangen, 1882. — [14] Ad. Regnier, *loc. cit.*, p. 50-53. — [15] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. III, c. XLIV, dans *Corp. script. lat. eccles.*, in-8°, Vindobonæ, 1881, t. VII. — [16] *Ibid.*, l. I, c. XLIV. — [17] *Ibid.*, l. II, c. XXXII. — [18] *Ibid.*, l. III, c. XLIII. — [19] *Ibid.*, l. I, c. XXXII. — [20] *Ibid.*, l. II, c. XXVII. — [21] *Ibid.*, l. I, c. XLVI. — [22] Appell, *De genere neutro intereunte in lingua latina*, in-8°, Erlangen, 1883, p. 79. — [23] *Hist. persecutionis Vandalicæ*, l. I, c. LI. — [24] *Ibid.*, l. I, c. XXIII.

et la quatrième déclinaison sont confondues. Les verbes présentent la même particularité, l'actif et le passif persistent dans un grand nombre de cas; formes et conjugaisons subissent toutes les violences. On lit dans Victor: *sortire*[1], *lucraverunt*[2], *partibo*[3], *mentires*[4], *gloriare*[5], *lamentare*[6], *siccaverant* = *siccatæ fuerant*[7]. Les verbes composés sont employés, semble-t-il, sans raison particulière:

enecare[8] = *necare*,
pervidere[9] = *videre*,
compromittere[10] = *promittere;*

par contre:

firmare[11] = *confirmare*,
ligare[12] = *colligare* = *alligare*,
carpere[13] = *discerpere;*

les prépositions paraissent prises sans discernement comme si elles avaient perdu toute valeur:

convenire[14] = *evenire*,
respicere[15] = *suscipere*,
adurere[16] = *comburere*,
agnoscere[17] = *cognoscere*,
aspirare[18] = *inspirare*,
conspicere[19] = *adspicere*,
adterere[20] = *conterere*.

De telles altérations ne s'exercent pas sur une langue sans lui faire subir une transformation plus ou moins radicale dans la signification des mots. Dans le désarroi où jette un peuple l'invasion soudaine de son territoire on s'explique que les écrivains aient surtout la préoccupation d'être entendus; plus leurs ouvrages sont ce qu'on appelle des « écrits de circonstance » plus il faut s'attendre à y rencontrer l'excès d'un mal qu'ils aggravent par la préoccupation où ils sont de donner des écrits qui, en demeurant intelligibles à leurs contemporains, établissent ou soutiennent la réputation littéraire de l'auteur; d'où une aggravation dont le départ est impossible à faire, mais dont il faut tenir grand compte néanmoins. Toutes les circonstances de milieu influent sur cette déformation de la langue: en ce temps d'invasions et de tueries de peuple à peuple, *exercitus* perd son vieux sens d' « armée » et signifie « nation »; c'est bien en effet la « nation armée » des Vandales qui a envahi l'Afrique; les polémiques théologiques sur la grâce, la chute de l'homme, l'état de nature ont familiarisé le récit qui ouvre la Genèse et en appelant le démon, *serpens, anguis,* on pourra être désormais entendu de tous. Nous ne citerons que quelques exemples de ces altérations de mots et de ces transmissions de sens :

agger publicus[21] = *via publica*.
argumentum[22] = *ars, fraus*.
aula venerabilis[23] = *ecclesia*.
confusio[24] = *pudor*.
continentia[25] = « *le contenu* ».
corona[26] = *martyrium*.
funus[27] = *cadaver*.
gratulatio[28] = *gaudium*.
passio[29] = *morbus*.
plebs[30] = *laici*.
promulgatio[31] = *decretum*.
sacerdos[32] = *episcopus*.
titulus[33] = *dignitas*.
accipere[34] = *intelligere*.
credere[35] = *velle*.
cubitare[36] = *concumbere*.
delegare[37] = *imperare*.
indicare[38] = *narrare*.
præsumere[39] = *rapere*.
proponere[40] = *jubere*.

Les adjectifs, les pronoms, les conjonctions sont ainsi traités. « Toute distinction entre *ille, hic* et *iste* a disparu; le pronom *ille* joue absolument en quelques passages le rôle de notre article[41]. » La syntaxe de Victor de Vite lui appartient d'une manière plus personnelle et à ce titre ne nous intéresse pas au même degré que son vocabulaire; de même son style si recherché appartient de droit à l'étude de l'humanisme et des traditions classiques dans les écoles du christianisme. Voir ÉCOLES.

« Pour me résumer, confusion des genres des noms et des formes des verbes, changement de signification des mots, désarroi dans la syntaxe, ignorance ou abandon des règles les plus générales de l'accord classique; d'autre part, à côté de ce dédain de la grammaire, recherche de l'effet oratoire ou poétique, par l'abus des abstractions, des synonymes, des métaphores, des tours et des termes empruntés à la poésie: voilà ce que l'on remarque à toutes les pages du livre de Victor et voilà le latin d'Afrique[42]. »

VIII. PROSODIE. ALLITÉRATION, ASSONANCE, RIME. — Les Africains pourraient fournir la matière d'une longue étude sur l'allitération, l'assonance et la rime[43]. Tertullien, le premier en date parmi les auteurs chrétiens apporte quelques formes nouvelles, si tant est qu'on puisse parler ainsi alors que tant d'œuvres littéraires plus anciennes ne nous sont pas parvenues. Nous trouvons chez lui: *victus instructus, cæli soli, miraculis oraculis, spectaculum spiraculum, fluctus flatus, villum filum, nominis hominis*, enfin *urbem orbem* destinée à une longue fortune. Son œuvre fourmille d'exemples en ce genre: *fluxili futili, captivus adoptivus, petulantem adulantem, potioris notioris, sonora canora*. Ce besoin de cadence reparaît dans ses traductions. On lit dans la Genèse (I, 2) : *tohu va-bohu*, dans la Vulgate: *inanis et vacua*, dans Tertullien: *invisibilis et incomposita*[44]. Saint Cyprien parle une langue plus châtiée que Tertullien et montre peu de goût pour ces amusements littéraires; on trouve chez lui des assonances telles que *divitiæ, deliciæ*, mais elles ne l'étaient pas alors, car le *t* disparaissait dans le zézaiement, on prononçait *divziæ*, comme *zabolus, zaconus* pour *diabolus, diaconus;* Arnobe ne paraît non plus faire usage de ces petits artifices. Par contre saint Augustin en fait un usage constant: *fissura et scissura; forte vel sorte; non poeta sed propheta*. Déjà Tertullien avait changé *victus et vestitus* en *victus et instructus*, saint Augustin améliore et dit *victus et amictus*. On trouve chez lui: *astutus et acutus; impudenter atque imprudenter; dura et dira; concordibus consortibus*, les verbes lui fournissent pareille matière: *mærere non hærere; tangit atque angit; funditur tunditur,*

[1] Victor de Vite, *Hist. persec. Vand.*, l. I, c. XXXI. — [2] *Ibid.*, l. I, c. XXXVI. — [3] *Ibid.*, l. II, c. XXXI. — [4] *Ibid.*, l. II, c. XXXVI, — [5] *Ibid.*, l. III, c. LI. — [6] *Ibid.*, l. III, c. LXIV. — [7] *Ibid.*, l. III, c. L, LVI. — [8] *Ibid.*, l. I, c. IX. — [9] *Ibid.*, l. I, c. XXVII. — [10] *Ibid.*, l. II, c. XLI. — [11] *Ibid.*, l. I, c. XXIII. — [12] *Ibid*, l. I, c. XXXVII; l. II, c. XIV. — [13] *Ibid.*, l. I, c. XXXVII. — [14] *Ibid.*, l. I, c. XI. — [15] *Ibid.*, l. I, c. XLIII. — [16] *Ibid.*, l. II, c. XVI. — [17] *Ibid.*, l. II, c. XXXIX, XLI-XLIII. — [18] *Ibid.*, l. II, c. LXXVII. — [19] *Ibid.*, l. III, c. XL. — [20] *Ibid.*, l. III, c. XLIII. — [21] *Ibid.*, l. II, c. XXXVI. — [22] *Ibid.*, l. II, c. XLV. — [23] *Ibid.*, passim. — [24] *Ibid.*, l. II, c. LI. — [25] *Ibid.*, l. III, c. VII. — [26] *Ibid.*, l. I, c. L. — [27] *Ibid.*, l. III, c. LVIII. — [28] *Ibid.*, l. I, c. XXXV. — [29] *Ibid.*, l. III, c. XLIV. — [30] *Ibid.*, l. II, c. XLI. — [31] *Ibid.*, l. III, c. XIII. — [32] *Ibid.*, l. I, c. V, X, XVIII; l. II, c. VI. — [33] *Ibid.*, l. III, c. XIII. — [34] *Ibid.*, l. II, c. LXXVIII. — [35] *Ibid.*, l. I, c. XXX. — [36] *Ibid.*, l. I, c. XXXI. — [37] *Ibid.*, l. I, c. XXXVII. — [38] *Ibid.*, l. II, c. XLIX. — [39] *Ibid.*, l. III, c. VIII. — [40] *Ibid.*, l. III, c. VII. — [41] J. Ferrère, *La langue et le style de Victor de Vite*, dans la *Revue de philologie*, 1901, p. 121. — [42] *Ibid.*, p. 335. — [43] E. Wölfflin, *Der Reim im Lateinischen*, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, 1884, t. I, p. 361 sq. Cf. Hopf. *Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel*, in-8°, Erlangen, 1883, p. 8 sq. — [44] Tertullien, *De baptismo*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1310.

sculpitur scribitur; legitur agitur; cantatur saltatur. C'est surtout dans les sermons et dans les lettres qu'il a prodigué ces jeux d'esprit [1].

Parfois le procédé se fait plus compliqué. Voici d'abord Tertullien:

et tunc prophetis concionantibus
et nunc lectionibus resonantibus [2];
de vicinorum criminum nexu
de propinquorum scelerum complexu [3];
non ex seminis limo
non ex concupiscentiæ fimo [4];
et montium scapulæ decurrendo
et fontium venæ cavillando [5];
canales non odoro
cancellos non adoro [6];

Dans une autre catégorie d'exemples on peut citer:

nec trădi magis potuisset quam invădi [7]
non quia elephantus, sed quia Phidias tantus [8]
tot pernicies quot et species;
tot dolores quot et colores [9].

Dans ses sermons saint Augustin se montre plus accommodant encore que Tertullien sur le choix de ces fantaisies littéraires :

frange lunam et fac fortunam [10].
nemo est donis dei beatus,
qui donanti exstitit ingratus [11].
non, ut post divortium adultera revocetur,
sed ut post Christi consortium adultera non vocetur [12].
mandatum, non dătum, sed natum [13].
qui ambulabat iacet,
qui loquebatur tacet [14].

Tout cela sent l'exercice et on pourrait en dire à juste titre, que de semblables ouvrages révèlent plutôt la subtilité de l'esprit que la profondeur, *verborum certamini, non rerum examini.*

Cette préoccupation soutenue de l'assonance et les timides essais de rime sur une poésie qui y répugnait nous apparaissent avec plus d'évidence en Afrique à raison de l'abondance et de la conservation exceptionnelle de sa littérature, il est utile néanmoins d'en recueillir le témoignage. On prend ainsi sur le vif un des agents principaux de l'évolution littéraire amenée et hâtée par le christianisme, et c'est à tort que l'on néglige l'action profonde exercée par les habitudes du culte à ces origines de la religion nouvelle. Les fidèles participaient à la célébration de ce culte par leur présence, par la communion et par le chant. Un répertoire leur était imposé, ils avaient, comme dans la tragédie antique, une fonction chorale à remplir. La célèbre lettre de Pline le laisse entrevoir; voilà pourquoi en même temps que l'unité essentielle des rites s'imposaient des variantes locales et régionales suivant que ce peuple prenait part à l'office célébré en l'honneur d'un patron, d'un martyr, d'une nécessité quelconque d'origine locale ou régionale. Heydler l'a parfaitement reconnu en disant que le chant d'Église est en même temps le chant du peuple : *Das kirchenlied ist auch Volkslied* [15]. Cette compénétration des refrains populaires et du chant ecclésiastique a une grande importance dans l'histoire des origines de la plupart des Églises. C'est par le chant que l'on venait à bout d'introduire certaines vérités parmi les fidèles, on peut s'en convaincre en voyant Bardesanes, saint Éphrem [16], Paul de Samosate [17] altérer les chants d'église ou en composer de nouveaux afin d'amener le peuple à leur doctrine; peut-être Arius fit-il de même [18], le psaume composé par saint Augustin *contra partem Donati* n'avait pas d'autre but [19].

On sait le goût prononcé de saint Augustin pour les jeux de mots [20], il faut rappeler les jeux de sons qui ne lui plaisaient pas moins, « effets d'harmonies cherchés soit dans la répétition du même mot, soit dans l'assonance, l'allitération ou la rime, soit dans une certaine similitude de plusieurs membres de phrases [21]. » En voici quelques exemples : *Audisti, agnovisti, didicisti, tenuisti, fecisti* [22]. *Dignatus est illum virum vocare errantem, mundare sordentem, formare credentem, docere obedientem, regere docentem, adjuvare pugnantem, coronare vincentem* [23]. *Invalidus infantilibus membris, involutus infantilibus pannis* [24]. Voici un exemple digne d'attention parce qu'il nous montre sur le vif le rhéteur au fait des délicatesses de la langue et des finesses de métier : *Vigilat iste, mentibus piis fervens et lucescens; vigilat ille, dentibus suis frendens et tabescens* [25]. Nous avons ici deux phrases comptant même nombre de syllabes, même nombre de mots égaux deux à deux en longueur, rime de chaque mot avec son correspondant, quantité pareille :

Vĭgĭlăt ĭstĕ mēntĭbŭs pĭĭs fērvēns ĕt lūcēscēns,
Vĭgĭlăt īllĕ dēntĭbŭs sŭĭs frēndēns ĕt tābēscēns.

Sans doute ce n'était là rien de très nouveau, Lucilius, Plaute, Térence, Ennius, Lucrèce et Cicéron et Tite-Live eux-mêmes s'étaient distraits à de pareils jeux de sons [26]. Malheureusement ce genre de licence est sans conséquence aux beaux jours d'une littérature, il est pernicieux à son déclin et précipite la décadence. Commodien, dont le *quasi-versus* paraissait tout permettre, a écrit tel acrostiche dont tous les vers finissent par la même lettre. La dernière pièce des *Instructiones* se compose de vingt-six vers uniformément terminés par la voyelle *o*. La pièce II, 8, intitulée *Pænitentibus*, se compose de treize vers terminés par un *e* [27].

Pænitens es factus : noctibus diebusque precare,
Attamen a matre noli discedere longe,
Et tibi misericors poterit Altissimus esse,
Non fiet in vacuum confusio culpæ proinde,
In reatu tuo sorde manifesta deflere,
Tu si vulnus habes altum, medicumque require,
Et tamen in pœnis poteris tua damna lenire.
Namque fatebor enim unum me ex vobis adesse
Terroremque item quondam sensisse ruinæ.
Idcirco commoneo vulneratos cautius ire,
Barbam [atque] comam fœdare in pulvere terræ
Volutarique saccis et petere summo de Rege,
Subvenire tibi, ne pereas forte de plebe [28].

[1] E. Wölfflin, *loc. cit.*, p. 363; *Die meisten Beispiele fallen auf die Predigten und Briefe.* — [2] Tertullien, *Apolog.*, c. XXII, *P. L.*, t. I, col. 467. — [3] Id., *De pudicitia*, c. V. *P. L.*, t. II, col. 1040. — [4] *Ibid.*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 1043. — [5] Id., *De pallio*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 1088. — [6] *Ibid.*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 1102. — [7] Id., *Adv. Marcionem*, l. IV, n. XL, *P. L.*, t. II, col. 491. — [8] Id., *De resurr. carnis*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 849. — [9] Id., *Scorpiace*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 143. — [10] S. Augustin, *De discipl. christ.*, l. VIII, *P. L.*, t. XL, col. 674. — [11] Id., *De bono viduitatis*, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 443. — [12] Id., *De conjug. adult.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XL, col. 476. — [13] S. Augustin, *Serm.*, CXL, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 775. — [14] *Sermon.*, CLXXIII, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 939. — [15] Heydler, *Ueber das Wesen und die Anfänge der christlichen Kirchenlieder*, p. 4. Cf. Edélestand du Méril, *Poésies populaires*, in-8°, Paris, 1843, p. 23, note 1. — [16] Renan, *Marc Aurèle*, in-8°, Paris, 1883, p. 439, note 2; p. 445, note 3; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 246. — [17] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, *P. L.*, t. XX, col. 713. — [18] Socrates, *Hist. eccl.*, l. VI, c. VIII; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 689, 1536. — [19] *P. L.*, t. XLIII, col. 23 sq. — [20] Ad. Regnier, *De la latinité des sermons de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1886. p. 115-118. — [21] *Ibid.*, p. 121. — [22] *Serm.*, CLXIV, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 898. — [23] *Serm.*, CCCXII, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1422. — [24] *Serm.*, CC, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1029. — [25] *Serm.*, CCXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1088. — [26] E. Wölflin, *Ueber die allitterierenden Verbindungen der lateinischen Sprache*, dans *Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der k. bayer. Akad. d. Wis.*, 1881, t. II, p. 1 sq. — [27] E. Wölfflin, *Der Reim im lateinischen*, dans *Archiv für lateinische Lexikographie*, 1884, p. 350 sq.; L. Havet, *Une correction au texte de Commodien*, dans la *Revue de philologie*, 1887, t. XI, p. 45, note 1. — [28] Commodien, dans *Instructiones*, l. II, c. VIII; Dombart, *Corp. script. eccl. latin.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, p. 66 sq.

Cette fantaisie, introduisant la rime dans une poésie où elle n'avait que faire, ne laissa pas de jouir du succès et saint Augustin s'y astreignit :

Omnes qui gaudetis de pace, modo verum judicate,
Abundantia peccatorum solet fratres conturbare :
Propter hoc Dominus noster voluit nos præmonere,
Comparans regnum cloærum reticulo misso in mare,
Congreganti multos pisces, omne genus, hinc et inde.
Quos cum traxissent ad littus, tunc cœperunt separare :
Bonos in vasa miserunt; reliquos malos, in mare[1].

Ce chant que l'évêque d'Hippone avait fait par strophes suivant l'ordre des lettres de l'alphabet de A à V était destiné à être répété par les fidèles[2], dont l'acrostiche aiderait la mémoire; seul le refrain : *Omnes*, etc., était excepté de l'acrostiche. « Ces poèmes alphabétiques, dit très justement Edélestand du Méril[3], étaient probablement imités de l'hébreu[4]. La chanson de saint Augustin prouve d'ailleurs que cette forme était déjà populaire à la fin du IVe siècle, et une prédilection aussi étrangère à l'esprit de la langue latine et à toutes les habitudes littéraires n'aurait pu s'établir sans l'influence que le rythme des psaumes devait naturellement exercer sur l'esprit des premiers chrétiens. Cette forme se retrouve chez tous les peuples de la chrétienté, et à des époques si différentes, qu'on ne peut l'attribuer à des caprices individuels, ni à des influences passagères. » Tous les vers de ce psaume ont seize syllabes divisées en deux hémistiches égaux; l'*i* et l'*u* suivis d'une voyelle sont considérés tantôt comme voyelles, tantôt comme consonnes suivant les exigences du rythme; l'élision a toujours lieu, à moins que les deux voyelles soient séparées par la pause de l'acrostiche. Tous les couplets ont seize stiques, excepté les 3e, 4e et 6e couplets qui n'ont que dix stiques.

L'introduction de la rime dans l'hymnographie chrétienne paraît donc pouvoir être attribuée aux écrivains africains. Sans doute ils ne l'inventèrent pas. Dans les vers d'Ennius les rimes ne sont pas rares[5] et on trouve dans Ovide[6] et Lucain[7] quelques consonnes finales. On a compté que sur 12 914 vers de Virgile il y en avait 924 qui étaient léonins. « Probablement, comme la rime ne portait pas sur une syllabe accentuée, elle passait presque inaperçue, mais l'autorité des meilleurs critiques oblige d'y voir au moins des négligences, excepté dans les vers pentamètres, où elle rendait la césure plus sensible[8]. » On ne peut séparer l'histoire de cette décadence poétique de l'histoire de la musique, l'emploi systématique de la rime paraissant coïncider avec l'affaiblissement du rythme lorsque précisément l'intervention croissante de la musique[9] dans la célébration du culte exigeait qu'il fût plus fortement marqué. L'acrostiche monorime de Commodien est en quelque sorte dépareillé dans le long poème dont il fait partie, il n'y joue qu'un rôle accessoire, mais enfin la rime est introduite. Tandis qu'elle se fait adopter en Gaule, à Milan, à Rome, elle se maintient en Afrique comme nous le voyons dans les poèmes attribués à Tertullien et qui paraissent des compositions africaines du IVe siècle[10] :

Quis mihi ruricolas aptabit carmine Musas,
Et verni (s?) roseas titulabit floribus auras,
Æstivæque graves maturet messis aristas?
Quis dabit et tumidas autumni vitibus uvas?
Quisve hiemi placidas semper laudabit olivas
Recludetque ipsis renovatas fontibus undas?

Ce serait toutefois se faire une idée inexacte de considérer exclusivement les poètes chrétiens pour se faire une idée de la poétique en Afrique. La compénétration des deux sociétés, païenne et chrétienne, était si étroite qu'il y a lieu de rappeler au moins les contemporains de Commodien et de Verecundus dont nous allons parler. A la fin du IIIe siècle vivait le métricien Terentianus, originaire de la Maurétanie et auteur d'un traité intitulé : *De litteris, syllabis, metris,* remarquable par la facilité avec laquelle Terentianus manie les mètres les plus divers, glyconiques, sotadéens, tétramètres, trochaïques, hexamètres dactyliques[11].

IX. Commodien et Verecundus. — Parmi les écrivains chrétiens d'Afrique on rencontre deux poètes populaires dont les rimes ont provoqué de nos jours des études approfondies dans l'espoir d'y trouver des lumières sur la phonétique et la rythmique des langues néo-latines. La versification classique des Latins ne reproduisait pas exactement celle des Grecs, ses représentants les plus distingués se trouvent à mi-chemin entre l'antique versification grecque fondée sur la quantité et la métrique latine à qui l'accent sert de pivot[12]. Cette tendance rythmique s'affirme dès le IIe siècle et au siècle suivant, « on trouve nombre de vers qui sont considérés comme métriques et dans lesquels pourtant la quantité classique est régulièrement violée[13]. » Chez Commodien la facture de l'hexamètre semble parfois tenir du hasard, ce n'est qu'à l'instant de fermer le vers que l'écrivain se rappelle l'exigeance du rythme; mais l'étude de ses écrits témoigne d'une réelle préoccupation poétique, tout au moins du dessein arrêté de mettre ses vers sur des pieds bien déterminés.

Une étude attentive des poèmes de Commodien montre que l'écrivain reproduit, aux derniers pieds de ses vers, la distribution classique des mots et des accents, sans s'occuper de la quantité, toutefois il ne remplace pas une brève classique par une tonique longue. Les premiers vers des *Instructiones* nous le font voir préoccupé d'imiter la disposition des syllabes et des accents dans le vers classique :

Prima præfátio nóstra viám erránti demónstrat[14],
Réspectúmque bonum, cum vénerit sáeculi meta,

[1] S. Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, *P. L.*, t. XLIII, col. 23 sq.; W. Meyer, *Ueber den Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Poesie*, dans *Abhandl. der philos.-philol. Classe der bayer. Akad. d. Wiss.*, t. XVII, 1re partie. — [2] S. Augustin, *Retractationes*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. XXXII, col. 617. *Volens etiam*, dit-il, *causam donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire et eorum quantum fieri posset per nos inhærere memoriæ psalmum qui eis cantaretur per latinas litteras feci, sed usque ad v litteram. Tales autem abecedarios appellant.* — *Poeseos popularis ante sæculum duodecimum latine decantatæ reliquias sedulo collegit, e manuscriptis exaravit et in corpus primum digessit* Edélestand du Méril; *Poésies populaires latines antérieures au XIIe siècle*, in-8°, Paris, 1843, p. 121, note. — [4] E. du Méril, *Essai philosophique sur la versification*, in-8°, Paris, 1841, p. 51, note 4; Alvar de Cordoue, *Indiculus luminosus*, dans Flores, *España sagrada*, in-4°, Madrid, 1754-1879, t. XI, p. 274; F. Köster, *Die Psalmen nach ihrer strophischer Anordnung*, in-8°, Königsberg, 1837, p. XXIII; Beda le dit même en termes positifs, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XX, *P. L.*, t. XCV, col. 204. — [5] Ennius, *Opera*, édit. Hessel, p. 237-238. — [6] Ovide, *Metamorph.*, l. VI, v. 639; l. VIII, v. 441; l. XIV, v. 411; l. XV, v. 150. — [7] Lucain, *Pharsalia*, l. V, v. 442 sq., 639-640, 660-661. — [8] Edélestand du Méril, *Poésies populaires*, in-8°, 1843, p. 81, note 1. — [9] S. Augustin, *Confess.*, l. X, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 799 sq. — [10] *P. L.*, t. II, col. 1107 sq. Cf. A. Harnark, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 675. — [11] W. S. Teuffel, *Hist. de la littérature romaine*, trad. Bonnard-Pierson, in-8°, Paris, 1883, t. III, p. 107. — [12] L. Vernier, *Étude sur la versification populaire des Romains de l'époque classique*, in-8°, Besançon, 1889. — [13] L. Vernier, *La versification latine populaire en Afrique : Commodien et Verecundus*, dans la *Revue de philologie*, 1891, t. XV, p. 14, 117-130. Cf. Hanssen, *De arte metrica Commodiani*, dans *Rheinisches Museum*, t. XXXVIII, p. 222; W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*, dans *Abhandlung. der bayer. Akademie*, 1885, p. 24 sq.; G. Boissier, *Commodien*, dans les *Mélanges Rénier*, in-8°, Paris, 1887, p. 51 sq.; *L'Afrique romaine*, in-12, Paris, 1901, p. 302. — [14] Commodien, *Instruct.*, l. I, præf., v. 1 sq., dans *Corp. script. eccl. latin.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV, p. 5. Dombart omet le mot *prima* qui est donné par le *ms. de Cheltenham, n. 1895*, et par Ludwig.

Aetérnúm fieri, quod discrédunt inscia córda.
Égo similitér errávi témpore múlto
Fána proséquendó, paréntibus insciis ipsis.

Cette pratique souffre des exceptions dans Commodien, aussi, on se demande si, pour lui, un mot donné avait bien le nombre de syllabes qui nous est indiqué par l'écriture et s'il portait l'accent à la place même où le mettent les grammairiens. Ajoutons que Commodien n'est pas seul dans son cas. Les écrivains ses contemporains qui employèrent la forme métrique nous montrent, trop fréquemment pour qu'elles ne soient pas leur fait, des fautes de quantité qui ne peuvent et, selon nous, qui ne doivent s'expliquer que par les usages de leur temps, par la prononciation usuelle.

C'était à cette époque une habitude tolérée d'ôter *un temps* à la syllabe voisine de la tonique. Était-elle longue, on l'abrégeait; était-elle brève, elle cessait de compter comme syllabe, le mot se trouvait ainsi réduit de la valeur d'une brève ou d'un temps. En voici des exemples :

Après la tonique, disparition d'une longue dans un vers :

Festinavítque diés obdúcere sidera nóctis[1]

Avant la tonique :

. . . . *quem régio núlla capiébat*[2]

et encore :

Inimicis etiám qui jubét aliménta præbére[3]

il y a même suppression d'une longue dans le vers :

Majestatémque canúnt et sé sub figúra fatigant[4]

On trouve de même chez un compatriote, Verecundus :

Cognitor antiquus certa majestate dierum[5]

La langue populaire admettait aussi le changement d'accent, ce qui permettait de réduire les mots d'un temps; ainsi on accentuait *válidius* à cause de *válidus* et on en venait à prononcer *váldius* en supprimant la brève devenue voisine de l'accent, de même on disait *surpite* pour *súrripite,* de même enfin on pourrait scander ce vers :

Et Samariám caperét, verbúm priusquám loquerétur[6]

en élidant *i,* ou bien en tenant *iam* pour une seule syllabe.

Chez Verecundus nous voyons le changement d'accent coïncider avec l'abréviation d'une longue :

Oceani magni cumulos superavĕre fluctus
Telluremque simul tenebrosus consŭmit ardor[7]

et dans les mots d'origine étrangère l'abréviation de la pénultième est de règle, c'est donc parfaitement régulier à Commodien d'écrire ces fins de vers :

. . . . *práebere laúdes*[8];
. . . . *aúgere quáerunt*[9];
. . . . *de rádice Jésse*[10];
. . . . *per próphetam Amos*[11];

Toute l'œuvre poétique de Commodien a été étudiée avec cette érudite patience [12] que nous ne pouvons imiter, vu l'espace dont nous disposons. Le rapprochement établi entre les écrits de Commodien et les inscriptions est fort instructif. Nous savons que l'accentuation *triginta* était une faute vulgaire; c'était l'habitude de glisser faiblement sur l'*n* qui l'avait introduite; Commodien et les inscriptions l'omettent et ce n'est pas une simple fantaisie de leur part, mais le résultat d'altérations que les grammairiens n'ont pas notées à mesure qu'elles se produisaient. Venu à l'heure où la langue latine, par suite des apports trop considérables et des fréquents néologismes que lui imposaient des populations nouvellement réunies à l'empire, subissait une sorte de fermentation, Commodien hésite, retouche sa langue, ses vers changent plusieurs fois de conjugaison et par suite de quantité; or le grammairien Probus enseigne, et les poètes chrétiens prouvent son dire, que l'*i* pénultième s'allonge dans la langue populaire, dans les formes *erimus, eritis.* Nous voyons donc Commodien et Verecundus écrire :

. . . . *exherédes eritis*[13];
. . . . *peccáre nolite*[14];
. . . . *vivéndo displicet*[15].

Les *Instructiones* de Commodien paraissent être de l'année 238, le *Carmen apologeticum* leur serait postérieur de dix ou douze ans et la langue est identique dans ces deux poèmes[16], cependant le *Carmen apologeticum* dénote quelque progrès dans la versification, en ce sens qu'on y rencontre un nombre relativement plus grand d'hexamètres corrects. Commodien est le principal représentant en Afrique d'un genre prosodique que Gennadius qualifie en ces termes : *scripsit mediocri sermone* QUASI VERSU *librum adversus paganos*[17]. Les *quasi versus* furent souvent employés par les rimeurs africains et nous en trouvons un exemple assez inattendu dans une lettre écrite par les martyrs de Carthage, Lucius et Montan, mis à mort sous Valérien en 259 ou 260. Voici le texte de leur lettre : *Si nos invitant justis promissa præmia, si terret injustis pœna prædicta, si cum Christo esse et regnare cupimus, quæ ad Christum et ad regnum ducant illa faciamus*[18].

On peut ramener sans violence cette phrase aux quatre hexamètres suivants :

Si nos invitant promissa præmia justis,
Si terret injustis pœna prædicta (gehennæ),
Si cum Christo esse et (semper) regnare cupīmus,
Quæ ad Christum et regnum ducant, illa faciamus[19].

Le *quasi versus* n'était pas, ainsi qu'on l'a pensé, une spécialité littéraire de l'Afrique. On le trouve dans plusieurs inscriptions romaines du Ier et du IIe siècle[20], et même dans deux inscriptions chrétiennes du cimetière de Calliste[21]. Le *quasi versus* est difficilement réductible à un système prosodique, ce qui se comprend sans peine puisque ceux qui l'employaient ignoraient les règles classiques pour la plupart; si, parfois, on rencontre des

[1] Commodien, *Carmen apologet.*, vs. 418 (422, édit. de Dombart); le *ms. de Cheltenham, n. 12261,* porte la leçon *inducere,* cependant *obducere* est reçu par Pitra, *Spicil. Solesm.*, in-4°, Parisiis, 1852, t. I, p. 33; par H. Rœnsch, dans *Zeitschrift für die historische Theolog.*, 1872, p. 163 sq., et par E. Ludwig, *Commod. opera,* in-8°, Lipsiæ, 1877, vs. 418. — [2] Commodien, *Carmen apologet.*, vs. 120. Dombart a la leçon : *capebat.* — [3] *Instr.* II, § 20, vs. 14. — [4] *Instr.* I, § 17, vs. 5. — [5] Verecundus, *De satisfactione pœnitentiæ,* vs. 197, dans Pitra, *Spic. Solesm.*, in-4°, Parisiis, 1858, t. IV, p. 143. — [6] *Carmen apologet.*, vs. 410, p. 141, — [7] Verecundus, *loc. cit.*, vs. 58, 154, dans Pitra, *loc. cit.*, t. IV, p. 139, 142. — [8] Commod., *Carm. apolog.*, vs. 37, p. 118. — [9] *Ibid.*, vs. 607, p. 154. — [10] *Ibid.*, vs. 291, p. 134. — [11] *Ibid.*, vs. 423, p. 142. — [12] Vernier, *loc. cit.*, p. 14 sq., 117 sq. — [13] Commod., *Instr.*, I, § 38, vs. 2. — [14] Commod., *Instr.*, II, § 7, vs. 11. — [15] Verecundus, *Exhortatio pœnitendi,* vs. 42, dans Pitra, *loc. cit.*, p. 133. Cet ouvrage paraît être de date plus récente. Cf. G. Meyer, dans *Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss.*, München, 1885, t. XVII, part. 2, p. 431 sq. — [16] W. S. Teuffel, *loc. cit.*, t. III, p. 87, § 1; Pitra, *loc. cit.*, t. I, præf., p. XVIII, § 26; A. Ebert, dans *Abhandlungen der philol.-histor. Classe der sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, t. V, p. 414, 419; B. Dombart, dans *Corp. script. eccl. latin.*, t. XV, præf., p. III. — [17] Gennadius, *De script. eccl.*, c. XV, édit. E. Cushing Richardon, in-8°, Leipzig, 1896, p. 67. — [18] *Passio SS. Lucii et Montani,* 11, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 237. — [19] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, proœm., p. XXXII. — [20] G. Henzen, dans *Bull. dell' Istit.*, 1863, p. 9, et *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 17130; Lanciani, dans *Bull. arch. comm.*, 1880, p. 140, et *Ephem. epigr.*, t. IV, p. 346, n. 946. — [21] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* t. I, præf., p. CXV, et *Roma sotterranea,* t. III, p. 45-48, 556.

vers métriques mélangés aux vers rythmiques [1], il ne faut pas se hâter d'en faire honneur aux versificateurs populaires, car les *carmina* de ce temps offrent presque tous le témoignage de réminiscences introduites presque sans modification dans le poème. Commodien a particulièrement fait usage de cet artifice littéraire. En ce qui concerne l'Écriture sainte il paraît s'être contenté de la citer d'après les *Testimonia* de saint Cyprien [2]; il a utilisé également les autres écrits de saint Cyprien [3], ceux de Tertullien et de Minucius [4], d'Hermas [5] et de Théophile [6]; mais c'est surtout aux poètes, à Horace, à Lucrèce, à Virgile et parfois il a très probablement utilisé Cicéron, Ovide et Tibulle [7].

« Le défaut essentiel des vers de Commodien c'est d'être l'imitation de l'inimitable. C'est le moule classique rempli d'éléments populaires, qui n'arrivent plus à s'y bien conformer ; c'est le mètre des Grecs, calqué dans une prosodie désormais impuissante à la reproduire. On aligne des suites de syllabes qui ne sont pas des rythmes, qui souvent ont cessé d'être des vers. On garde pourtant quelque chose des classiques; on reproduit la disposition des syllabes, et surtout on imite toujours ce qu'il y a de plus latin dans les vers latins, ceux dont le sentiment persiste encore malgré les changements de la langue, la distribution des accents [8]. »

X. Dracontius. — Mais l'Afrique n'a pas produit en fait de poésie que le *quasi versus*. Elle eut un véritable poète dans les dernières années du v[e] siècle, ce fut Dracontius qui après des débuts dépourvus de tout mérite s'éleva soudain, sous le coup d'une disgrâce terrible, à la véritable poésie. Jeté en prison pour quelques petits vers trouvés séditieux, battu, ruiné, abandonné, il écrivit une *Satisfactio ad regem* qui ne lui obtint pas son pardon; ce fut alors qu'il entreprit le *Carmen de Deo*, consacré à louer la miséricorde du Seigneur. Ces deux œuvres ont un réel mérite. On ne saurait en choisir de preuve meilleure que le passage détaché de son poème par un lettré délicat :

205 Agmina te astrorum, te signa et sidera laudant,
206 Auctorem confessa suum ; te fulmen adorat,
207 Te tonitruus hiemesque tremunt; te stagna, paludes.
213 Voce sua laudant, te nubila crassa coruscant.
217 Per te fetat humus, per te, Deus, herba virescit,
218 Frondescunt silvæ, spirat flos, germinat arbor.
222 Te fera, te pisces, pecudes, armenta, volucres,
223 Turba cerastarum laudant, genus omne veneni
224 Sibilat ore fero lingua vibrante trisulca :
226 Auctorem vitæ gaudet stridore minaci
227 Materies laudare necis [9].

« Il n'y a pas à en douter, écrit G. Boissier, celui qui était capable de porter sans faiblir une période si large, si ample, d'un si grand souffle; celui qui a su retrouver par intervalles la vigueur ou la grâce du vieil hexamètre latin, était vraiment un poète [10]. » Dracontius n'est pas seulement l'auteur du *Carmen* et de la *Satisfactio*, mais ses épopées traitent des sujets empruntés à la mythologie et l'*Orestis Tragœdia* a été écrite probablement par quelque familier du poète.

XI. Épigraphie métrique. — L'expansion rapide de la poésie populaire fut amenée par diverses causes dont plusieurs nous sont connues, celle-ci entre autres, dont saint Augustin nous rend compte lorsque, écrivant contre les donatistes, il crut devoir se servir des rythmes populaires afin d'éviter l'emploi des mots peu usités et de rebuter ses lecteurs [11]. L'épigraphie africaine nous offre de nombreux exemples de la versification populaire, et cette circonstance ajoute encore à la difficulté de déterminer la série de ces pièces, car « quand les auteurs d'inscriptions les ont rédigées en hexamètres dactyliques ou en distiques élégiaques, il est toujours facile de s'apercevoir que l'on a affaire à des vers, et à quelle sorte de vers, si grossiers qu'ils soient. Il en va autrement quand il s'agit des autres mètres, et notamment des vers iambiques; Cicéron nous dit que souvent ils naissaient d'eux-mêmes dans la conversation [12]; aussi peut-on se demander, en présence de certaines inscriptions, où sont alignés des iambes, si l'on doit y reconnaître des vers; l'embarras augmente quand on a à classer des textes d'origine populaire, provenant d'une basse époque où la métrique a été défigurée par des licences extrêmes, souvent attribuables à la prédominance de l'accent tonique sur la quantité » [13].

Contrairement à ce qui se passe pour les inscriptions païennes, celles des chrétiens d'Afrique n'ont donné jusqu'à ce jour qu'un nombre relativement minime de pièces métriques, il sera donc nécessaire de faire usage des indications que nous fournissent les marbres païens. Ici comme dans l'œuvre de Commodien c'est le *quasi versus* qui domine, c'est-à-dire le langage populaire. D'une manière générale les accents ont conservé leur place et on continue d'observer la distinction des temps forts et des temps faibles, c'est tout ce qui subsiste de la versification classique [14]. Le souvenir ou la lecture des anciens suffisaient d'ailleurs à maintenir quelque chose du passé, on s'y conforma dans la distribution des syllabes dans les pieds et les accents mais en s'abstenant de mettre une longue tonique là où les anciens mettaient une brève; cela ne donnait qu'une illusion de l'ancienne rythmique, mais on s'en contentait. Ce qui donne son principal intérêt à l'étude prosodique des inscriptions, c'est que les lapicides avaient devant les yeux, nous le savons, des modèles métriques, ainsi « les fautes qu'ils commettent contre la prosodie classique montrent leur degré d'instruction, et mesurent pour ainsi dire la part de la prosodie populaire, autrement dit du langage usuel. Ces diverses phases de l'imitation en font très bien ressortir le caractère général ; elles permettent de saisir sur le fait l'origine et le développement à ses divers degrés de la versification populaire qui se greffe peu à peu sur le vieil arbre classique » [15].

Un premier sujet de perturbation vient de la substitution inintelligente d'un nom propre à un autre, ou bien du nombre d'années [16], toutefois il n'est pas impossible que dans quelques cas on eût fait usage d'expressions qui rachetaient l'erreur commise; c'est ainsi que pour XL on prononçait peut-être *quadranta* au lieu de *quadraginta*. Quelquefois un lapicide aux abois substituait à un pentamètre un hexamètre [17] malgré la métri-

[1] Voyez la distinction dans *Sylloge Circumpadanæ et Subalpinæ*, De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 169-170, et proœm., p. XXXIV. — [2] B. Dombart, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, t. XXII, p. 374 sq. — [3] Voyez la chronologie des écrits de saint Cyprien, D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. CXCIV sq. Cf. P. Monceaux, *Chronologie des œuvres de saint Cyprien et des conciles africains du temps*, dans la *Revue de philologie*, 1900, t. XXIV, p. 333-350. — [4] B. Dombart, *Commodiani opera*, dans *Corp. script. eccl. Vindob.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV, præf., p. III, note 5. — [5] A. Harnack, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 51 sq. — [6] Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Erlangen, 1881-1884, t. II, p. 301 sq. : t. III, p. 259. — [7] B. Dombart, *loc. cit.*, præf., p. III-VII : *De fontibus Commodiani*. — [8] Vernier, *loc. cit.*, p. 33. — [9] *Carmen de Deo*, l. II, vs. 205-227, *P. L.*, t. LX, col. 787 sq. — [10] G. Boissier, *L'Afrique romaine*, p. 312. Cf. C. Rossberg, *In Dracontii carmina minora et Orestis quæ vocatur tragœdiam observationes criticæ*, in-12°, Stadæ, 1878; Id., *Materialen zu einem Commentar über die Orestis tragœdia des Dracontius*, in-8°, Hildesheim, 1888. — [11] S. Augustin, *Retract.*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. XXXII, col. 617. — [12] Cicéron, *De orat.*, c. LV : *Senarii propter similitudinem sermonis sic sæpe abjecti sunt, ut nonnunquam vix in his numerus et versus intelligi possit*. — [13] G. Lafaye, dans la *Revue de philol.*, 1896, t. XX, p. 202. — [14] L. Vernier, *Les inscript. métriques de l'Afrique rom.*, dans la *Rev. archéol.*, 1891, t, XVIII, p. 371 sq. — [15] *Ibid.*, p. 373. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 412, 1523. Voir ABERCIUS, col. 70. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1523, vs. 12, et n. 7228, vs. 4. On trouve un pentamètre inséré dans une série d'hexamètres, *ibid.*, n. 2756.

que de toute la pièce, ou bien il estropiait le vers par l'omission d'un mot, d'ailleurs nécessaire au sens [1].

L'épitaphe de L. Præcilius Fortunatus de Cirta présente un sujet intéressant :

Hic ego, qui taceo, versibus mea vita demonstro,
Lúcem cláram frúitús et tempora summa.
Práeciliús, Cirténsi laré, argentáriam exibui ártem.
Fýdes in me mira fuit et véritas ómnis.
Omni(s)bus cómmunis ego; cui non ubique misertus.
Risus lúxuriá[m] sempér fruitus cum cáris amicis.
Tálem póst obitúm Valeriáe non invéni pudicæ
Vitam cum potui gratam habui cum conjuge sancta.
Nátalés honéste meós centúm celebravi felices.
At venit suprema diés, ut spiritus inania membra reliquit.
Titulos quós legis vivus meæ morti paravi.
Ut voluit fortúna, nunquám me deséruit ipsa.
Séquimini tales; hic vos exspecto : venitæ [2].

Les vers 3, 6, 8, 9, 10 ont un pied de trop. La scansion du premier vers est impossible si on ne le transforme ainsi :

Hic ego, qui taceo, meam versibus vitam demonstro

Le vers 2 est mal coupé. Au vers 3 *argentariam,* au vers 7 *Valeriæ* forment quatre et trois syllabes par suite de l'iotacisme africain. Au vers 10, il fallait prononcer *spirtus;* au vers 12 *nunquam* n'est pas accentué. Les vers 2-13 donnent l'acrostiche : *L. P. Fortunatus.*

Parfois, quand l'insertion d'un nom propre embarrasse, on l'intercale entre les vers sans qu'il en fasse partie au point de vue de la mesure; voici l'artifice :

. . . .
· QVOT DEDIT IT REPETIT NATVRANON
▨VIA PECCAT · DICERE NE PIGEAT
P·SITTI·OPTATI·
MOLLITER OSSA CVBENT [3].

ce qu'il faut lire ainsi :

Quot dedit, it repetit natura non quia peccat
P·SITTI·OPTATI
Dicere ne pigeat : molliter ossa cubent.

On trouve rarement les vers mêlés de prose, mais le fait n'est pas sans exemple. On rencontre aussi des inscriptions rédigées dans un mètre différent de l'hexamètre. Ce sont des vers rythmiques, le phérécratéen dont le spondée initial peut être remplacé par l'anapeste [4].

Alfenó Fortunáto
Visus dicere somno
Liber Páter bimatus,
Jovis e fulmine natus,
Basis hanc novationem
Génio dómus sácrandam.
Vótum déo dicávi
Práef(ectús) ipse cástris
Ades ergó cum Panisco
Memor hoc munere nostro
Natis sospite matre;
Fácias videre Rómam
Dominis munere, honore,
Máctum córonatúmque.

Les numéros 647 et 682 du *Corpus* nous montrent un lapicide reproduisant quelques vers de son voisin mais en changeant les noms propres et les noms de nombre, ainsi XXX devient XIV, *simul* est ajouté à une phrase.

Le numéro 647 qui paraît être le plus correct des deux exemples contient plusieurs fautes notables, des irrégularités, à tout le moins des bizarreries dues à l'inadvertance et plus encore à l'ignorance. Ces quelques exemples tendent à confirmer ce fait que le *quasi-versus* populaire conserva du vers élégiaque le rapport des accents et du temps fort; le reste est négligeable.

Nous avons eu occasion de faire remarquer les emprunts de Commodien au répertoire classique.

Les textes épigraphiques appartenant à la métrique ne sont pas restés indemnes de ces emprunts.

Le *Corpus inscriptionum latinarum* en contient plusieurs exemples. A Aïn-Ghorab, en Numidie, on s'inspirait principalement d'inscriptions romaines [5], lesquelles n'étaient d'ailleurs pas beaucoup plus correctes. Outre les vers rythmiques les inscriptions nous ont conservé un exemple unique de vers sénaires ou iambiques à Césarée de Maurétanie dus à un poète d'ailleurs inconnu qui a pris soin de signer son ouvrage : *ex ingenio Asterii.*

Aream at sepulchra cultor Verbi contulit
Et cellam struxit suis cunctis sumptibus :
Eclesiæ sanctæ hanc reliquit memoriam.
Salvete, fratres puro corde et simplici,
Evelpius vos sa[lu]to sancto spiritu.
Eclesia fratrum hunc restituit titulum [6].

XII. Bibliographie. — Nous ne donnerons ici que les titres de quelques travaux pouvant aider à des recherches plus étendues : H. Kretschmann, *De latinitate L. Apulaei Madaurensis,* in-8°, Königsberg, 1865; — M. Zink, *Der Mytholog Fulgentius. Ein Beitrag zur römischen Litteraturgeschichte und zur Grammatik des afrikanischen Lateins,* in-4°, Würzburg, 1867; — P. Langen, *De usu præpositionum Tertullianeo,* in-8°, Monasterii, 1869; — F. J. Schmidt, *De latinitate Tertulliani,* in-8°, Erlangen, 1870; — H. Koziol, *Der Stil des Apuleus; ein Beitrag zur Kenntniss der sogen. afrikanisch. Latinität,* in-8°, Wien, 1872; — C. G. Mœller, *Titulorum africanorum orthographiam composuit C. G. M.,* in-8°, Gryphiswaldiæ, 1875; — H. Rönsch, *Itala und Vulgata,* in-8°, Marburg, 1875; — G. R. Hauschild, *Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullien,* in-4°, t. I, Leipzig, 1876; t. II, Frankfurt, 1881; — Kellner, *Die sprachlichen Eigenthümlichkeiten Tertulliens,* dans *Tübing. Theol. Quartalschr.,* 1876, t. LVIII, p. 229-251; — J.-P. Condamin, *De Q. S. F. Tertulliano vexatæ religionis patrono et præcipuo apud latinos christianæ linguæ artifice,* in-8°, Barri Ducis, 1877; — F. J. Schmidt, *Commentatio de nominum verbalium in* tor *et* trix *desinentium apud Tertullianum copia ac vi,* in-8°, Erlangen, 1878; — M. Hoffmann, *Index grammaiticum ad Africæ provinciarum Tripolitanæ, Byzacenæ, Proconsularis, titulos latinos,* in-8°, Argentorati, 1878; — Studemund, dans *Zeitschrift für östr. Gymnas.,* 1878; — G. Wilmanns et Mommsen, dans *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, p. 1108 sq.; — G. Koffmane, *Geschichte der Kirchenlateins,* in-8°, Breslau, 1879; — J. Aymeric, *Notes sur le vocabulaire de Tertullien,* dans *Les Lettres chrétiennes,* t. II, p. 446-448; — Noël Valois, *La latinité de saint Cyprien,* cf. *Les Lettres chrétiennes,* t. V, p. 476; — E. Wölflin, *Ueber die allitterietenden Verbindungen der latein. Sprache,* dans *Sitzungsb. der philos.-philol. und histor. Klasse des Akad. zu München,* 1881, t. II, p. 1 sq.; — F. Haussen, *De arte metrica Commodiani,* in-4°, Argentorati, 1881; — E. Wölflin, *Der Reim im Lateinischen,* dans *Archiv für latein. Lexikogr.,* 1884, t. I, p. 361 sq.; — A. Régnier, *De la latinité des sermons de saint Augustin,* in-8°, Paris, 1886; — Le Provost, *Étude philologique et littéraire sur saint Cyprien,* in-8°, Paris, 1889; — Van der Vliet, *Studia ecclesiastica; Tertullianus,*

[1] *Corpus inscr. lat.,* t. VIII, n. 7228. Pour tout ce qui a trait à l'altération des modèles dont les lapicides faisaient usage, cf. E. Le Blant, *Sur les graveurs des inscriptions antiques,* in-8°, Paris, 1859, et R. Cagnat, *Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines,* dans la *Rev. de philologie,* 1889, p. 51-65. — [2] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 7156. W. S. Teuffel, *Histoire de la littérature romaine,* in-8°, Paris, 1883, t. III, p. 88, § 5, en a fait la remarque : « On [y] retrouve, dit-il, ce même mélange de vers acrostiches, de prosodie et de métrique barbare. » — [3] *Ibid.,* n. 7759, cf. n. 683. — [4] *Ibid.,* n. 2632, cf. n. 241. — [5] *Ibid.,* t. VIII, n. 10707, 10708. — [6] *Ibid.,* n. 9585. Cf. P. Monceaux, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France,* 1901, p. 250-253; Id., *Hist. de la littér. chrét. d'Afrique,* t. II, p. 125-129; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1902, t. XXII, p. 342, note 5.

in-8°, Lugduni Batavorum, 1891; — L. Vernier, *Les inscriptions métriques de l'Afrique romaine,* dans la *Revue archéol.,* 1891, t. XVIII, p. 371 sq.; *La versification populaire en Afrique : Commodien et Verecundus,* dans la *Revue de philologie,* 1891, t. XV, p. 14, 117; — Bernh. Kübler, *Die lateinische Sprache auf afrikanischen Inschriften,* dans *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik,* 1892, t. VIII, p. 161-202; — Watson, *The style and language of St. Cyprian,* in-8°, Oxford, 1896; — H. Holl, *Tertullian als Schrifsteller,* dans *Preuss. Jahrbuch,* 1896, p. 262; — Hoppe, *De sermone Tertullianeo quæst. selectæ,* in-8°, Marburgi, 1897; — A. Audollent, *L'orthographe des lapicides carthaginois,* in-8°, Paris, 1898; — Olcott, *Studies in the word formation of the latin inscriptions,* in-8°, Rome, 1898; — Goetz, *Der alte Anfang und die Ursprungform von Cyprian's Schrift ad Donatum,* in-8°, Leipzig, 1899; — Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano,* in-8°, Roma, 1899; — F. Ferrère, *La langue et le style de Victor de Vite,* dans la *Rev. de philol.,* 1901, p. 121; — L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien,* in-8°, Paris, 1902.

H. LECLERCQ.

VI. AFRIQUE (ÉPIGRAPHIE DE L') Voir BYZACÈNE, MAURÉTANIE, NUMIDIE, PROCONSULAIRE.

AGAPE. — I. Les repas funèbres. II. Le dernier repas de Jésus. III. Le repas appelé « agape » à l'époque apostolique. IV. Ce qu'a pu être l'agape primitive. V. L'agape au IIe siècle, textes grecs. VI. La fresque de la *Capella greca.* VII. L'agape au IIe siècle, textes latins. VIII. L'agape au IIe siècle, textes disciplinaires. IX. Lieux de réunion pour l'agape. X. Collège d'agape. XI. Origines du culte des martyrs et l'agape. XII. Déchéance définitive de l'agape. XIII. Les tables d'agape. XIV. Les calices des agapes. XV. Le formulaire de l'agape. XVI. Le rituel de l'agape. XVII. La représentation du banquet des élus et de l'agape.

I. LES REPAS FUNÈBRES. — Les anciens célébraient en l'honneur de leurs défunts des repas funèbres auxquels ils donnaient les noms de περίδειπνον, ἐχράτης δεῖπνον, *compotatio, silicernium, cœna novemdialis* [1]. Dans leur pensée, ce repas était une offrande. Nous touchons ici à l'un des rites les plus universels, les plus graves et les plus obscurs de l'antiquité classique et de l'antiquité chrétienne; nous entrerons à son sujet dans des détails circonstanciés afin de mettre en lumière l'enchaînement des institutions de la Grèce et de Rome avec celles qui font l'objet direct de notre recherche.

Les premiers vestiges de croyances des populations primitives nous apprennent que jamais la race indo-européenne n'a pensé que la vie de l'homme se bornât à la courte période de temps qu'il passe sur la terre. A une première vie en succédait une autre que la mort et une série d'épreuves plus ou moins compliquées séparaient en les reliant. Les premiers qui réfléchirent à ce sujet présentèrent aux peuples diverses théories, accommodées aux superstitions régnantes et aux conditions locales de l'existence. En un temps difficile à déterminer avec précision, mais en tous cas postérieur aux hymnes des Védas, les Aryas de l'Orient se rangèrent à la croyance en la métempsycose, tandis que les populations hellènes et italiotes adoptaient une opinion qui envoyait les âmes vivre sous la terre [2]; on pensa même que l'union de l'âme et du corps se prolongeait, indissoluble, jusqu'au tombeau [3]. Virgile, Ovide, Pline le Jeune, dégagés pour eux-mêmes de ces croyances, ne laissent pas de faire usage d'expressions significatives qu'ils empruntaient au langage dans lequel s'étaient fixées les idées antiques [4]. Tous les rites funèbres témoignent de la persistance de cette croyance plus ou moins vague à mesure que les mœurs anciennes se font plus rares. L'épigraphie offre par milliers les formules que les écrivains ont enregistrées : *Bene sit. — Heinc situs est. — Sit tibi terra levis,* et tant d'autres [5]. Il ne faut pas chercher d'autre raison que cette croyance à l'usage d'ensevelir avec le mort tout ce qui doit servir à sa *vie* d'outre-tombe : des armes, des vêtements, des vases; bien plus on lui constituait une maison, des esclaves, des chevaux, une maîtresse [6], on lui servait des repas, à des époques fixes on répandait du vin sur la tombe et on y déposait des aliments.

A cette croyance primitive s'adapta tout ce qui eut trait à la nécessité de la sépulture. La seconde vie était une sorte d'installation souterraine dont il appartenait aux vivants de ménager la jouissance aux morts. « Ce n'était pas pour l'étalage de la douleur qu'on accomplissait la cérémonie funèbre, c'était pour le repos et le bonheur du mort [7]. » L'accomplissement même de ces rites funéraires traditionnels importait grandement au défunt à qui un simple enfouissement dans la terre n'eût procuré que la vie errante et douloureuse des ombres en peine [8]. Ceci n'est pas un cas isolé, puisque Plaute rapporte l'histoire d'un revenant dont l'âme errait misérable parce que son corps n'avait pas été enterré suivant les rites [9]. On voit par là quelle importance y devaient attacher les anciens, puisque faute de les remplir les âmes ne pouvaient être fixées et enfermées dans le tombeau.

L'omission des rites équivalait donc à la privation de sépulture et celle-ci nous représente, par les craintes et les précautions qu'elle provoquait, la croyance vraiment primitive de l'humanité; croyance qui parvint à se maintenir malgré les dénégations des philosophes et les fictions des poètes. L'être humain poursuivait donc dans le tombeau une vie mystérieuse et les siens avaient l'obligation de lui fournir dans sa demeure éternelle ce qui était nécessaire à son entretien; aussi, à des jours déterminés, la famille apportait au défunt un repas destiné à lui seul, c'était les *manium jura* [10]. Malgré la transformation profonde des croyances vers les premiers temps de l'empire, l'usage se maintint longtemps. Ovide et Virgile décrivent le rite de ce repas funéraire :

> *Hic duo rite mero libans carchesia Baccho*
> *Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro*
> *Purpureisque jacit flores ac talia fatur :*
> *Salve, sancte parens, animæque umbræque paternæ* [11].

> *Est honor et tumulis; animas placate paternas.*
> *... Et sparsæ fruges parcaque mica solis*
> *Inque mero mellita ceres violæque solutæ* [12].

[1] Tacite, *Annal.,* l. VI, c. V; A. Dumont, *Mélanges d'archéol. et d'épigraphie,* édit. Homolle, in-8°, Paris, 1892, p. 69-101; S. Reinach, *Manuel de philologie,* in-8°, Paris, 1883, t. II, p. 71-92; Gardner, dans *Journal of hellenic studies,* 1884, p. 105 sq.; A. Furtwængler, *La collection Sabouroff. Monuments de l'art grec,* in-fol., Berlin, 1882, introd., p. 25 sq., pl. XXX-XXXIII avec leurs notices; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina,* in-4°, Paris, 1887, p. 152-153, 437-442; Girard, *L'Asclépiéion d'Athènes,* in-8°, Paris, 1881, p. 103 sq.; C. Schmidt, *De variis cœnæ funebris appellationibus,* in-4°, Lipsiæ, 1693. — [2] Cicéron, *Tusculan.,* l. I, XVI : *Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum.* Cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique,* in-12, Paris, 1900, p. 7 sq. — [3] Virgile, *Æneid.,* l. III, vs. 67 : *Animamque sepulcro condimus.* — [4] Virgile, *loc. cit.;* Ovide, *Fasti,* l. V, vs. 451 : *Tumulo fraternas condidit umbras;* Pline, *Epist.,* l. VII, XXVII : *manes rite conditi.* — [5] Une recension épigraphique n'apprendrait rien de plus que la formule presque toujours abrégée. Pour les auteurs, voir *Iliade,* l. XXIII, vs. 221; Euripide, *Alceste,* vs. 479 : Κούφα σοι χθὼν ἐπάνωθεν πέσοι; Servius, *Ad Æneid.,* II, vs. 640; III, vs. 68; XI, vs. 97; Ovide, *Fasti,* l. IV, vs. 852; *Metamorph.,* l. X, vs. 62; Juvénal, *Satyr.,* l. VII, vs. 207; Martial, *Epigr.,* I, vs. 79; V, vs. 35; IX, vs. 30. — [6] Fustel de Coulanges, *loc. cit.,* p. 9. — [7] *Ibid.,* p. 10; *Iliade,* l. XXII, vs. 358; *Odyssée,* l. XI, vs. 73. — [8] Ce fut le cas de Caligula enterré hâtivement, sans que les rites eussent été observés; aussi, observe Suétone : *satis constat, priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam. Caligula,* c. LIX. — [9] Plaute, *Mostellaria,* III, vs. 2. — [10] Cicéron, *De legibus,* II, XXII. — [11] Virgile, *Æneid.,* l. V, vs. 77-81. — [12] Ovide, *Fasti,* l. II, vs. 535-542.

Tacite[1] et Tertullien parlent de cette coutume encore pratiquée de leur temps[2]. « On se tromperait fort, si l'on croyait que ce repas funèbre n'était qu'une sorte de commémoration. La nourriture que la famille apportait était réellement pour le mort, exclusivement pour lui. Ce qui le prouve, c'est que le lait et le vin étaient répandus sur la terre du tombeau; qu'un trou était creusé pour faire parvenir les aliments solides jusqu'au mort; que, si l'on immolait une victime, toutes les chairs en étaient brûlées pour qu'aucun vivant n'en eût sa part; que l'on prononçait certaines formules consacrées pour convier le mort à manger et à boire; que, si la famille entière assistait à ce repas, encore ne touchait-elle pas aux mets; qu'enfin, en se retirant, on avait grand soin de laisser un peu de lait et quelques gâteaux dans des vases, et qu'il y avait une grande impiété à ce qu'un vivant touchât à cette petite provision destinée aux besoins du mort[3]. » Les monuments céramographiques renferment une classe de vases d'origine athénienne du plus grand intérêt pour nous. Ce sont des lécythes à fond blanc et à dessins au trait représentant presque tous la même scène. Des jeunes filles apportent à un tombeau les offrandes destinées au mort; elles ornent le monument de bandelettes, le couvrent de fruits, font des libations; des jeunes hommes les aident, des vieillards assistent à la scène[4]. A ces lécythes athéniens on peut joindre les stèles funéraires : entre les uns et les autres la parenté est évidente, nous avons ici une scène inspirée par l'usage des νεκύσια ou banquets funèbres. Rien n'était plus fréquent que l'accomplissement de ce rite dans l'antiquité: « A chaque jour, à chaque heure, le Grec voyait autour de lui se célébrer des banquets funèbres. Aucune cérémonie des cultes modernes n'est plus fréquente, plus quotidienne que ne l'était chez les anciens, et en particulier en Attique, dans les Cyclades, en Thrace et sur les côtes méridionales de l'Asie Mineure[5], l'habitude des festins sur les tombeaux[6]. » « Si étrange que le banquet puisse paraître, il semblait naturel à la race grecque, car cette race n'y a jamais renoncé. On célèbre encore aujourd'hui dans toute la Grèce et tous les jours le repas en l'honneur des morts, repas sacré accompagné de formules pieuses, composé de blé bouilli, de grenades et de raisin, et qui n'a aucun rapport avec les banquets qui suivent quelquefois les funérailles en Occident. L'Église orthodoxe l'a longtemps combattu, puis a fini par l'admettre en le sanctifiant. Les principes d'une religion nouvelle n'ont pu détruire un usage qui est la négation des idées chrétiennes[7]. »

Le banquet funèbre ne s'en tint pas toujours à son type primitif. Si nous voulons compléter l'histoire de ses transformations nous avons pour nous instruire les monuments de l'Étrurie qui sont en rapport évident avec ceux qui proviennent de la région méridionale de l'Asie Mineure, et ce n'est pas seulement les bas-reliefs étrusques, mais les nécropoles de ce même pays qui nous montrent avec évidence combien les repas funèbres y étaient d'un fréquent usage et quel luxe on y apportait. Puisqu'il se donnait en l'honneur du mort il avait lieu dans le caveau même, mais lorsque l'on eut abandonné l'usage antique qui faisait du banquet le repas du défunt à l'exclusion de tous autres, lorsque la compagnie fut devenue trop nombreuse pour trouver place tout entière dans l'hypogée on commença à dresser des tables au dehors; beaucoup de fresques nous font voir les convives à l'ombrage des arbres[8], sous une tente[9], ou bien sous une tonnelle[10], ou encore devant la façade du tombeau enguirlandé pour la circonstance[11]. Tantôt on ne voit qu'un seul lit, tantôt deux, tantôt un triclinium[12]; dans une peinture de Cervetri, on voit neuf lits et dix-huit invités[13], et peut-être dans ce dernier cas le banquet se donnait-il pour plusieurs défunts à la fois, car la scène se développe le long de la paroi dans laquelle ont été taillés les *loculi*[14]. Quelquefois les femmes sont séparées des hommes, le plus souvent elles y sont mêlées. Tous portent de riches habits, sont couronnés de fleurs, mangent, boivent, causent, regardent les jeux. A Orvieto, à Volterra on a trouvé des détritus de tout genre, du bois carbonisé, des os de chèvre et de volatiles[15]. Ces banquets furent d'abord célébrés le jour des funérailles, dans la suite on les renouvelait à des dates fixes, neuf jours[16], un an après la mort[17], et afin de procurer au défunt le secours d'une sorte de banquet perpétuel on en faisait peindre ou sculpter auprès de lui les scènes principales. Plusieurs monuments figurés, entre autres un sarcophage de Chiusi, montrent rapprochés l'appareil du sacrifice et celui du banquet qui doit le suivre[18], d'où il semble que la frugalité ait été bannie d'assez bonne heure; une fresque nous fait voir les apprêts d'un de ces banquets où l'on mangera volaille, gibier, un lièvre, des perdrix, un chevreuil, divers quartiers de viande et un bœuf entier[19]; un bas-relief de Pérouse montre les animaux conduits au sacrifice et destinés au repas, c'est deux béliers et deux bœufs[20]. L'Égypte a célébré elle aussi les repas funéraires. Dans une des grandes inscriptions de Beni-Hassan, Khnoumhotpou parle ainsi : « Je fis fleurir le nom de mon père, construisant ses chapelles de *Ka*, je transportai ses statues au temple de la ville, je leur octroyai leurs offrandes de pains, liqueurs, eau, viande pure, je choisis un prêtre de Ka, et je le constituai maître de champs et de serfs, je décrétai ses repas funéraires à toutes les fêtes du cimetière, à la fête du nouvel an, à la fête du commencement de l'année, à la fête de la grande année, à la fête de la petite année, à la fête du bout de l'an, à la Grande Fête, à la fête du grand feu, à la fête du petit feu, à la fête des cinq jours épagomènes, à la fête de la rentrée des grains (?), aux douze fêtes du mois, aux douze fêtes du demi-mois, à toutes les fêtes des vivants et des morts. Que si le prêtre de Ka ou quelque autre individu y trouble rien, qu'il cesse d'être, que son fils ne soit pas en sa place[21]. »

Il n'existe presque pas de peuple ancien qui n'ait adopté le banquet funèbre et chez qui on ne retrouve la signification primitive plus ou moins altérée; c'est ainsi que les documents ne nous permettent pas toujours de préciser le moment auquel ce repas funéraire dévie assez de l'esprit de son institution pour n'être plus considéré que comme un repas liturgique en l'honneur des dieux. S'il faut en croire Aristote[22] et Strabon[23], Lacédémone emprunta à la Crète ses συσσίτια dont on retrouve l'équivalent à Athènes où les δεῖπνα φυλετικὰ, δημοτικὰ,

[1] Tacite, *Hist.*, l. II, c. XCV. — [2] Tertullien, *De resurrect. carnis*, I, *P. L.*, t. II, col. 841 : *Defunctis parentant quos escam desiderare præsumant; De testimonio animæ*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 687 : *Defunctos vocat securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis parentas ad busta recedis.* — [3] Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 13 sq. — [4] A. Dumont, *Mélanges d'archéol. et d'épigr.*, in-8°, Paris, 1892, p. 84. — [5] Et aussi en Étrurie, cf. A. Dumont, *loc. cit.*, p. 85. — [6] *Ibid.*, p. 85 sq. — [7] *Ibid.*, p. 86. — [8] *Bullettino dell' Istituto*, 1873, p. 98-101. — [9] G. Dennis, *The cities and cemeteries of Etruria*, 2 vol. in-8°, London, 1878, t. II, p. 317. — [10] *Monumenti dell' Istituto*, t. I, pl. XXXII; t. IX, pl. XIII-XV. — [11] Martha, *Art étrusque*, in-8°, Paris, 1889, p. 412. — [12] *Ibid.*, p. 384 sq. — [13] *Bull. dell' Istituto*, 1834, p. 97 sq. — [14] Canina, *Etruria marittima*, in-fol., Roma, 1846-1851, pl. LXIII, LXIV. — [15] F. Inghirami, *Monum. etrusc.*, in-4°, Fiesole, 1821-1826, t. IV, p. 90; *Notizie degli scavi*, 1887, p. 349 sq. — [16] Tacite, *Annal.*, l. VI, c. V. — [17] Ovide, *Fasti*, l. II, vs. 617. — [18] Helbig, dans *Annali del Istituto*, 1864, p. 28; Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiquités*, fig. 3355. — [19] Conestabile, *Pitture murali*, in-4°, Firenze, 1865, pl. V. — [20] Conestabile, *Monumenti di Perugia etrusca e romana*, in-fol., Perugia, 1870, pl. XXXIX. Même représentation en Egypte : cf. G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1882, t. I, p. 145, fig. 91; Maspéro, *Études sur quelques peintures funéraires*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1880, p. 387 sq. — [21] Maspéro, dans le *Recueil de travaux sur l'archéol. égyptienne*, t. I, p. 164. — [22] Aristote, *Politica*, l. II, c. IX-X. — [23] Strabon, *Geogr.*, l. X.

φρατρικὰ et ὀργεωνικὰ étaient très fréquents[1]. On les retrouve à Carthage : συσσίτια τῶν ἑταιριῶν παραπλήσια τοῖς φιδιτίοις[2]. L'éloignement que les Juifs témoignaient pour les usages des Gentils semble faire place ici à une coutume identique. Après la mort d'Abner et ses funérailles, David prononce une sorte d'élégie; une multitude se trouvait rassemblée en ce lieu pour le banquet funèbre, mais David, en signe de deuil, le fit tarder jusqu'après le coucher du soleil[3]. L'usage est clairement décrit par Jérémie; parmi les marques ordinaires de respect accordées aux morts il cite la fraction du pain avec celui qui pleure le défunt[4]. C'était aux amis qu'incombait ce soin du repas dans lequel on apportait des mets recherchés et des vins choisis[5]. C'est, semble-t-il, le *silicernium* des Gentils. Peut-être l'adoption de ce rite datait-il de la captivité, car rien n'est plus favorable à l'introduction des pratiques étrangères dans une nation qu'une longue dispersion de ses membres chez les peuples lointains. Nous voyons dans le livre de Tobie que le vieillard ordonne à son fils de porter du pain et du vin sur la sépulture du juste[6], ce qui est précisément la scène que nous font voir les lécythes athéniens que nous avons décrits plus haut. La coutume des banquets funèbres se retrouve donc sur un grand nombre de points du périple de la Méditerranée où nous verrons aborder les colonies chrétiennes. L'Italie, la Grèce, l'Asie Mineure, la Palestine, l'Afrique, l'Égypte s'accordent à reproduire les traits essentiels d'une institution primitive consistant à célébrer un rite funéraire au tombeau du défunt; à l'origine ce rite consiste en un repas servi au défunt, mais par suite de l'évolution des coutumes cette réunion perd de sa sobriété primitive et se transforme en un repas copieux auquel prennent part les invités admis à la commémoraison du mort; parfois même ce banquet funèbre dégénère de ses origines au point de se confondre avec les repas célébrés en l'honneur des dieux[7]. Vers le Ier siècle de notre ère cependant, grâce à la persistance des anciennes mœurs, le banquet funèbre se retrouve encore sur nombre de points avec sa signification, sinon avec ses rites primitifs; chez les Juifs en particulier se conservait le rite du « pain des douleurs », לחם אונים, et du « calice de consolation », כוס תנחמים[8]. Un témoignage formel de Flavius Josèphe nous garantit l'existence des banquets collectifs dans les colonies juives de la Diaspora, elles tenaient de Jules César l'autorisation expresse de former des thiases et de se réunir pour des repas fraternels. Γαίος Καίσαρ... μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν[9].

II. Le dernier repas de Jésus. — Il y aura avantage pour nous à grouper les récits les plus anciens relatant le repas qui fait l'objet de notre recherche. Le premier en date est incontestablement la dernière cène, en voici la relation ordonnée sur le protévangile de saint Marc[10]. Voir col. 781-782.

Si nous complétons ces récits les uns par les autres[11], nous pouvons reconnaître à ce repas solennel les caractères suivants : Il s'agit du souper pascal célébré suivant le rite du temps, lequel comportait quelques modifications au rituel primitif; il a lieu le soir et les convives sont couchés. Vers la fin de ce repas liturgique le président introduit un épisode nouveau qu'il adapte au rite de la quatrième coupe et il prescrit à l'assemblée de renouveler ce qui vient de se passer lorsqu'il ne sera plus au milieu d'elle[12]; on chante ensuite l'hymne ordinaire et on quitte la salle. Voilà, réduit à ses éléments essentiels, le type du repas que les assistants devront reproduire dans leurs réunions. Mais quel est ce repas, sera-ce le souper pascal ou bien le rite attaché à la quatrième coupe et la consécration du pain? Remarquons qu'en présentant la coupe, Jésus dit : τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, « Toutes les fois que vous la boirez, faites ceci en mémoire de moi.» S'il s'agissait de la coupe pascale il est évident que la célébration de l'eucharistie serait réduite par les termes mêmes de son institution à n'être célébrée qu'une fois l'année, or nous voyons par les premiers chapitres du livre des Actes des apôtres que la fraction du pain se célébrait très fréquemment, peut-être quotidiennement[13], dès les jours qui suivirent la Pentecôte; et il paraît difficile de croire que moins de deux mois après l'institution — et en un temps où les paroles en étaient bien connues puisque saint Luc et saint Paul les recueilleront — on s'en fut si ouvertement écarté. Il n'a donc pu s'agir de renouveler l'eucharistie, en tant que repas pascal, avec une telle fréquence; d'ailleurs, en dehors du jour qui lui était attribué, le souper pascal perdait toute signification et la manducation de l'agneau, du charoseth et des herbes amères eût été quelque chose d'analogue tout au plus à une « messe blanche », encore que nul indice n'autorise à supposer qu'un Juif se fût permis de reproduire dans le courant de l'année les rites du souper pascal, à plus forte raison qu'on eût trouvé parmi des milliers de convertis, dans les maisons desquels se célébrait l'eucharistie, assez de liberté d'esprit pour consentir à une cérémonie si étrangement contraire aux idées reçues[14].

Il faut, pensons-nous, écarter l'hypothèse d'un renouvellement quotidien, ou peu s'en faut, du rite pascal servant d'introduction à la consécration de l'eucharistie. D'autre part le rituel pascal offre une progression euchologique que nous retrouvons exactement dans le type liturgique clémentin[15]. Il y a dans ce fait une indication trop grave pour être négligée; sa démonstration, qui sera faite ailleurs avec le développement qu'elle comporte (voir Eucharistie), nous fournit la conclusion suivante : Le souper pascal a inspiré les formules qui précèdent et préparent la célébration de l'eucharistie dans le type le plus antique qui nous soit parvenu de ces formules.

Si haut qu'on fasse remonter le type liturgique clémentin, il est impossible de le relier par une tradition

[1] Athénée, Δειπνοσοφισταί, l. V, c. II. — [2] Aristote, *Politica*, II, XI. — [3] II Reg., III, 32. — [4] Jerem., XVI, 7; cf. Ezech., XXIV, 17. — [5] J. Buxtorf, *Synagoga judaica*, c. XXXV, in-8°, Basileæ, 1682. — [6] Tobie, IV, 18. Cf. E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akibar*, dans la *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 50-82. — [7] On ne laisse pas cependant d'entrevoir les phases de cette évolution. Le banquet funèbre célébré au début en l'honneur de tel ou tel défunt a perdu nécessairement son caractère lorsque le défunt était divinisé après sa mort. — [8] Nous ne ferons pas usage dans cet exposé des textes de Philon et de Flavius Josèphe concernant les thérapeutes et les esséniens, puisqu'il ne s'agit dans ces sectes que de repas faits en commun sans aucune pensée funéraire, du moins d'après ce que les textes nous apprennent. — [9] Josèphe, *Ant. jud.*, l. XIV, c. X, 8. — [10] Allan Menzies, *The earliest Gospel. A historical study of the Gospel according to Mark*, in-8°, London, 1901; A. Wright, *A synopsis of the Gospels in greek after the Westcott and Hort text*, in-4°, London, 1896, p. 84. — [11] Nous omettons I Cor., XI, 23-25, qui n'ajoute aucun trait au récit. — [12] Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 23, 25. — [13] Act., II, 45. — [14] G. H. Box, *The jewish antecedents of the Eucharist*, dans *The journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 357 sq. L'auteur propose très ingénieusement de voir dans le dernier repas de Jésus le *Kiddûsh* hebdomadaire du sabbat. Cette explication avait déjà été présentée par Foxley, dans *Contemporary Review*, févr. 1899; par F. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur der Urchristentums* in-8°, Gottingen, 1893, p. 247; et par Drews, dans Hauck-Herzog, *Real-Encyclopädie*, t. V, p. 563, au mot *Eucharistie*. Voir une solide discussion par J. C. Lambert, *The passover and the Lord's supper*, dans *The journal of theological studies*, t. IV, p. 184-193, et la suggestive théorie de M. Power, S. J., *The anglojewish calendar for every day in the Gospels*, in-12, London, 1902. — [15] *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. XIX-XXIII. Nous serions donc *actuellement* disposés à admettre que la partie rituelle proprement dite du souper avait été délaissée, mais que les formules avaient été accueillies et ont formé la trame primitive du sacrifice eucharistique.

S. Matthieu, xxvi, 17-29.

17 Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων
[προσῆλθον] οἱ μαθηταὶ [τῷ Ἰησοῦ] λέγοντες
Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;

18 ὁ δὲ εἶπεν Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν
πρὸς τὸν δεῖνα

καὶ εἴπατε αὐτῷ Ὁ διδάσκαλος λέγει
[Ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν·]
πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου.

19 καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ
ὡς συνέταξεν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς], καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.
20 Ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.
21 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.
22 καὶ λυπούμενοι [σφόδρα] ἤρξαντο
λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος Μήτι ἐγώ [εἰμι, κύριε];
23 ὁ δὲ [ἀποκριθεὶς] εἶπεν
Ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ
[οὗτός με παραδώσει]. 24 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει
καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ,
οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ
δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται·
καλὸν [ἦν] αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.
26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν [ὁ Ἰησοῦς] ἄρτον
καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν
Λάβετε [φάγετε], τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου
27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς
λέγων Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,
28 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης
τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν]·
29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι
ἐκ [τούτου] τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω [μεθ' ὑμῶν] καινὸν
ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.
30 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον...

S. Marc, xiv, 12-25.

12 Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον,
λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;
13 καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
καὶ λέγει αὐτοῖς Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν;
καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων·
ἀκολουθήσατε αὐτῷ, 14 καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ
εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι Ὁ διδάσκαλος λέγει
Ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμά μου
ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;
15 καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον·
καὶ ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν.
16 καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν
καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.
17 Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.
18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με
ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. 19 οἱ δὲ ἤρξαντο λυπεῖσθαι
καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· Μήτι ἐγώ;
20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Εἷς ἐκ τῶν δώδεκα,
ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ ἓν τρύβλιον·
21 ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει
καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ,
οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ
δι' οὗ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται·
καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος
22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον
εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν (1)
Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τό σῶμά μου.
23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς,
καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς
Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν·
25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω (2)
ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν
ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον...

S. Luc, xxii, 7-13.

7 Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τό πάσχα.
8 καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπὼν
Πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν.
9 οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν;
10 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς [Ἰδοὺ] εἰσελθόντων ὑμων εἰς τὴν πόλιν
συναντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων·
ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπορεύεται
11 καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότῃ [τῆς οἰκίας] Λέγει [σοι] ὁ διδάσκαλος
Ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμα
ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;
12 κἀκεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον·
ἐκεῖ ἑτοιμάσατε
13 ἀπελθόντες δὲ
εὗρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.
14 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν
καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.
21 [πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ
τῆς τραπέζης·]

22 ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου
κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται,
πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ
δι' οὗ παραδίδοται.
23 [καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη
ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.]
17 καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν
[Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·]
18 λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν (2)
ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως οὗ
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [ἔλθῃ].
19 καὶ λαβὼν ἄρτον
εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων (1)
Τοῦτό ἐστιν τό σῶμά μου.

39 Καὶ ἐξῆλθον...

textuelle au formulaire indiqué par les paroles du livre des Actes : κατ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν [1], « ils continuaient d'aller tous les jours avec union d'esprit dans le temple, et rompant le pain tantôt dans une maison, tantôt dans l'autre, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu. » Il paraîtrait donc qu'un formulaire a existé transmettant et conservant une adaptation au christianisme des formules du souper pascal. Dans l'intervalle, ce rituel juif se sera chargé d'additions, telles que l'avant-messe, dont nous n'avons pas à rechercher ici l'origine [2] ; mais entre le formulaire juif et le type liturgique clémentin, si large que soit l'*hiatus*, nous ne sommes pas entièrement dépourvus de documents qui nous permettent d'entrevoir quelque chose de l'évolution parcourue par le souper pascal célébré par le Christ jusqu'à son aboutissement au canon de la messe.

Afin de préciser autant que possible notre pensée, nous dirons donc que, en introduisant le rite eucharistique dans le souper pascal, Jésus abolissait celui-ci et lui substituait une institution absolument nouvelle dont les conditions d'existence étaient incompatibles avec celles du rite pascal juif. Néanmoins celui-ci faisait partie d'un ensemble euchologique qui se trouvait avoir servi de cadre au premier repas eucharistique ; dès lors on pressent l'inclination que devaient avoir les convives à retenir toute cette partie euchologique qui les aidait en quelque sorte à reconstituer les alentours du moment solennel de l'institution de l'eucharistie. L'incomparable supériorité du sacrifice eucharistique d'une part et l'impossibilité de réitérer chaque fois le rite pascal juif d'autre part, concouraient à conserver le développement euchologique et à faire délaisser les rites.

III. Le repas appelé « agape » a l'époque apostolique. — Le premier document est le texte qui vient d'être cité et dans lequel nous apprenons que la fraction du pain était accompagnée d'un repas et de louanges adressées à Dieu. L'imprécision de ces détails ne laisse pas de montrer une réunion reproduisant tous les caractères essentiels du souper pascal. Repas, communion (eucharistique), louanges divines. Quelques lignes plus haut nous avions une allusion, moins claire, il est vrai, aux mêmes circonstances : ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς [3], « ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans les réunions, la fraction du pain et la prière. » Le terme κοινωνία est trop vague pour désigner un acte déterminé, son sens littéral est : communication, et on ne peut de ce terme tirer ou exclure l'idée d'un repas pris en commun [4], mais seulement d'un acte ou d'un état distinct de la fraction du pain. Cela ne suffit pas, selon nous, pour étayer ou ébranler un fait historique. Nous écarterons donc Act., II, 42, de la série des témoignages historiques. Resterait à savoir la nature du repas désigné par les mots : μετελάμβανον τροφῆς, du verset 46e. Nous l'ignorons et il est superflu de conjecturer. Nous avons placé ce texte en premier lieu, bien que nous n'ayons à son sujet aucune note chronologique, parce que sa place dans le récit des Actes semble le faire rapporter aux années de début ; connaissant par ailleurs le goût de l'auteur des Actes pour les chronologies exactes [5], on est fondé à croire qu'il a enregistré ici soit ce que ses souvenirs personnels, soit ce que de bons mémoires lui avaient appris. Le deuxième récit que nous rencontrons dans l'ordre de nos recherches concerne le séjour de saint Paul à Troas, probablement en l'année 58 ; c'est la même année que se place la Ire épître aux Corinthiens qui contient d'importants détails pour notre sujet. Voici ce qui se passa à Troas : Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου... καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν [6]. « Le premier jour de la semaine nous nous assemblâmes pour rompre le pain, et Paul, qui le lendemain s'en devait aller, entretint les disciples et son discours dura jusqu'à minuit,... il rompit le pain, en goûta, et ayant parlé encore aux disciples jusqu'au point du jour, il partit. » Ce texte ne parle que de la fraction du pain sans faire aucune allusion au souper : avait-il lieu néanmoins ? Nul n'est en mesure de le dire ; il faut remarquer que la réunion a lieu le soir, ce qui la rattache au souper eucharistique de la dernière cène ; en outre, dès cette époque on a rompu avec la coutume judaïque de réserver les assemblées au jour du sabbat ; en admettant que ce jour fût encore dans les principaux groupes chrétiens jour de synaxe eucharistie, nous voyons qu'il n'était plus le seul. La lettre adressée par saint Paul aux fidèles de Corinthe ne laisse guère de place à l'interprétation, le texte suffit à tout : Πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ [7] ; la réunion des chrétiens a donc lieu dans un local affecté spécialement à cet usage : est-ce un lieu unique ou bien y a-t-il plusieurs de ces « églises », le fait importe peu ; συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει. Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν ; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας;... ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε· εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε [8]. « De vous assembler comme vous faites, ce n'est plus la cène du Seigneur, car chacun emporte son souper ; de sorte que quelques-uns n'ont rien à manger pendant que les autres font grande chère. Ne pouvez-vous pas boire et manger dans vos maisons ? ou mépri-

[1] Act., II, 46. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, p. LXXXIII sq. ; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 45 sq. ; J. Hermann et Ern. Renan, *Essai sur l'origine du culte chrétien dans ses rapports avec le judaïsme*, in-8°, Paris, 1886. — [3] Act., II, 42. — [4] A. Robinson, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, au mot *Communion*, s'exprime ainsi sur κοινωνία : « it is used in relation to the christian society to express the idea of the fellowship in which it is united and the acts of fellowship in which the idea is realised. » Th. Harnack, *Der christliche Gemeindgottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter*, in-8°, Erlangen, 1854, p. 78 sq., se refuse à voir dans Act., II, 42, une description liturgique ; il interprète κοινωνία au sens de συμβίωσις, cohabitation mariage. F. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 23, entend κοινωνία du repas en commun qui accompagnait la διδαχή et la prière. — [5] Luc., I, 3. — [6] Act., XX, 7, 11. — [7] I Cor., XI, 18. « L'apôtre distingue tout d'abord deux genres de réunion, écrit M. Jean Réville : 1° συνερχομένων ὑμῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (ỷ. 18) ; 2° συνερχομένων ἐπὶ τὸ αὐτὸ (ỷ. 20) ; la première a pour objet l'instruction et l'édification mutuelles, les délibérations sur les affaires communes ; il s'y produit des dissensions, des conflits entre les doctrines, les tendances diverses qui règnent dans l'Église (ỷ. 18, 19). La seconde est une réunion plus intime, où les frères et les sœurs prennent leurs repas en commun. Il est possible que ce soit dans un local différent, de même que beaucoup d'associations religieuses grecques avaient des salles spéciales attenant à leur sanctuaire, appelées διασῶνες ou φωλητήρια ; mais rien n'oblige à admettre cette distinction de local. Dans I Cor., XIV, 23, la même expression συνελθοῦσ ἐπὶ τὸ αὐτὸ désigne le local où se produisent les phénomènes de glossolalie, c'est-à-dire le local des réunions religieuses. » *Les origines de l'épiscopat*, in-8°, Paris, 1894, p. 117. — [8] I Cor., XI, 18, 20-22, 33, 34. La traduction française du P. Amelotte, adoptée par l'Assemblée du clergé de France, traduit προλαμβάνει κ.τ.λ. par ces mots : Chacun apporte son souper et le prend sans attendre personne. Cette traduction est acceptée par un grand nombre de commentateurs. Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion du Dr Gardner sur l'influence fascinatrice exercée par les mystères d'Éleusis sur saint Paul pendant son séjour à Corinthe. P. Gardner, *The origin of the Lord's supper*, in-8°, London, 1893 ; il a été réfuté suffisamment par Cheetham : *The mysteries, pagan and christian*, in-8°, London, 1897.

sez-vous l'Église de Dieu? ou voulez-vous faire rougir ceux qui n'ont rien?... » L'apôtre décrit alors l'institution de l'eucharistie par la consécration du pain et du calice dont la réception indigne entraîne condamnation, il continue « C'est pourquoi, mes frères, lorsque vous vous assemblez dans l'église pour manger, attendez-vous les uns les autres; et si quelqu'un est pressé par la faim qu'il mange au logis. »

Nous devons tirer de ce texte les conclusions disciplinaires qui suivent : Il y a : 1° faculté pour tous de manger avant de se rendre à l'assemblée ; 2° obligation pour tous lorsqu'ils s'assemblent de se trouver dans la condition requise à la célébration de la *cœna* du Seigneur; 3° condition qui consiste à attendre pour manger son souper l'arrivée du reste des membres de la communauté; 4° d'où l'impossibilité pour ceux-ci, si la condition n'est pas observée, de prendre part à la *cœna* puisqu'ils n'ont rien à manger ; 5° concession faite aux affamés de prendre un acompte avant de quitter leur maison. En conséquence l'assemblée chrétienne redeviendra la cène du Seigneur lorsque chacun apportant son souper, le prendra après que tous étant réunis on sera assuré qu'il ne se trouve pas quelques frères n'ayant rien à manger.

Il ne semble pas que le texte que nous étudions ne s'applique qu'à l'eucharistie exclusivement, puisque saint Paul écrit : « De vous assembler comme vous faites ce n'est plus la cène du Seigneur, car chacun apporte son souper et le prend sans attendre personne[1]; » or on ne saurait dire que la cène consiste à manger les mets apportés après que tous sont arrivés, en ce cas chacun apporterait donc l'eucharistie. Mais si chacun apporte l'eucharistie, c'est-à-dire le pain et le vin de l'oblation, qu'il consomme sans plus attendre, alors, ou bien il anticipe sur la consécration et il n'y a pas eucharistie, ou bien il attend qu'elle soit prononcée, et en ce cas ceux qui la consomment à ce moment font la communion et on ne saurait leur demander d'attendre plus longtemps. Il s'agit donc ici, selon nous, d'un souper où chacun, sauf les frères trop pauvres, apportait sa quote-part; ce souper comportait le boire en le manger en telle quantité qu'on pût s'y enivrer — καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει — et il se faisait dans l'église; on ne devait le commencer qu'après que tous les fidèles étaient réunis et pourvus de vivres. Aller au delà n'est pas pure conjecture; les textes que nous citerons plus loin, quoique appartenant à une époque moins reculée, nous montrent dans l'Église la pratique très répandue d'un souper semi-liturgique pris en commun et dont la loi fondamentale est l'égalité de traitement entre les convives et la frugalité des mets qu'on y prend; il est permis de croire que cette interprétation d'une coutume plus ancienne gardait encore quelques traits primitifs.

A Corinthe comme à Jérusalem nous voyons fonctionner une institution comportant deux actes distincts, un repas en commun et une communion eucharistique. Une autre phrase de la même lettre aux Corinthiens va peut-être nous fournir une preuve nouvelle de ce souper en nous révélant le caractère des réunions eucharistiques. Observons d'abord que le texte Act., II, 42, tendrait plutôt à insinuer un banquet κοινωνία et que le texte Act., XX, 7, 11, ne le mentionne pas et ne le nie pas : il n'en dit rien ; dès lors il nous reste Act., II, 46, qui ne nous apprend rien sur le caractère ou la tendance des réunions liturgiques à Jérusalem et I Cor., XI, 18 sq., qui nous parle avec détail de ces réunions à Corinthe, mais qui, isolé de tout autre récit anecdotique, se trouve être unique et ne peut, par conséquent, être utilisé qu'avec les plus expresses réserves. Or nous lisons que Jésus, tandis qu'il instituait l'eucharistie, dit ces paroles : ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ[2], « car toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, *vous annoncerez la mort du Seigneur*, jusqu'à ce qu'il vienne. » Voici donc le caractère des assemblées chrétiennes dans la pensée de Celui qui les a instituées; ce sont des commémoraisons funèbres du fondateur. Il a choisi lui-même le mode employé très généralement de son temps, nous l'avons montré, le banquet funèbre, pour grouper ceux qui sont demeurés fidèles à Celui qui n'est plus parmi eux. Nous aurions donc ici une forte raison de voir, sans écarter l'idée de la pâque dans les réunions décrites plus haut, un véritable banquet funèbre comprenant un repas frugal et profane et un repas sacré qui était véritablement le but de la réunion, la réception du corps et du sang de Jésus faite « en mémoire de Lui », εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν[3], et annonçant sa mort, τὸν θάνατον καταγγέλλετε[4].

Il faut bien se garder d'attacher une idée de tristesse au souper eucharistique tel que nous croyons pouvoir l'envisager, comme banquet funèbre. La mort n'offrait pas aux chrétiens les pensées lugubres qu'elle éveillait chez les païens[5]; loin d'en repousser l'image ils en souhaitaient la réalité afin d'être plus tôt réunis au Christ. Du reste le côté mélancolique de cette commémoraison de la passion du Christ était compensé par le reflet joyeux qu'y mettait le souvenir de la résurrection et l'une et l'autre devenaient inséparables comme nous pouvons en juger par la substitution du dimanche au sabbat. L'assemblée chrétienne, ainsi que nous l'avons dit, se tenait vers le soir et se prolongeait fort avant dans la nuit, le souper, la prédication, la prière, la fraction du matin demandaient de longues heures; commencée le samedi, alors que les souvenirs pouvaient se reporter sur le sabbat qui suivit la mort de Jésus, la cérémonie s'achevait le dimanche, à l'aurore, c'est-à-dire au jour et à l'heure qu'avait glorifiés la résurrection du Christ, et ici encore le rapprochement s'imposait. Le banquet funèbre eucharistique annonçait donc bien « la mort du Sauveur jusqu'à ce qu'il vienne ». La pensée de Jésus avait été bien comprise. Nous pouvons rapporter ici à titre de curiosité une hymne qui a, dit-on, été chantée par le Christ et ses disciples lors du souper pascal; s'il en était ainsi il serait assez probable que cette pièce aura trouvé place parfois dans le banquet funèbre eucharistique[6]. Saint Augustin rapporte que les Priscilliens attribuaient au Sauveur cette composition, *Hymnus sane, quem dicunt esse Domini nostri Jesu Christi,... in scripturis solet apocryphis inveniri. Habes verba eorum ita posita :* « *Hymnus Domini quem dixit secrete sanctis apostolis discipulis quia scriptum est in evangelio : Hymno dicto adscendit in montem, et qui in canone non est positus, propter eos, qui secundum se sentiunt et non secundum spiritum et veritatem Dei, eo, quod scriptum est : sacramentum regis bonum est abscondere; opera autem Dei revelare honorificum est.* » *In isto hymno cantatur et dicitur :*

Solvere volo et solvi volo,
Salvare volo et salvari volo,
Generari volo et generare volo,
Cantare volo et cantari volo,
Ornare volo et ornari volo,
Lucerna sum tibi, ille qui me vides,
Janua sum tibi, quicunque me pulsas,
Qui vides quod ago, tace opera mea, etc.[7].
Verbo illusi cuncta et non sum illusus in totum.

[1] On ne s'expliquerait guère que l'apôtre dise que si quelqu'un a trop grand'faim pour attendre l'heure de l'assemblée il peut manger au logis en attendant ce souper, car en aucun temps l'eucharistie proprement dite n'a pu être considérée comme un aliment suffisant pour apaiser la faim de ceux qui avaient la force d'attendre jusqu'à ce moment. Cf. F. X. Funk, dans la *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 7 sq. — [2] I Cor., XI, 26. — [3] I Cor., XI, 25. — [4] I Cor., XI, 26. — [5] A. de Ridder, *De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, in-8°, Paris, 1896. — [6] Nous citons cette pièce à cause de son attestation antique, mais sans prétendre écarter les psaumes CXIII, CXVIII, qui paraissent avoir eu leur place dans le rituel pascal. — [7] S. Augustin, *Epist.*, CCXXXVII, *ad Ceretium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1034-1038.

Nous avons une version grecque de cette hymne plus complète que la précédente. Elle faisait partie du dialogue intitulé : Διάλεξις Ἰουδαίου καὶ Χριστιανοῦ et elle fut lue devant les Pères du II[e] concile de Nicée par le diacre Épiphane, mandataire de l'évêque Thomas, de Sardaigne[1] :

Πρὶν δὲ συλληφθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀνόμων καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων Ἰουδαίων συναγαγὼν πάντας ἡμᾶς ἔφη· Πρὶν με ἐκείνοις παραδοθῆναι ὑμνήσομεν τὸν πατέρα καὶ οὕτως ἐξέλθωμεν ἐπὶ τὸ προκείμενον. Κελεύσας οὖν ἡμιν γῦρον ποιῆσαι ἀποκρατοῦντων τὰς ἀλλήλων χεῖρας, ἐν μέσῳ δὲ αὐτὸς γενόμενος ἔλεγε τὸ Ἀμήν, ἐπακούετέ μου. Ἤρξατο οὖν ὑμνεῖν καὶ λέγειν·

Δόξα σοι, Πάτερ
καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ἐπηκούομεν αὐτῷ τὸ, Ἀμήν.
Δόξα σοι, Λόγε
Δόξα σοι, χάρις· Ἀμήν.
Δόξα σοι, τὸ Πνεῦμα· Ἀμήν.
Δόξα σοι, ἅγιε,
Δόξα σου τῇ δόξῃ· Ἀμήν,
Αἰνοῦμέν σε, Πάτερ
Εὐχαριστοῦμέν σοι, φῶς,
Ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ· Ἀμήν
Ἐφ' ᾧ δὲ εὐχαριστοῦμεν, λέγω
Σωθῆναι θέλω καὶ σῶσαι θέλω· Ἀμήν,
Λυθῆναι θέλω καὶ λῦσαι θέλω· Ἀμήν.
Τρωθῆναι θέλω καὶ τρῶσαι θέλω· Ἀμήν.
Φάγειν θέλω καὶ βρωθῆναι θέλω· Ἀμήν.
Ἀκούειν θέλω καὶ ἀκούεσθαι θέλω· Ἀμήν.
Νοηθῆναι θέλω, νοῦς ὢν ὅλος· Ἀμήν
Λούσασθαι θέλω καὶ λούειν θέλω· Ἀμήν.
Ἡ χάρις χορεύει
Αὐλῆσαι θέλω ὀρχήσασθε πάντες· Ἀμήν.
Θρηνῆσαι θέλω κόψασθε πάντες· Ἀμήν·

καὶ μεθ' ἕτερα. Ταῦτα, ἀγαπητοί, χορεύσας μεθ' ἡμῶν ὁ Κύριος, ἐξῆλθε, καὶ ἡμεῖς ὥσπερ πλανηθέντες.

« Avant que Jésus fut arrêté par les impies et par les Juifs qui reçoivent la loi de Satan, il nous réunit tous et dit : Avant que je leur sois livré chantons une hymne au Père, nous irons ensuite. Alors il nous fit former le cercle, nous tenant par la main, lui était au milieu et disait : Amen, obéissez-moi ; et il commença l'hymne ; Gloire à toi, Père, et nous qui l'entourions lui répondions : Amen. — Gloire à toi, Verbe ; gloire à toi, grâce. Amen. — Gloire à toi, Esprit ; gloire à toi, saint ; gloire à ta gloire. Amen. — Nous te louons, Père ; nous te rendons grâce, lumière en qui les ténèbres ne demeurent pas. Amen. — De celui de qui nous rendons grâce, je parle : être sauvé je veux, et sauver je veux. Amen. — Être délivré je veux, et délivrer je veux. Amen. — Être blessé je veux, et blesser je veux. Amen. — Naître je veux, et engendrer je veux. Amen. — Manger je veux, et être nourri je veux. Amen. — Entendre je veux, et être entendu je veux. Amen. — Être compris je veux, étant tout entier intelligence. Amen. — Être lavé je veux, et laver je veux. Amen. — La Grâce est notre chorège : chanter je veux ; dansez en chœur, tous ! Amen. — Je veux être pleuré, pleurez tous. Amen. — Je suis ta lumière, toi qui me vois. — Je suis ta porte, toi qui me heurtes. — Toi qui vois ce que je fais, tais mes actions. — J'ai plaisanté sur tout et je n'ai été plaisanté en rien. »

Le dernier texte que nous rencontrons parmi les écrits des apôtres ayant trait au souper funèbre eucharistique est l'épître de saint Jude à laquelle on peut attribuer la date de l'année 65. L'apôtre y dénonce certains fidèles relâchés qui suivent, dit-il, la voie de Caïn, l'égarement de Balaam, la révolte de Coré : ils sont, ajoute-t-il, des écueils dans vos agapes, faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes : οὗτοι εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι, ἀφόβως ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες[2]. La dépendance que l'on a cru trouver entre ce texte et celui de II Pet., II, 13, ne suffit pas à altérer la lecture ἀγάπαις et à entamer le sens du texte dont elle fait partie. Elle n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire, puisque les destinataires de l'épître ne sont pas connus[3], et qu'elle signale un désordre nettement décrit par la lettre à l'Église de Corinthe et confirme ce que celle-ci nous apprenait, à savoir que moins de trente années après la première prédication du christianisme une de ses pratiques semblait prêter par sa nature même à de graves abus ; lors des réunions des fidèles il se trouvait à Corinthe et ailleurs des chrétiens transformant le repas funèbre eucharistique en un souper luxueux et bruyant, se souciant assez peu des frères pour commencer le banquet sans les attendre et consommer eux-mêmes tous leurs vivres. Ce que notre dernier texte nous apprend de plus intéressant, c'est le nom que, dès lors, on donnait au repas de corps qui précédait la consécration eucharistique ; ce n'est ni le *silicernium* ni le « sussite » ni le souper orgéonique, le nom adopté était des plus heureux, on appela ces soupers fraternels des « agapes », d'un mot grec qui voulait dire « affection ».

IV. Ce qu'a pu être l'agape primitive. — Il est remarquable que l'agape, malgré la sainteté de son origine et l'éminente vertu de tant de chrétiens de ce temps, nous apparaisse dans deux textes qui nous la signalent et la décrivent sur trois qui nous en parlent, comme déjà atteinte par de graves abus ; il n'y a pas lieu toutefois d'en montrer de la surprise si on considère que l'institution offrait beaucoup de points de ressemblance avec les institutions analogues du monde antique. Parmi ceux qui prenaient part à l'agape il n'était presque personne qui n'ait fait partie des *éranes* ou *thiases* dont chaque ville ou peu s'en faut était pourvue[4], de là

[1] Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1715, t. IV, p. 298 ; Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. XIII, col. 169. Cf. J. G. Morlin, *De origine agaparum vet. Christ.*, dans Volbeding, *Thes. comment.*, in-8°, Lipsiæ, 1849, t. II, p. 189-190 ; Th. Zahn, *Acta Joannis*, in-8°, Erlangen, 1882, p. 220-221 ; P. Batiffol, dans le *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Actes apocr. des apôtres*, t. I, col. 160 : « on dirait un hymne orphique. » — [2] Jud., I, 12. Le *codex Alexandrinus* et le *codex Ephræmi* donnent la leçon ἀπάταις au lieu de ἀγάπαις, néanmoins cette dernière leçon a prévalu ; cf. B. Weiss. *Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 226 ; Alford, *The Greek Testament*, in-8°, London, 1862, t. IV, p. 536 ; E. Nestle, *Novum testam. græce*, in-18, Stuttgart, 1898, p. 610 ; Fr. Brandscheid, *Nov. test. gr. et lat.*, in-18, Friburgi, 1901, 2[e] part. p. 656 ; R. Edw. Hayes Plumptre, dans *Dictionary of christian antiquities*, au mot *Agape*, t. I, p. 40 : « The balance of textual authority incline in favour of ἀγάπαις rather than ἀπάταις ; » A. Plummer, *The expositor's bible. The general epistles of St. James and St. Jude*, in-12, London, 1899, p. 427 : « We have here ἐν ταῖς ἀγάπαις... σπιλάδες ; but in II Pet., II, 13, σπίλοι... ἐν ταῖς ἀπάταις (with ἀγάπαις as a various reading probably taken from this passage) ; » R. Ch. Bigg, *A critical and exegetical commentar on the epistles of St. Peter and St. Jude*, in-8°, Edimbourg, 1901, p. 333 : « ἀγάπαις is undoubtedly the right reading. » — [3] Peut-être la lettre était-elle à destination d'une Église de Syrie, c'est du moins l'hypothèse la plus recevable en l'état de la critique. — [4] Ross, *Inscr. græc. ineditæ*, in-4°, Naupliæ, 1834, fasc. 2, n. 282, 291, 292 ; Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, in-4°, London, 1842, t. II, n. 301 ; *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 120, 126 ; Νόμος ἐραν[ισ]τῶν. — [Μη]δενὶ ἐξέστω ἰπ[ιέ]ναι εἰς τὴν σεμνοτάτην σύνοδον τῶν ἐρανιστῶν πρὶν ἂν δοκιμασθῇ εἰ ἔστιν ἁ[γν]ὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγ[αθ]ός· δοκιμαζέτω δὲ ὁ προστάτης καὶ ὁ ἀρχιερανιστὴς καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ ταμίαι καὶ σύνδικοι, t. II, n. 2525 *b*, 2562 ; Rhangabé, *Antiquités helléniques*, in-4°, Athènes, 1842, n. 811 ; Ἔδοξεν μὴ μετέχειν αὐτοὺς πλέον τοῦ ἐρα[ν]ου, ἐὰν μή τινι συμβῇ ἢ διὰ πέ[νθος] ἢ διὰ ἀσθένειαν ἀπολειφθῆναι ; G. Henzen, *Inscript. antiq. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1856, n. 6082 ; *Revue archeol.*, nov. 1864, p. 397 sq., 460 sq. ; juin 1865, p. 451-452, 497 sq. ; sept. 1865, p. 214 sq. ; *Digeste*, l. XLVIII, tit. XXII, *De coll. et corp.*, 4 ; Pline, *Epist.*, X, 93, 94. Dans la seule île de Rhodes il y eut jusqu'à dix-neuf de ces confréries. C. Wescher, dans la *Rev. archéol.*, déc. 1864, p. 460 sq. ; à Éphèse, le palais impérial en comptait cinq. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6077. Une bonne étude sur les associations religieuses antiques se lit dans G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 277-342.

une tendance à transporter dans la réunion chrétienne des habitudes prises dans les confréries païennes [1]. C'est d'après cette analogie des institutions que nous pouvons tenter de ressaisir quelques traits de l'agape chrétienne primitive; il faut se montrer néanmoins ici très réservé, nous ne présentons aucun de ces traits comme ayant fait historiquement partie des soupers des fidèles, mais à défaut de la certitude, ils offrent une vraisemblance dont il appartient à chacun d'être juge.

Les confréries grecques étaient encore au début de notre ère des associations estimables et prospères, pourvues d'une administration et d'un corps de dignitaires, les « clérotes »,κληρωτοί, d'où le « clergé » chrétien, κλῆρος, peut avoir tiré son nom. Les dignitaires avaient un président élu et tous ensemble discutaient les titres d'admission des récipiendaires de qui on exigeait « sainteté, piété, bonté » [2]. Les sociétaires, hommes et femmes, avaient des réunions absolument secrètes, un règlement sévère y maintenait l'ordre [3]; ils célébraient ensemble certaines fêtes par des banquets où régnait la cordialité [4]. Ces associations trouvaient une grande faveur dans les classes déshéritées parmi lesquelles elles se recrutaient principalement [5] et auxquelles elles servaient de famille; mais les patriciens montraient peu de goût pour les confréries [6] et l'État romain se préoccupa surtout d'entraver leur développement. Un décret porté, semble-t-il, sous Auguste, régla le nouveau droit d'association. Désormais les *collegia* ne pouvaient subsister qu'à la condition d'être exclusivement funéraires [7]. Malgré ces mesures oppressives ils regorgaient d'associés, esclaves [8], vétérans [9], gens de peu [10]. L'égalité y régnait entre les personnes libres, les affranchis et les esclaves [11], les femmes y étaient en grand nombre [12]. Les réunions de la confrérie étaient un délassement pour ces pauvres gens, mais les repas surtout leur étaient une joie sans mélange. L'inscription de Lanuvium nous initie aux petits détails de ces fêtes, fixées à certains jours de fête patronale et aux anniversaires de quelques confrères bienfaisants [13]. Chacun apportait sa quote-part; un des confrères, parmi ceux qui jouissaient de quelque aisance, fournissait à tour de rôle les accessoires du souper, savoir les lits, la vaisselle, le pain, le vin, les sardines, l'eau chaude [14]. Afin de garder au souper son caractère amical il était interdit d'y traiter d'aucune affaire relative au collège [15] et toute parole désagréable était punie d'une amende [16]. Il faut croire que le type des associations et des réunions différait assez peu de celui des *éranes* ou *thiases* puisque Lucien, toujours si bien in-

[1] Il ne faut pas juger de l'agape d'après les *collegia* un peu dégénérés, mais d'après les *collegia* irréprochables, car toute nouvelle confrérie prétend bien bannir les abus qui se passent ailleurs, dans les autres confréries. Ce sont ces abus, introduits dans les collèges d'agapes comme dans les autres, par le fait des sociétaires peu scrupuleux, qui provoquent les admonestations des apôtres saint Paul et saint Jude; il est clair néanmoins que ces réprimandes sont purement locales et n'atteignent pas l'institution. On peut leur comparer les textes suivants qui montrent également les abus de ces collèges et nous mettent sur la voie de ceux qui troublaient les agapes. Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, l. II, c. XXVI : *Jurare apud consules verbis conceptis non amplius in singulas cœnas esse facturos quam centos vicenosque æris præter olus et far et vinum... neque argenti in convivio plus pondo quam libras centum illaturos.* Varron, *De re rustica*, III, 2-16 : *Quotus enim quisque est annus quo non videas epulum aut triumphum aut collegia non epulari, quæ nunc innumerabilem incendunt annonam. Sed propter luxuriam, inquit, quodam modo epulum cotidianum est intra januas Romæ.* Citons encore l'inscription d'Alburnus en Pannonie, *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 924 : *Descriptum et recognitum fractum ex libello qui propositus erat Alb*[*urno*] *majori ad statione*[*m*] *Resculi in quo scriptum erat id quod in*[*fra*] *scriptum est. Artemidorus Appolloni magister collegi Jovis Cerneni et Valerius Niconis et Offias Monofili, qu*[*a*]*estores collegi ejusdem posito hoc libello publice testantur : ex collegio supra s*[*cripto*] *ubi erant ho*[*mines*] *LIIII. ex eis non plus remansisse ad Alb*[*urnum*] *quam h*[*omines*] *XVII ; Julium Juli quoque commagistrum suum ex die magisteri sui non accessisse ad Alburnum neq*[*ue*] *in collegio : seque eis qui præsentes fuerunt, rationem reddidisse ; et si quid eorum* [*h*]*abuerat reddidisset sive funeribus et cautionem suam in qua eis caverat recepisset, modo que autem neque funeraticio sufficerent neque loculum* [*h*]*aberet neque quisquam tam magno tempore diebus quibus legi* [*sc. collegii*] *continetur, convenire voluerint aut conferre funeraticia sive munera : se que* [*id*] *circo per hunc libellum publice testantur* [*testari*] *ut si quis defunctus fuerit ne putet se collegium* [*h*]*abere aut ab eis aliquem petitionem funeris habiturum. Propositus Alb*[*urno*] *majori V. Idus Febr. Imp. L. Aur*[*elius*] *Vero III et quadrato es. Actum Alb*[*urno*] *majori.* Philon, *In Flaccum*, 17, se plaint des thiases d'Alexandrie dans lesquels il note des abus analogues à ceux de Corinthe. Aristote, *Ethiq. à Nicomaque*, l. VIII, IX, 7, observe qu'un grand nombre se font introduire dans les thiases pour se procurer des plaisirs. Cf. Inscript. de Lanuvium, *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2112. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 126. Cf. *Revue archéol.*, sept. 1865, p. 216; P. Foucart, *Des associations relig. chez les Grecs*, in-8°, Paris, 1873, p. 146, 202; J. F. Keating, *The Agape*, in-12, London, 1901, p. 7; Liebenam, *Gesch. der Römischen Vereinswesen*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 171, note. — [3] C. Wescher, dans les *Archives des miss. scient.*, II° série, t. I, p. 432; *Rev. archéol.*, sept. 1865, p. 221-222; *Corp. inscr.græc.*, t. II, n. 2271, lignes 13-14; J. Reville, *Les premières communautés pauliniennes ont-elles été des éranes ou des synagogues?* dans les *Origines de l'épiscopat*, in-8°, Paris, 1894, p. 180 sq. Au Ier siècle de notre ère les distinctions entre thiases et éranes avaient disparu. Cf. G. Heinrici, *Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1876, p. 465 sq.; Id., *Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden*, même revue, 1877, p. 89 sq.; Id., *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Corinther*, in-8°, Berlin, 1880; E. Hatch, *The organisation of the early christian Churches*, in-8°, London, 1881, p. 29; H. Weingarten, *Die Umwandlung der ursprünglichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche*, dans *Von Sybel's historische Zeitschrift*, 1881, p. 441 sq. Les thiases qui n'avaient pas un caractère national étaient ouverts à tous : « L'admission, et l'admission sur le pied d'égalité, d'étrangers de toute condition, libres on non, était une condition nécessaire de la prospérité, de la vie même des thiases, de ceux du moins dont le culte s'adressait à quelqu'une des grandes divinités de l'Orient. Il fallait bien qu'ils s'ouvrissent à la foule des métèques et des esclaves d'origine barbare, qui sans cela se seraient trouvés sans dieux et sans culte. » M. Clerc, *Les métèques athéniens*, in-8°, Paris, 1893, p. 126. Sur la participation des femmes aux thiases, cf. Foucart, *loc. cit.*, p. 10, 21, 148 sq.; C. Wescher, dans la *Revue archéol.*, 1865, p. 226. — [4] Aristote, *Morale à Nicomaque*, VIII, IX; Plutarque, *Quest. grecques*, n. 44. — [5] Rapprochez ce que dit saint Paul, I Cor., XI, 21 : quelques-uns n'ont rien à manger (pour l'agape), pendant que les autres font grande chère. — [6] Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LII, c. XXXVI; l. LX, c. VI. — [7] *Kaput ex S. C. P. R. Quibus coïre, convenire, collegiumque habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volent in funera, ii in collegium coeant, neque sub specie ejus collegit nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur.* Inscription de Lanuvium, 1re colonne, lignes 10-13, dans Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiliæ, 1843, p. 81-82, et Orelli, *loc. cit.*, n. 6086; *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, 1. Parfois les collèges demeuraient *illicita* et passibles des peines édictées par la loi, mais il dépendait des magistrats de les leur appliquer. Cf. P. Willems, *Les élections municipales à Pompéi*, in-8°, Paris, 1887. — [8] Inscr. de Lanuvium, 2° colonne, lignes 3, 7; *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, 3. — [9] *Digeste*, l. XLVII, tit. XI, 2. — [10] *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, 1, 3. — [11] Heuzey, *Mission archéol. en Macédoine*, in-8°, Paris, p. 71 sq.; Orelli, *Inscr. latin.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4093. — [12] Orelli, *loc. cit.*, n. 2409; Melchiori e Visconti, *Silloge d'iscrizioni antiche inedite*, in-8°, Roma, 1823, p. 6. — [13] Inscr. de Lanuvium, 2° colonne, lignes 11-13; Orelli, *loc. cit.*, n. 4420. — [14] Inscr. de Lanuvium, 1re colonne, lignes 3-9, 21; 2° colonne, lig. 7-17; Mommsen, *Inscr. regni neapol.*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 2559; G. Marini, *Atti e monumenti de fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 398; Muratori, *Thes. inscr. vet.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCXCI, n. 7; Mommsen, *De colleg. et sodal. Romanor.*, p. 109 sq., 113. — [15] Inscr. de Lanuvium, 2° col., lignes 24-25; *Placuit si quis quid quæri aut referre volet in conventu referat, ut quieti et hilares... epulemur.* — [16] *Ibid.*, 2° col., lignes 26-29 : *Si quis in opprobrium alter alterius dixerit aut tumultuatus fuerit, ei multa esto.*

formé, appelle le président des Églises chrétiennes le *thiasarque*, θιασάρχης[1]. Les *collegia* chrétiens prirent-ils dès la première heure la charge de procurer une sépulture aux associés, nous ne saurions le dire. « De Rossi, qui n'est pas suspect de faire des concessions aux ennemis du christianisme, reconnaît que les premiers chrétiens ont dû profiter avec empressement de la tolérance accordée aux collèges funéraires. C'était pour eux un moyen si simple de désarmer la loi et de protéger leurs tombes, qu'ils ne devaient pas hésiter à s'en servir ; mais pour être confondus avec les collèges et jouir des mêmes droits, il fallait chercher à leur ressembler[2]. » La malveillance peu déguisée du pouvoir central à l'égard des confréries peut les y avoir amenés ; les difficultés que l'on accumulait depuis deux siècles devant l'invasion des superstitions étrangères[3] se multipliaient depuis Auguste ; les autorisations accordées aux confréries possédant une caisse et ayant un autre but que la sépulture des confrères se faisaient si rares et si restrictives[4] qu'il ne paraît pas croyable que les δεῖπνα ἀγαπετικὰ aient échappé à la loi commune, sauf, peut-être, quelques rares exceptions, car, remarquons-le, l'agape religieuse constituait un délit prévu, puisque le prétexte de religion et d'accomplissement de vœux était formellement indiqué comme délictueux[5], délit qui, pour celui qui a provoqué l'agape, ne sera pas moindre que la lèse-majesté[6]. Si on bravait la loi on s'exposait à ne pouvoir faire l'agape faute d'un local pour la confrérie. Claude n'avait-il pas été jusqu'à fermer les cabarets où les confrères se réunissaient, jusqu'à interdire les petits restaurants où les pauvres gens trouvaient à bon marché de l'eau chaude et du bouilli et une salle pour leur souper[7] ?

Quoi qu'il en soit de ces conditions accidentelles et des résolutions qu'elles inspirèrent, il demeure que l'agape fut le puissant véhicule qui aida et soutint dans une large mesure l'essor du christianisme naissant. En s'adressant à tous, en leur ouvrant des asiles où ils pussent converser, manger et prier ensemble, l'institution de l'agape répondait à l'éternel besoin du sentiment religieux dans l'homme ; elle lui offrait tout à la fois un objet de tendresse et un sujet de consolation : des frères et des réunions. Pour l'homme de basse condition qui savait que l'État n'aime personne et qui n'avait guère de famille, il rencontrait une petite société fondée sur l'affection réciproque, il savait qui aimer et se savait aimé. Pour lui, c'était la joie, et la joie c'est souvent la vie, l'effort, le triomphe. A première vue, les ressemblances seules nous frappent entre les collèges funéraires et les associations des agapes, mais il faut reconnaître que les collèges manquaient du sentiment religieux indispensable à l'accomplissement des grands desseins, sentiment qui, avec les éléments d'une autre nature, donna au christianisme l'élan et la puissance de renouveler le monde.

V. L'AGAPE AU IIe SIÈCLE. — *Textes grecs.* — Avant la fin du Ier siècle nous trouvons trois documents chrétiens, dont deux ne contiennent rien qui ait trait à l'institution de l'agape[8] ; un seul, la *Didachè*, semble offrir un passage se rapportant à notre recherche[9]. La liturgie eucharistique contenue dans les chapitres IX-X de cet écrit donne le texte de trois prières. Les deux premières formules sont précédées de la mention que voici : Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν... Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμεν σοι, πάτερ ἡμῶν[10]... « Pour ce qui est de l'eucharistie, vous rendrez grâce ainsi ; d'abord sur le calice : Nous te rendons grâce, ô notre Père..., ensuite sur le pain : Nous te rendons grâce, ô notre Père... » Ni l'une ni l'autre formule ne permet de supposer que la consécration du pain et du vin soit faite à ce moment[11]. Les mots εὐχαριστήσατε, εὐχαριστοῦμέν n'ont aucune valeur pour désigner un temps passé à l'exclusion d'un temps à venir ; « rendre grâce » s'applique également avant et après la consécration des éléments. Au début de l'anaphore dans la liturgie des Constitutions apostoliques le président de l'assemblée prononce ces paroles : Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ qui font partie du dialogue de la préface. Après ces deux formules vient une mention qui concerne clairement le temps qui suit le repas : μετὰ σὲ τὸ ἐμπλησθῆναι[12] ; « après vous être rassasiés. » Quelques-uns ont cru trouver dans cette phrase une mention de l'agape, puisque, disaient-ils, elle introduit une troisième oraison alors que les deux formules précédentes suffisaient à l'action de grâce pour la communion du corps et du sang de Jésus-Christ. Si on compare la troisième formule aux deux précédentes on sera frappé de rencontrer dans cette dernière la mention très claire de la communion : ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου[13] ; en outre la rubrique : « après vous être rassasiés, » sépare les deux premières actions de grâce de la troisième, marquant entre elles la place de la fraction du pain et de la réception de l'eucharistie. Les termes mêmes que nous venons de citer imposent l'idée du corps et du sang du Christ à l'exclusion d'une nourriture quelconque, fût-elle bénie, comme serait celle de l'agape : « Tu as daigné nous accorder la nourriture spirituelle et le breuvage de la vie éternelle par ton fils[14]. » Un autre passage du même document a été invoqué en témoignage de l'agape : καὶ πᾶς προφήτης ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτης, εἰ δε

[1] Lucien, *Peregrinus*, 11. Celse dit de son côté : Θιασῶται Ἰησοῦ ; Origène, *Contr. Celsum*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. XI, col. 945. Cf. K. J. Neumann, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1885, t. XI, p. 123 sq. — [2] G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 338. — [3] Tite Live, l. XXXIX, c. XV-VI. Cf. J.-F. Keating, *Roman legislation on collegia and sodalicia and its bearing on the history of the agapé*, dans *The Agapé*, in-12, London, 1901, p. 180 sq. — [4] *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, en entier ; Inscr. de Lanuvium, 1re col., lign. 10-13 ; Marini, *Atti e monum. de frat. Arvali*, in-4°, Romæ, 1795, p. 552 ; Muratori, *loc. cit.*, p. DXX, n. 3 ; Orelli, *loc. cit.*, n. 4075, 4115, cf. 1567, 2797, 3140, 3913 ; Henzen, *loc. cit.*, n. 6633, 6745 ; Mommsen, *De colleg. et sodal.*, p. 80 sq. — [5] *Digeste*, l. XLVII, tit. XI, 2. — [6] *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, 2 ; l. XLVIII, tit. IV, *Ad Leg. Juli. majest.*, 1. — [7] Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LX, n. 6. Remarquons encore que les *scholæ* ou locaux de réunion des collèges étaient en général construites en forme d'hémicycle et que les oratoires bâtis au-dessus des catacombes avaient cette forme. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 25 sq. — [8] Pour pseudo-Barnabé qui date probablement de 96-98, D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CLXXXV, il n'en saurait être question ; quant à l'épître de Clément Romain, on a tenté en vain d'y introduire une allusion à l'agape. J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, in-8°, London, 1890, t. II, p. 134, note 8 ; Höfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer*, in-8°, Erlangen, 1851, p. 8 sq. ; J. F. Keating, *The Agapé*, p. 52 sq. ; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, in-12, Paris, 1902, p. 286 sq. — [9] La date du document oscille entre les vingt dernières années du Ier siècle. D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, præf., p. CLXXXV. — [10] *Doctrina duodecim apostolorum*, dans *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. CLVIII, CLX. — [11] F. X. Funk, *loc. cit.*, p. CLIX, note, écrit au sujet du mot εὐχαριστίας, à la fin du ch. IX : *distincte elementa consecrata designat* ; il serait préférable de dire *consecranda*, car il est clair que la prohibition de l'eucharistie à l'égard des non-baptisés ne peut être mise en question et, par ailleurs, on ne saurait dire que les oblations pussent être consommées entre la prière d'offrande et la consécration. Il faut donc, croyons-nous, entendre la prohibition non comme applicable dans le présent, mais dans le temps futur : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie » quand elle aura été consacrée. — [12] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, p. 14. — [13] *Doctrina duodecim apostolorum*, n. X, dans *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, t. I, p. CLX, J. F. Keating, *The Agapé*, p. 53, et G. H. Box, dans *The journal of theological studies*, t. III, p. 369, entendent le μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, « after having partaken the Agape. » — [14] *Ibid.*, p. CLXII.

μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί[1]. Le sens général de ce texte fort obscur paraît bien être celui-ci : « Si un prophète parlant au nom de l'Esprit-Saint ordonne de dresser une table, on y servira les pauvres, mais le prophète ne mangera rien, de peur de paraître penser à lui-même ; sinon, on le tiendra pour un faux prophète[2]. » Rien ne permet d'introduire l'idée de l'agape dans ces paroles.

De l'absence de toute mention de l'agape dans ces documents et dans plusieurs autres, nous nous garderons de conclure à sa non-existence. Cette sorte d'arguments négatifs exige non seulement le silence de tel ou tel document, mais le silence de tous. Il n'en est pas ainsi pour l'institution de l'agape; l'omission de Clément et de la *Didachè* à son endroit n'est pas plus probante que peut l'être le silence de deux écrits sur tout autre sujet, si on veut bien tenir compte des inconnues que laisse en suspens la multitude des *Scripta deperdita*. Si l'agape, comme nous avons tenté de l'établir, avait une existence légalement reconnue, elle n'était ni plus ni moins qu'un repas de corps sur lequel il n'y avait pas lieu de parler et de revenir sans cesse; elle était sans comparaison, au regard des docteurs du christianisme, avec son appendice mystérieux et divin, la manducation du corps et du sang du Christ, qui provoquait au contraire et presque exclusivement l'attention et l'enseignement. La coutume liturgique dont témoigne la *Didachè* avait adopté l'agape eucharistique hebdomadaire. Nous avons vu que dès le temps des courses apostoliques de saint Paul, lors de son passage à Troas[3], il se manifestait une tendance à faire glisser le repas sacramentel du sabbat au dimanche; au temps de la *Didachè* c'est désormais un fait accompli[4] : κατά κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.

Les lettres de saint Ignace d'Antioche font un emploi fréquent du mot *agapé*, vingt-huit fois en tout; un de ces passages est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer et nous apprend que dans le cercle des Églises asiates avec lesquelles correspond l'évêque trois fonctions liturgiques requéraient absolument la présence de l'évêque ou de son délégué : c'étaient l'eucharistie, le baptême et l'agape. Voici le texte : Μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἄν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία· οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἄν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὅ πράσσετε[5]. « Que personne ne fasse sans le concours de l'évêque rien de ce qui concerne l'Église. L'eucharistie présidée par l'évêque ou par son délégué sera réputée valide. Que l'Église soit groupée autour de son évêque de même que l'Église universelle est groupée autour du Christ Jésus. Il n'est pas permis en l'absence de l'évêque soit de baptiser soit de faire l'*agapè*, mais ce qu'il aura approuvé sera agréable à Dieu, et sûr et valide tout ce qui sera fait. » Nous avons ici trois termes différents répondant à trois actions distinctes : εὐχαριστία, βαπτίζειν, ἀγάπην ποιεῖν. Au risque de s'engager dans quelques embarras il faut toujours commencer par prendre les mots *ut sonant*. « Présider l'eucharistie » et « faire l'*agapè* » pourraient bien différer de sens autant que de son. Si l'un était l'autre, c'était à saint Ignace de ne pas parler de l'un et de l'autre, car de prétendre que l'*agapè* c'est l'eucharistie, c'est ce qu'il faudrait préalablement démontrer. S'il y a imprudence à interpréter un écrivain autrement que par lui-même, ce n'est pas à l'interpolateur des épitres ignatiennes, vivant au IV[e] siècle, que nous pourrons demander ce qu'il faut entendre par le mot *agapè*. C'est donc à un autre écrit du même auteur que nous demandons un éclaircissement sur le sens de *agapè;* or nous lisons dans son épitre à la communauté de Rome : ἄρτον Θεοῦ θέλω ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ,... καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος[6]. « Je veux le pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ et je veux en breuvage son sang, qui est l'*agapè* incorruptible; » il existe alors vraisemblablement une *agapè* corruptible et c'est celle que doit faire l'évêque d'après ce que nous a appris le premier texte que nous avons cité. On s'est demandé si cette agape était alors jointe à l'eucharistie ou si elle avait cessé de l'être. Nous l'ignorons et nul n'est en état de le dire; car on ne saurait conclure à une discipline du rapprochement fait par quelques textes tels que Act., II, 46; I Cor., XI, 18-34, de l'agape et de la manducation eucharistique qui offraient l'analogie d'actions extérieurement semblables. Les renseignements que nous possédons sont trop peu explicites sur ce point particulier pour qu'on doive en tirer autre chose que des présomptions. En outre, rien n'autorise sur la base de quelques textes visant l'usage de Jérusalem, celui de Corinthe, celui de Smyrne et peut-être celui d'une Église syrienne, à invoquer une discipline générale. Dispersés à ce point et distants les uns des autres par beaucoup d'années, ils ne nous autorisent à rien autre chose sinon à conclure que dans les Églises de Jérusalem, de Corinthe, de Smyrne et quelque autre encore, les fidèles avaient coutume à diverses époques du I[er] siècle de célébrer outre le banquet eucharistique un autre repas fraternel dont nous avons relevé les principaux traits au cours de la dissertation qui précède. Les épîtres d'Ignace d'Antioche se placent entre les années 107-117[7], et c'est maintenant un document contemporain que nous trouvons à étudier, la lettre écrite d'Amisus[8] en Bithynie par le légat impérial Plinius Secundus à l'empereur Trajan, dans l'automne de l'an 112[9].

A la suite de dénonciations anonymes, Pline ayant fait arrêter des habitants de la province qui lui étaient déférés en qualité de chrétiens, commença leur interrogatoire. Bien que la nature délictueuse du chef d'accusation ne lui parût pas établie il fit mourir un certain nombre de ceux qui s'avouaient chrétiens. Parmi les inculpés il se trouva des apostats et des païens qui n'avaient jamais cessé de l'être, on les renvoya après

[1] *Doctr. duodec. apost.*, n. XI, p. CLXVI. P. Sabatier, *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres*, in-8°, Paris, 1885, qui souhaite démontrer que « notre document suit ici la coutume juive » (p. 103), a interverti l'ordre des mots de l'original dans sa traduction, faisant passer « le boire » avant « le manger spirituels » (p. 56), ce qui devient en effet conforme à la coutume juive. La mention de la vie éternelle obtenue par la réception du corps du Seigneur rappelle Jean, VI, 55, 56 : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle; car ma chair est véritablement nourriture et mon sang véritablement breuvage; » quant au mot ἐμπλησθῆναι, il n'entraîne pas l'idée d'un repas copieux, puisque nous le retrouvons dans saint Jean, VI, 12, après le récit de la multiplication des pains : ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν; « après qu'ils furent rassasiés. » — [2] *Ibid.*, p. CLXVI, note. — [3] Act., XX, 7, 11. — [4] *Doctr. duodec. apost.*, c. XIV, dans *Opera patr. apost.*, t. I, p. CLXI. Rapprochez de ce texte celui de l'Apocalypse, sortie vers 93-96 des mêmes parages que la *Didachè*, et qui fait mention de la liturgie dominicale. Apoc., I, 10. On pourrait même croire que, dès les dernières années du I[er] siècle, ce point de discipline était réglé « car Dieu, écrit Clément Romain, a commandé de ne pas célébrer les sacrifices et les cérémonies du culte selon le caprice et irrégulièrement, mais à des temps et des heures déterminés », τάς τε προσφορὰς και λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καί οὐκ εἰκῆ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις. *I ad Corinth.*, c. XL, dans *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, t. I, p. 110. — [5] S. Ignace, *Epist. ad Smyrn.*, n. VIII, dans Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part. II, t. II, sect. 1, p. 309 sq. — [6] Id., *Epist. ad Rom.*, n. VIII, dans Lightfoot, *loc. cit.*, p. 227. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, præf., p. CLXXXV. — [8] Aujourd'hui Samsoun, sur la mer Noire. — [9] Nous n'avons pas à rappeler ici la bibliographie étendue provoquée par la question de l'authenticité de cette lettre, authenticité dont personne ne doute plus aujourd'hui. Cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. 46, 58.

un sacrifice auquel ils s'associèrent; un autre groupe d'apostats sacrifia également, mais fit les aveux suivants : *Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent : quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursus coeundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium, quod ipsum facere dedisse post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram* [1]. La commission de Pline en qualité de légat impérial en Bithynie ne peut être antidatée au 17 septembre 111 [2], la suppression des « hétéries » est postérieure à cette date; ainsi donc, lors du procès d'Amisus, il y avait moins d'une année qu'on subissait le nouvel état de choses, car, à partir du jour où les confréries avaient été dissoutes celles des chrétiens avaient cessé leurs réunions devenues délictueuses. Or de quelle réunion s'agit-il, car le texte en désigne deux espèces différentes? L'une tenue à jour fixe, *stato die* [3], à l'aube, que remplissent des chants adressés au Christ en sa qualité de Dieu et des engagements solennels pris par les sociétaires. Cette première réunion a dû disparaître, car elle est prohibée formellement : *Sub prætextu religionis, vel sub specie solvendi voti, cœtus illicitos nec a veteranis tentare oportet* [4]. La réunion matutinale était doublement délictueuse, ayant pour objet des cérémonies religieuses et l'accomplissement de vœux en commun. Une seconde réunion, dont on ne nous dit pas le moment, assemblait les confrères pour un repas dans lequel on se contentait d'une « nourriture ordinaire et parfaitement innocente ». S'agit-il ici d'une agape avec ou sans l'eucharistie? Aucun indice ne permet de le dire. L'agape fut-elle seule supprimée avec l'hétérie et la communion reportée à un autre moment? Nous l'ignorons [5]. Il ne fallait pas songer en tous cas à la transporter à la réunion matinale que son caractère délictueux avait fait supprimer. Tout ce qu'on peut tirer de plus du texte pour ou contre l'agape est du domaine de la conjecture.

La première *Apologie* de saint Justin publiée à Rome vers 152-153 [6] décrit les réunions chrétiennes. Apparemment l'auteur n'y défend que ce qui est attaqué, c'est pour cela qu'il expose en détail toute la liturgie de l'eucharistie sur laquelle des réticences calculées avaient répandu une apparence de mystère, vite interprétée de la manière la plus défavorable aux initiés. De ce que le rite eucharistique est seul décrit faut-il en conclure qu'il existât seul? Le procédé serait logique si Justin avait écrit un sacramentaire à la place d'une apologie. Dès lors prenons ce qu'il nous donne et tenons-nous-y. Le silence de saint Irénée n'est pas plus démonstratif. Son ouvrage a une portée polémique que le titre et le contenu justifient, ce n'est pas une exposition didactique de la discipline chrétienne. L'auteur, dit-on, fait ce que bon lui semble; n'y ajoutons rien [7]. Avant de quitter le IIe siècle nous croyons pouvoir mentionner un document dont la date oscille entre 150 et 300, nous l'avons ailleurs rapporté à l'an 160 [8], nous ne voyons pas de raison d'abandonner cette date. Il s'agit de l'écrit intitulé *Épître à Diognète* qui paraît être sortie d'une Église de la Grèce. L'auteur expose que les chrétiens ne diffèrent guère des autres citoyens, sauf toutefois que leurs femmes ne se font pas avorter; « ils partagent la même table, mais ils ne partagent pas le même lit, » τράπεζαν κοινὴν παρατιθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην [9]. Il est manifeste qu'il y a ici une allusion aux accusations de débauche infâme portées contre les chrétiens. Voir ACCUSATIONS, col. 275. Le fait signalé est ainsi rapporté par un païen : « Dans un jour solennel, tous se rendent au banquet avec leurs enfants, leurs femmes et leurs sœurs; là, après un long repas, lorsque les vins dont ils sont enivrés commencent à exciter en eux les feux de la débauche [10], ils éteignent la lumière et s'unissent au hasard, au milieu des ténèbres, par d'horribles embrassements. » Le banquet en question paraît identique à celui auquel l'*Épître à Diognète* fait allusion et d'autre part il offre une circonstance qui rappelle la lettre de saint Paul aux Corinthiens; tels convives boivent jusqu'à l'ivresse : ὅς δὲ μεθύει [11], ce qui n'est d'aucune application à la gorgée de vin de l'eucharistie. Il y a dans l'apposition de τράπεζα et de κοίτη une intention qu'il semble malaisé de ne pas reconnaitre [12]. Le fait de rece-

[1] Pline, *Epist.*, l. X, XCVI. — [2] Dierauer, dans Büdinger, *Untersuchungen zur romischen Kaisergeschichte*, in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 113, 126, note 2; Mommsen, dans l'*Hermès*, 1868, t. III, p. 55 sq.; Id., *Étude sur Pline le Jeune*, trad. Morel, dans la *Biblioth. de l'École des hautes études*, 1873, fasc. 15, p. 25-30, 70-73; Noël Desvergers, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1866, p. 83-84; E. Renan, *Origines du christianisme*, in-8°, Paris, 1877, t. V, p. 471-472. — [3] Est-ce à dire le jour du dimanche? Aucun texte formel ne permet de le dire; cf. les conjectures de J. H. Böhmer, *De stato die christianorum*, dans *Dissertat. juris eccles.*, in-12, Lipsiæ, 1711, p. 5 sq.; J. H. Bartels, *De stato die veterum christianorum ad Plin.*, X, 97, in-4°, Vitembergæ, 1727. — [4] *Digeste*, l. XLVII, tit. XI, 2. W. Ramsay, *The Church in the roman empire before A. D. 170*, in-8°, London, 1893, p. 213 sq., pense que les chrétiens n'ont pas renoncé aux réunions matinales, car la réunion pour le repas commun constituait seul la *sodalitas*. Le texte du *Digeste* nous parait infirmer cette opinion. Delaunay, *L'Église chrétienne devant la législation romaine à la fin du Ier siècle*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1879, p. 30-64; A. de Celeuneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, in-8°, Bruxelles, 1880, p. 224. — [5] On ne saurait invoquer l'heure, probablement nocturne, de la réunion pour en exclure la célébration de l'eucharistie et réserver le *cibus promiscuus et innoxius* à l'agape, car l'usage de communier après le repas du soir se rencontre en Égypte, au Ve siècle. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 135 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1478. — [6] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, præf., p. CLXXXVI. — [7] F. X. Funk, dans la *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 10. — [8] *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, præf., p. CLXXXVI. — [9] *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 318. — [10] Minucius Félix, *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 272. — [11] I Cor., XI, 21. — [12] La question était résolue affirmativement et définitivement s'il avait employé ἀγάπη ou même σύνδειπνον. Clément d'Alexandrie peut être difficilement invoqué comme témoin d'une institution qui tient au sens précis que l'on donne à un mot. Il voit un abus dans l'emploi du mot agape pour désigner cette nourriture qui soutient notre vie corporelle, il déplore qu'on fasse rejaillir sur l'institution salutaire du Christ σωτήριον ἔργον τοῦ Λόγου on ne sait quel relent de viande et de sauce. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 384. Il est impossible, dit-il, de donner le nom d'agapes à ces réunions qui se font dans le seul but de prendre du plaisir, soupers, dîners, festins et tout ce qu'on appelle avec raison des assemblées. A rien de tout cela le Seigneur n'a donné le nom d'agapes. Et Clément cite à ce propos les textes de l'Écriture qui mentionnent ces sortes de réunions toutes profanes. *Ibid.*, *P. G.*, t. VIII, col. 386. Voici les textes qu'il cite : *Quando fueris invitatus ad nuptias*, Luc., XIV, 8; *Quando feceris prandium aut cœnam*, Luc., XIV, 12; *Quando feceris epulum voca mendicos*, Luc., XIV, 13; *Homo quidam fecit cœnam magnam*, Luc., XIV, 16. Après un éloge de la sobriété dans les repas il conclut : ἀγάπη δὲ τῷ ὄντι ἐπουράνιός ἐστι τροφή, ἑστίασις λογική, l'agape est une nourriture céleste, un festin raisonnable. *P. G.*, t. VIII, col. 385. Il semble donc que Clément envisage l'agape comme un repas bien caractérisé avec lequel on doit éviter de confondre les réunions joyeuses et d'intention purement profanes; il proteste contre cette confusion; mais il est difficile de trouver rien de plus précis dans le langage de cet écrivain ambigu par conviction. Dans un autre passage, le même auteur reproche à la secte des carpocratiens les débauches infâmes qui souillaient leurs réunions liturgiques, car, dit-il, je ne saurais appeler leurs assemblées du nom d'agapes : οὐ γὰρ ἀγάπην εἴποιμ' ἂν ἔγωγε τὴν συνέλευσιν αὐτῶν. Clément d'Alex., *Strom.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VIII, 1110. On trouvera dans J. F. Keating, *The Agapé*, in-12, London, 1901, une longue étude, p. 78-93, sur les textes de Clément susceptibles d'être rapportés à l'agape, nous ne croyons pas que le langage employé par le docteur alexandrin puisse autoriser des conclusions fondées sur ce qu'il exprime. F. X. Funk, *loc. cit.*, p. 18, admet que Clément parle de l'agape.

voir la communion debout, dans la main droite, à côté les uns des autres, n'implique en aucune façon l'idée de coucher ensuite dans le même lit, tandis que cette idée est naturellement appelée si à la place de la communion debout on entend τράπεζα κοίνη de la posture qu'on avait sur les lits servant aux repas où l'on se couchait les uns à côté des autres. L'emploi du mot τράπεζα étant unique dans l'*Épître à Diognète* il serait oiseux de chercher s'il s'appliquait dans la pensée de l'écrivain à la table des agapes ou à la table eucharistique, il reste donc qu'il déclare que les chrétiens se couchent à côté les uns des autres pour manger, mais non pour dormir. Un autre monument nous fournira le supplément de clarté que nous voudrions trouver dans ces paroles.

VI. La fresque de la *Capella greca*. — Nous voulons parler d'une fresque de la *Capella greca* du cimetière de Sainte-Priscille, découverte en 1893, connue sous le nom *Fractio panis* et figurant le miracle de la multiplication des pains sous la forme d'un repas auquel prennent part sept convives dont une femme. Six des convives sont couchés sur le *lectus triclinaris* en forme de demi-cercle, tandis que le septième est assis sur un escabeau bas. Celui-ci préside la réunion. C'est pour cette raison qu'il paraît, par une faute de perspective, reposer les pieds sur la τράπεζα; il a à ses pieds deux assiettes contenant l'une deux poissons, l'autre cinq pains et en outre un calice; sept paniers dont trois à l'extrémité de droite et quatre à l'extrémité de gauche complètent le symbolisme (fig. 172). Il est manifeste que nous avons ici une allusion au miracle de la multiplication des cinq pains et des deux poissons au moyen desquels le Seigneur rassasia une grande foule de peuple à tel point qu'on put recueillir les restes du repas dans des paniers. Dès la plus haute antiquité cet épisode fut considéré comme la préfiguration de l'eucharistie. Saint Jean en a peut-être voulu indiquer le rapport lorsqu'il a fait suivre le récit du miracle de la multiplication par la discussion si vive et si claire dans laquelle Notre-Seigneur annonçait à ses contradicteurs l'institution future de l'eucharistie [1]. Origène fait observer que le repas miraculeux fut précédé de la guérison des malades et il rappelle à ce propos que cela s'est fait afin que « ceux-ci puissent, en bonne santé, prendre les pains bénis, les malades ne pouvant pas recevoir les pains bénis par Jésus. Considérons ensuite, dit-il, que, si quelqu'un est malade, il doit s'appliquer ces paroles : Que l'homme s'examine soi-même à fond, et qu'il mange ensuite de ce pain, etc. Mais il arrive que ceux-là, les malades, ne les observent pas et prennent du pain et du calice de Notre-Seigneur; il s'ensuit qu'ils deviennent faibles et malades et meurent, vaincus pour ainsi dire par la force du pain : Καὶ πρῶτον γε τήρησον, ὅτι, μέλλων τούς τῆς εὐλογίας ἄρτους διδόναι τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παραθῶσι τοῖς ὄχλοις, ἐθεράπευσε τοὺς ἀῤῥώστους, ἵνα ὑγιάντες τῶν τῆς εὐλογίας μεταλάβωσιν ἄρτων· οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄῤῥωστοι χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους. Ἀλλὰ καὶ ἐάν τις, δέον ἀκούειν τοῦ· Δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐσθιέτω ἐκ τοῦ ἄρτου, κ.τ.λ., τούτων μὲν μὴ κατακούῃ, ὡς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνῃ ἄρτου Κυρίου, καὶ ποτηρίου αὐτοῦ, ἀσθενὴς ἢ ἄῤῥωστος γίνεται, ἢ καὶ ἐκ τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως κοιμώμενος [2]. Il n'est donc pas douteux que pour Origène et pour son auditoire les pains multipliés par Jésus ne soient le symbole de la communion des fidèles et ce rapprochement ne réclame de sa part aucune explication, c'est donc une chose admise en son temps. Un siècle plus tard nous retrouvons la même pensée exprimée par le pape Libère, lors de la vêture religieuse de sainte Marcelline, sœur de saint Ambroise. Parlant du Christ, il dit : *Hic est, qui quinque panibus et duobus piscibus quattuor millia populi in deserto pavit. Plures potuit, si plures jam tunc qui pascerentur fuissent. Denique ad tuas nuptias plures vocavit : sed jam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e cælo* [3].

Le même texte interprète au sens de l'eucharistie le miracle des noces de Cana immédiatement avant les paroles que nous venons de rapporter : *Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit* [4]; or saint Cyrille de Jérusalem entend lui aussi ce dernier miracle comme symbolique de la transsubstantiation : Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν, οἰκεῖον αἵματι, ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας· καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν, οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα [5]. « Le Christ changea jadis à Cana de Galilée l'eau en vin, qui a une affinité avec le sang. Ne devons-nous pas croire qu'il a changé le vin en son sang? » et c'est en se fondant sur ce qui s'était passé à Cana que saint Cyprien combattait l'erreur des encratites qui remplaçaient par l'eau le vin du sacrifice.

Les monuments figurés ne sont pas moins précieux pour témoigner de la pensée des anciens. Deux fresques du IIIe siècle de l'*arcosolium* d'une des cryptes de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, nous montrent à gauche la multiplication des pains, à droite le changement de l'eau en vin; la manière dont la composition est traitée en fait deux répliques [6]. Une pyxide en ivoire trouvée à Carthage, qui a servi jadis de réserve eucharistique pour quelque chrétien, nous montre le Christ assis bénissant les pains et les poissons que lui présentent deux apôtres, tandis que de chaque côté de cette scène d'autres personnages s'éloignent portant distribuer à la foule la nourriture miraculeusement multipliée [7]. Ici encore la multiplication des pains est symbolique de la communion des fidèles, car, comme le dit saint Ambroise : *In apostolorum ministerio futura divisio dominici corporis sanguinisque præmittitur* [8]. Une peinture d'une catacombe découverte à Alexandrie il y a un demi-siècle et qui peut remonter au Ve siècle [6] occupait la frise de l'abside d'une petite basilique souterraine, au-dessus de l'autel où le sacrifice était célébré. Cette fresque comprend trois sujets que séparent des arbres. Au centre, la multiplication des pains et des poissons par le Christ à qui Pierre et André présentent les vivres, tandis que réunissant deux moments distincts dans un même cadre, l'artiste a représenté aux pieds du Sauveur les douze corbeilles qui furent remplies des débris du repas. La scène de droite laissait voir un repas, on y pouvait lire encore ces mots :

ΤΑϹ ЄΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$
ЄϹΘΙΟΝΤЄϹ

« Ceux qui mangent les eulogies du Christ. »

[1] Joa., VI, *passim*. — [2] Origène, *Comm., in Matth.*, I, X, § 25, *P. G.*, t. XIII, col. 902 sq. — [3] S. Ambroise, *De virginit.*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 219 sq. — [4] *Ibid.* — [5] S. Cyrille, *Cateches.*. XXII (*mystag.*, IV), 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1098. Cf. S. Cyprien. *Epist.*, LXIII, 12, *P. L.*, t. IV, col. 383 : *Quam vero perversum est quamque contrarium, eum Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit, nos de vino aquam faciamus, cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat, ut in sacrificiis Dominicis vinum potius offeramus.* — [6] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Capella greca*, in-4°, Paris, 1896, p. 11, note 4. Id., *La Fractio panis rappresentata in affresco cimiteriale della prima metā del sec. II*, dans *Memorie dell Accad. pontif. di archeol.*, 1894, pl. VI. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, pl. IV-V, p. 47 sq. — [8] S. Ambroise, *Expos. in Lucam*, l. VI, *P. L.*, t. XV, col. 1691. — [9] C. Wescher, dans les *Archives des missions scientifiques*, t. I, 1re livraison; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 57; J. Wilpert, *loc. cit.*, p. 10, note 2; l'incurie a laissé périr cette catacombe et tout ce quelle renfermait, c'est d'ailleurs le sort des antiquités de la ville d'Alexandrie de n'être mises au jour que pour être détruites. Cf. Néroutsos bey, *L'ancienne Alexandrie*, in-8°, Paris, 1888.



172. — Fresque de la *Capella greca*, connue sous le nom de *Fractio Panis*. D'après une photographie.

La scène de gauche laissait voir aussi un autre repas dont l'identification n'était pas douteuse, car on lisait auprès des personnages les inscriptions suivantes : IC (Jésus), Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ (la sainte Marie), ΠΑΙΔΙΑ (les serviteurs); c'était donc une représentation des noces de Cana et la place choisie, au-dessus de l'autel, pour cette fresque dispense de s'arrêter à un rapprochement symbolique évident pour tous. Si enfin on cherche à Rome même et parmi les monuments les moins éloignés par leur date de la célèbre *Fractio panis* on ne peut manquer de mentionner les « chambres des Sacrements » du cimetière de Saint-Callixte, où l'on rencontre précisément parmi les scènes eucharistiques le repas miraculeux de la multitude.

De la fresque que nous étudions nous devons conclure 1° qu'à Rome, au IIe siècle, l'idée d'un repas était étroitement associée à l'idée de la célébration de l'eucharistie; 2° que les personnages couchés sur notre fresque, ne pouvant faire la communion en cette posture, représentent les convives célébrant le repas de l'agape présidé, ainsi que l'exige saint Ignace d'Antioche, par l'évêque à qui il appartient de faire aussi l'eucharistie; 3° que, vers le temps où la fresque fut faite, la célébration de l'eucharistie était jointe à l'agape et l'une et l'autre étaient figurées par le miracle de la multiplication des pains[1] dont le symbolisme nous permet seul de reconnaître ici une agape suivie de l'eucharistie au lieu d'un simple banquet funèbre.

VII. L'AGAPE AU IIe SIÈCLE. — *Textes latins.* — Les derniers textes que nous pouvons rapporter au IIe siècle nous sont fournis par Minucius Félix et Tertullien. Minucius écrit : *Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria : nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus.* « Nous observons dans nos repas et la pudeur et la sobriété; en effet, nous évitons l'abus des mets et celui du vin. » On ne saurait tirer autre chose de ce texte sinon un aveu de l'existence des repas dans lesquels on mangeait les uns à côté des autres sans que la pudeur la plus sourcilleuse pût s'alarmer, quant aux mets ils se composaient de viande et de vin en quantité modérée[2]. A lire de près les deux accusations énoncées contre les chrétiens par Cécilius, l'interlocuteur de Minucius Félix, on reconnaît deux courants calomnieux bien distincts : 1° l'inceste d'Œdipe, consommé à la suite d'un repas copieux et à la faveur des ténèbres[3]; 2° le festin de Thyeste. Voici en quoi il consiste : On présente un enfant couvert de pâte à celui qui doit être initié, lequel frappe l'enfant à coups de couteau, le sang jaillit, les initiés le lèchent et se partagent les membres palpitants de la victime. Dans l'inceste d'Œdipe le fait essentiel qui a servi de thème est un repas en commun, τράπεζα κοίνη, ainsi que s'exprime l'auteur de l'*Epître à Diognète*; dans le repas de Thyeste le fait essentiel est une communion à la chair et au sang de la victime dissimulée sous le voile du pain. Nous avons bien ici les deux courants calomnieux s'attachant l'un à l'agape, l'autre à l'eucharistie; nous allons retrouver la distinction dans Tertullien. Dans son *Apologétique,* Tertullien consacre les chapitres VII-IX à réfuter l'accusation des festins de Thyeste et des promiscuités infâmes qui les suivraient, il ne reviendra plus désormais sur l'eucharistie, mais il nous donnera des détails circonstanciés sur les *sodalicia* chrétiens et sur leurs occupations. Les sociétaires usant de la liberté accordée par la loi se réunissaient pour des prières, des lectures, des exhortations; mais aussi pour veiller à l'observation de la discipline et prononcer au besoin l'exclusion des confrères indignes. Conformément à ce que prescrivait la loi[4] et à ce que nous voyons se pratiquer dans le collège funéraire de Lanuvium[5], ces pauvres gens mettaient chaque mois leur denier dans le tronc commun et bien que rien ne les y forçât, mais l'argent ainsi recueilli a une destination bien déterminée : « il n'est employé qu'à nourrir et à enterrer les pauvres, les orphelins sans biens, les domestiques cassés de vieillesse, les naufragés. S'il y a des chrétiens condamnés aux mines, détenus en prison, ou relégués dans les îles uniquement pour la cause de Dieu, ils y sont entretenus par la religion qu'ils ont confessée[6]. » Surtout rien n'était distrait de la caisse au profit des repas de corps, car il fallait garder, extérieurement du moins et devant la loi, l'attitude de collège funéraire et la cotisation mensuelle; « c'est un dépôt de piété, dit en effet Tertullien, qu'on ne dissipe pas en repas et en rasades, » *inde non epulis nec potaculis dispensatur*[7]. Il est clair que l'emploi des fonds procurés par la cotisation mensuelle, tel que Tertullien l'explique dans son *Apologétique,* dépasse de beaucoup la destination spéciale d'un collège funéraire; mais nous savons que l'État romain, débordé par les innombrables associations qui couvraient l'empire, s'en tenait aux apparences devant son impuissance à enrayer l'immense développement des collèges. Quant à la fréquence des réunions il est probable qu'il en était de même que pour l'emploi de la caisse de la confrérie. Il arrivait en temps de persécution que chaque jour quelque assemblée chrétienne dénoncée par un traître était envahie et pillée[8]. De quelles réunions s'agit-il ici[9]? Probablement de réunions extra-légales, simples tolérances auxquelles on peut, avec quelque vraisemblance, rapporter telles occupations incompatibles avec les attributions du collège funéraire, les repas de corps par exemple qu'alimentaient des fonds, dons en argent, ou en nature, sur la réunion et l'emploi desquels l'État ne pouvait rien savoir. Ce qu'étaient ces repas de corps, Tertullien nous le dit : « Pour les chrétiens, il n'est pas étonnant que s'aimant si tendrement ils aient des soupers communs. On cherche à décrier nos soupers, non seulement comme criminels, mais comme trop somptueux... on ne parle que des repas (*de solo triclinio*) des chrétiens. Leur nom seul montre quel en est le motif; on les appelle d'un mot qui chez les Grecs veut dire dilection (*id vocatur quod dilectio penes græcos*). Quoi qu'ils puissent coûter, c'est un bénéfice d'en faire les frais au nom de la religion, car nous soulageons les pauvres par ce moyen... Vous voyez à quel point est honorable le motif de nos soupers, appréciez l'ordre qui y règne, et comment ils peuvent être des œuvres de religion. On n'y souffre rien de vil et d'immodeste, on ne

[1] S. Paulin, *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXI, col. 213, fournit un texte intéressant en ce qu'il montre qu'une scène d'agapes suggérait au spectateur le souvenir de la multiplication des pains. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 351; F. X. Funk, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1903, p. 10, traduit *nec indulgemus epulis*, par « les banquets ne sont pas en honneur parmi nous », ou bien « nous ne sommes pas passionnés pour la bonne chère ». M. C. Callewært propose de comparer *Octavius*, c. XXXI, à *Octavius*, c. IX, et de rapprocher de même les chapitres XXXVIII et XXXIX en faisant ressortir les expressions parallèles, *Revue des quest. hist.*, 1903, 1er avril, p. 664. — [2] La restriction porte non sur les mets et sur le vin, mais sur l'abus qu'on en ferait; s'il en était autrement et que le texte entraînât l'exclusion des mets pour mieux exclure l'agape, il entrainerait encore l'exclusion du vin et dès lors exclurait l'eucharistie. — [3] Voir col. 274. — [4] *Digeste,* l. XLVII, tit. XXII, 1. *Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub prætextu hujusmodi illicitum collegium coeant.* — [5] Inscript. de Lanuvium, 1re colonne, lignes 10-13 : *Qui stipem menstruam conferre volent in funera, ii in collegium coeant, neque sub specie ejus collegi nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur*, dans Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, in-8°, Kiliæ, 1843. — [6] Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 533. — [7] *Ibid.*, *P. L.*, t. I, col. 533. — [8] *Ibid.*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 358 sq. — [9] *Ibid.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 541. Il n'est pas impossible que la phrase qui suit : *Hæc coitio*, etc., soit employée à deux fins. Elle répond certainement à la phrase du début : *Coimus*, etc., mais elle pourrait avoir eu aussi dans la pensée de l'auteur le sens d'une riposte brutale à des accusations ignobles.

se met à table (*non prius discumbitur*) qu'après une prière à Dieu; on mange à la mesure de sa faim, on boit dans la mesure convenable aux gens pudiques; on se rassasie comme il convient à qui n'oublie pas que même pendant la nuit on a Dieu à adorer, on converse comme qui sait que Dieu écoute. Après qu'on s'est lavé les mains, et qu'on a allumé les flambeaux, quiconque pouvant chanter, soit d'après les saintes Écritures, soit d'inspiration, est invité à le faire au milieu de tous et l'on peut juger alors comment il a bu. Le repas finit comme il a commencé, par la prière. On se sépare non pour faire du désordre, commettre des insolences, des meurtres, mais avec modestie, avec pudeur : comme gens qui ont soupé de discipline plutôt que de bonne chère [1]. » Et Tertullien conclut : *Hæc coitio christianorum.*

Ayant fini dès le chapitre IX avec l'accusation des festins de Thyeste, il met ici à néant celle des promiscuités infâmes; pour cela il expose avec détail l'agape qui fournit matière à l'accusation et afin qu'on ne s'y trompe pas on relève ces mots *triclinium, discumbere*, caractéristiques exclusivement de l'agape, enfin le mot lui-même que nous avons vu dans l'épître de saint Jude.

Indépendamment de cette observation le texte ne peut s'appliquer qu'à l'agape, car la posture des convives que nous venons de signaler et diverses observations ne laissent aucune ambiguité à cet égard. « Quoi qu'il puisse en coûter, » or la dépense de l'eucharistie est insignifiante : « on mange à la mesure de sa faim, » est incompatible avec la bouchée de pain eucharistique [2]; « quiconque peut chanter... et l'on peut juger alors comme il a bu, » ceci est déraisonnable s'il ne s'agit que de la gorgée de vin eucharistique.

C'est toujours une entreprise périlleuse de faire voir sous le sens littéral des mots un sens symbolique qui fût le seul véritable ; il faudrait pour y réussir aux dépens du texte que nous venons de citer une démonstration, qu'aucune affirmation, pour autorisée qu'elle soit, ne saurait suppléer.

Nous pouvons maintenant déduire le rituel de l'agape, en Afrique, à la fin du IIe siècle. 1° Prière préliminaire, une manière de *benedicite.* — 2° Les convives prennent place sur les lits. — 3° Repas pendant lequel on s'entretient de choses pieuses, *fabulantur ut qui sciant Deum audire.* — 4° *Lavabo.* — 5° On éclaire la salle. — 6° Chant de psaumes ou d'hymnes improvisés. — 7° Prière finale. — 8° Départ. Rien n'indique l'heure du repas, mais il est à peine douteux qu'il se fasse à la tombée du jour, puisqu'on apporte les flambeaux au moment où on l'achève [3] et que les confrères, en se retirant, évitent ce genre de désordres qui règnent dans les grandes villes comme Carthage, principalement la nuit. On ne trouve aucune mention de l'eucharistie qui, à cette époque, en Afrique, ou du moins à Carthage, devait être séparée de l'agape et avoir lieu le matin, car nous lisons que certains chrétiens redoutaient que l'odeur du vin ne révélât leur réception matinale de l'eucharistie [4].

Les mentions de l'agape et de l'eucharistie sont fréquentes chez Tertullien, nous les avons recueillies dans un autre travail [5], nous nous bornerons à éclairer quelques-unes plus importantes pour notre sujet. Dans son *Exhortatio ad martyres*, Tertullien nous apprend que dans le séjour de la prison l'esprit profite plus que la chair ne perd, celle-ci d'ailleurs, grâce à la prévoyance de l'Église, reçoit son dû, l'agape des frères [6]. Cependant cette portion n'eût pas suffi aux prisonniers [7], car l'agape, encore qu'on y mangeât, dit Tertullien, « à la mesure de sa faim, » n'était qu'un repas; aussi les fidèles riches pourvoyaient à augmenter la ration que l'Église faisait parvenir à ses enfants [8] : *Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quæ vobis et domina mater Ecclesia de uberibus suis, et singuli fratres de opibus suis propiis in carcerem subministrant* [9]. Nous avons, précisément à l'époque où vécut Tertullien, un exemple historique de ce fait. Une coutume accordait aux gladiateurs et aux bestiaires, la veille du combat, la consolation d'une suprême orgie, c'était ce qu'on appelait « le repas libre », *cœna libera*, le peuple y pouvait assister. Il en fut ainsi dans la soirée du 6 mars 203, à la prison de Carthage. On avait accordé aux martyrs du lendemain, Perpétue, Félicité, et leurs compagnons, la permission de faire le repas libre, mais ceux-ci le transformèrent en agape : *Pridie quoque cum illa cœna ultima, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non cœnam liberam, sed agapen cœnarent* [10]. C'était peut-être la sportule apportée de la réunion chrétienne qu'ils mangèrent à ce moment.

Dans un pamphlet de Tertullien postérieur à son abandon de l'Église catholique, il reprochait aux fidèles de ne pas observer les jeûnes avec la rigueur qu'y mettait la secte montaniste. Son réquisitoire l'amène à reprocher à ses anciens coreligionnaires des usages qu'il avait jadis recommandés. Il en est ainsi des agapes qu'il qualifie en ces termes : *Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet* [11]. Il continue l'énumération des désordres vrais ou prétendus et joue sur le mot agape. *Sed major his est agape* [12] *quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. Appendices scilicet gulæ, lascivia atque luxuria.* Nous voilà revenus à la conception calomnieuse de l'agape fondée sur la célébration d'un repas et la posture couchée des convives : à tel point qu'on pourrait redire à Tertullien le mot de l'*Epître à Diognète* sur les chrétiens : « Ils partagent la même table, mais ne partagent pas le même lit, » τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ'

[1] On voudra bien nous permettre de ne pas entendre ceci de la faim spirituelle ; nous faisons de l'histoire, tenons-nous-y. — [2] Le texte que nous venons de citer renferme-t-il la mention d'une distribution de vivres faite aux pauvres dans ces paroles : *inopes quosque refrigerio isto juvamus*, nous n'oserions l'affirmer, car ces paroles peuvent ne viser que les seuls convives prenant part au repas et on n'y trouve aucune trace de l'institution mentionnée par saint Justin à Rome, d'après lequel a l'issue de la célébration de l'eucharistie se plaçait une distribution faite aux pauvres. S. Justin, *Apolog.*, I, c. LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 429. L'usage des distributions n'est pas mis en question, mais c'est leur nature et leur moment. — [3] De là probablement l'heure des réunions variait suivant la saison; on trouve de même dans la règle monastique de saint Benoît des heures variées afin que le repas se fasse toujours à la lueur du jour. — [4] S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, 15 : *Omnis religionis et veritatis disciplina subvertitur, nisi quod spiritualiter præcipitur fideliter reservetur nisi, si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi*, *P. L.*, t. IV, col. 397. Pour cette constatation il est possible qu'on employât le vieil usage du baiser. Cf. Tertullien, *Apolog.*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 353, 354. F. X. Funk, dans la *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 18, admet aussi que l'agape avait lieu le soir et l'eucharistie le matin. — [5] Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. 159-173. — [6] Tertullien, *Ad martyres*, n. 2, *P. L.*, t. I, col. 696. — [7] Nous savons par d'autres documents que par motif d'avarice il arrivait fréquemment que les prisonniers fussent réduits à une portion tout à fait insuffisante : *Passio S. Perpetuæ*, n. XVI, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 93. Rapprochez la *Passio S. Montani*, n. VII, *ibid.*, p. 235, où les martyrs ne reçoivent qu'une ration de « solon »; enfin nous apprenons par la correspondance de saint Cyprien que plusieurs frères moururent de faim en prison. — [8] C'était un usage admis que les prisonniers reçussent des vivres et des douceurs de leurs parents et amis. Cf. *Passio S. Pionii*, n. 11, *ibid.*, p. 130. — [9] Tertullien, *Ad martyres*, n. 1, *P. L.*, t. I, col. 691. — [10] *Passio S. Perpetuæ*, n. 17, dans *Texts and studies*, t. I, 1891, p. 86, et la version grecque s'exprime ainsi : Ἀλλὰ καὶ πρὸ μιᾶς ἔτι τὸ ἔσχατον ἐκεῖνο δεῖπνον, ὅπερ ἐλεύθερον ὀνομάζουσιν, ὅσον δὲ ἐφ' ἑαυτοῖς οὐκ ἐλεύθερον δεῖπνον ἀλλ' ἀγάπην ἐπεκάλουν τῇ αὐτῶν παρρησίᾳ. *Ibid.*, p. 87. — [11] Tertullien, *De jejunio*, n. XVII, *P. L.*, t. II, col. 1029. — [12] I Cor., XIII, 13. Renan lit : *Sed majoris est agape quia... Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1883, p. 519, note 3.

οὐ κοίτην [1]. Signalons un nouveau trait commun entre la discipline des collèges d'agapes et celle des *sodalicia* païens. Tertullien marque la double gratification ou ration accordée aux présidents [2] et nous trouvons dans un collège les présidents se qualifiant de *magistri sesquiplares*, magistrats à deux parts et demie [3].

VIII. L'AGAPE AU IIe SIÈCLE. — *Textes disciplinaires.* — Nous ne pouvons songer à discuter ici la date la plus probable à laquelle on puisse attribuer les anciens écrits liturgiques dans lesquels l'institution de l'agape paraît visée et réglementée. En première ligne parmi ces écrits se présentent les *Constitutions apostoliques;* nous n'en ferons pas usage et en voici la raison : les *Constitutions apostoliques* sont une compilation de documents d'origines et de dates différentes mis à profit par un rédacteur qui ne s'est pas fait faute d'interpoler les textes. Nous pouvons nous faire une idée de la liberté dont il a usé en le prenant sur le fait dans l'édition interpolée par lui des Épîtres de saint Ignace d'Antioche :

Lettre aux Smyrniotes, VIII [4].	Édition interpolée [5].
ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν·	ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ὁ Χριστός, πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιὰ παρέστηκεν ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως Κυρίου καὶ διανομεῖ πάσης νοητῆς φύσεως. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε προσφέρειν οὔτε θυσία προσκομίζειν οὔτε δοχήν ἐπιτελεῖν.

On voit par ce seul exemple qu'il est impossible d'utiliser les indications fournies par les Constitutions jusqu'à ce que le texte ait reçu, par la critique des sources, une valeur historique définitive. A défaut de ce texte nous avons un de ceux dont le faussaire a fait usage pour sa compilation. C'est un document intitulé *Canons d'Hippolyte*, dans lequel les critiques les plus autorisés proposent « de voir une œuvre synodale de l'Église romaine des environs de l'an 195 » [6]. C'est un document de premier ordre ; « sauf quelques retouches faciles à reconnaître, les 38 canons concordent admirablement avec ce que nous savons de l'organisation de la discipline, de la liturgie en vigueur au commencement du IIIe siècle, à Rome et en Afrique [7]. » Les canons dits d'Hippolyte représentent l'agape comme un repas dont ils nous donnent le règlement détaillé :

Canon 32, n. 164. *Si agape fit vel cœna ab aliquo pauperibus paratur* κυριακῇ [8] *tempore accensus lucernæ, præsente episcopo surgat diaconus ad accendendum.* 165. *Episcopus autem oret super eos et eum, qui invitavit illos.* 166. *Et necessaria est pauperibus* εὐχαριστία, *quæ est in initio missæ.* 167. *Missos autem faciat eos, ut separatim recedant, antequam tenebræ oboriantur.* 168. *Psalmos recitent antequam recedant.*

Canon 33, n. 169. *Si fit* ἀνάμνησις *pro iis qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant; neque tamen die prima.* 170. *Post oblationem distribuatur eis panis* ἐξορκισμοῦ, *antequam consideant.* 172. *Non sedeat cum eis aliquis catechumenus in agapis* κυριακαῖς. 173. *Edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem; sed in divina præsentia cum laude Dei.*

Canon 34, n. 174. *Ne quis multum loquatur neve clamet, ne forte vos irrideant, neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit cum appareat, vos a bono ordine aberrare.* 175. *Sed potius invitent eum constanter et totam familiam ejus et videatur modestia uniuscujusque nostrum et obtineatur magna dignitas exemplis illis, quæ in nobis conspiciuntur.* 176. *Oret autem quisque, ut sancti introeant sub tectum ejus; dicit enim salvator noster : Vos estis sal terræ.* 177. *Quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt neque ipse sine lucro erit.* 178. *Si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur, quia ipse superior est ceteris in Deo, honorentque eum sicut honoratur episcopus, neve contumaciter illi adversentur.* 179. *Ipse vero distribuat panem* ἐξορκισμοῦ, *antequam consideant, ut Deus agapen eorum præservet a timore inimici utque surgant salvi in pace.*

Canon 35, n. 180. *Diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri quantum pertinet ad orationem et fractionem panis, quem invitatis distribuat.* 181. *Laico autem non convenit ut signet panem, sed tantummodo frangat, nihil præterea faciat.* 182. *Si clericus omnino non adest, quilibet suam partem comedat cum gratiarum actione, ut videant gentes mores vestros cum invidia.* 183. *Si quis viduis cœnam parare vult, curet, ut habeant cœnam et ut dimittantur antequam sol occidat.* 184. *Si vero sunt multæ, caveatur, ne fiat confusio neve impediantur, quominus ante vesperam dimittantur.* 185. *Unicuique autem earum tribuatur sufficiens cibus potusque. Sed abeant, antequam nox advesperascat.*

L'agape que nous venons de décrire offre un caractère que nous avons signalé dans d'autres documents : les convives pourront manger et boire suivant la nécessité de chacun. Ainsi que le prescrivait saint Ignace d'Antioche aux Smyrniotes, l'agape est présidée par l'évêque; d'autre part elle nous apparaît, comme dans la description de Tertullien, encadrée par un rituel de prières et de chants, et se célèbre à la même heure, vers la tombée du jour. L'intérêt principal de la description donnée par les canons réside dans deux mentions trop brèves : exclusion formelle des catéchumènes de l'agape ; distribution au commencement du repas par le président, évêque, prêtre, diacre ou laïque, du pain dit « de l'exorcisme ». L'admission des fidèles exclusivement au repas de l'agape donne lieu de penser que la réunion comporte une partie liturgique ; en l'état des documents on ne saurait dire rien de plus. Quant à la nature « du pain de l'exorcisme », on est réduit à des conjectures; il est nécessaire de remarquer que ce pain paraît avoir droit à la qualification qu'il porte dès avant la réunion, car il est dit que l'évêque ou le prêtre le distribuent aux convives, mais il n'est fait nulle mention d'une bénédiction prononcée sur ce pain; bien plus, un diacre et même un laïque suffisent à cette distribution, ce dernier toutefois ne pourra faire le signe de croix sur le pain, mais il devra le rompre de suite. On voit que si la qualification de « pain de l'exorcisme » était attachée à une cérémonie qui ouvre l'agape, le pain distribué par un laïque ne remplirait pas la condition, dès lors il n'y aurait pas agape ou bien il y aurait agape incomplète. Il

[1] *Epist. ad Diognet.*, dans *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, in-8°, Tübingen, 1887, t. I, p. 318. — [2] Tertullien, *De jejunio*, n. XVII, *P. L.*, t. II, col. 1029. — [3] Orelli, *Inscr. lat.*, in-8°, Turici, 1828, n. 7184. — [4] J.-B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, t. II, sect. 1, p. 310. — [5] *Ibid.*, sect. 2, p. 808. Sur les « Constitutions apostoliques », cf. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen. Eine literar-historische Untersuchung*, in-12, Rottenburg, 1891, p. 281-356; L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 1892, t. XIII, p. 81; H. Achelis, dans *Theolog. Literaturz.*, 1892, t. XVII, p. 493; P. Batiffol, dans la *Revue historique*, 1894, t. LIV, p. 144 ; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, introd., p. XVII sq. — [6] P. Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 159. G. Morin, *Revue bénédictine*, 1900, p. 241 sq., donne aux canons d'Hippolyte une origine égyptienne. — [7] L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 1891, t. XII, p. 41. — [8] P. Batiffol, dans le *Dictionn. de théologie*, de Vacant, au mot *Agape*, t. I, col. 553. Le texte dit fautivement κυριακῇ pour κυριακῷ.

semble donc légitime de conclure que le « pain de l'exorcisme » tenait son nom d'une bénédiction reçue dans une cérémonie antécédente ; peut-être était-ce une eulogie bénie à la messe le matin ou dans les jours précédents. Une autre observation concerne le rite mentionné de la fraction de ce pain avant sa distribution. Ni l'évêque, ni le prêtre ne paraissent faire cette fraction, mais peut-être n'avons-nous ici qu'une omission ; ce qui est le plus important pour nous c'est la mention de la *fractio panis* par un diacre et même par un laïque pourvu qu'il préside l'assemblée [1]. Ce terme de *fractio panis* que l'on a cru réservé à l'eucharistie dans l'antiquité [2] s'appliquait donc à un rite qu'un laïque pouvait accomplir [3]. Était-ce simplement par analogie entre ce rite et celui par lequel l'évêque consacrait le corps du Christ? C'est possible, nous dirons même que c'est probable, et nous en donnerons pour raison l'exclusion des catéchumènes que nous signalions plus haut. Si on admet que l'agape décrite par les canons d'Hippolyte s'ouvre par un rite calqué sur celui de l'eucharistie, cette exclusion s'explique, elle s'impose même: en outre nous n'aurons pas ici une eucharistie, mais simplement ce que nous appellerions aujourd'hui une *messe blanche*. Peut-être la *fractio panis* dont nous avons parlé plus haut (col. 797 et fig. 172) représente-t-elle une agape avec le « pain de l'exorcisme »; l'analogie avec le rite eucharistique pourrait expliquer en pareil cas la présence du calice et des pains avec la posture couchée des convives, posture incompatible avec la réception du sacrement.

L'agape serait donc devenue un mémorial de l'eucharistie, mémorial elle-même de la mort du Christ.

Nous mentionnerons trois autres sources disciplinaires, moins importantes assurément que les *Canons d'Hippolyte*, mais qu'il est néanmoins utile de connaître. Ce sont : 1° La *Constitution apostolique égyptienne :* Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων [4]; opuscule d'origine égyptienne qu'on peut attribuer à la fin du IIIe siècle. — 2° La *Didascalie ou doctrine des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur* [5], ouvrage écrit primitivement en grec vers la première moitié du IIIe siècle et dont la version syriaque, qui porte les marques de rajeunissement, peut dater de la seconde moitié du même siècle. — 3° Le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ* qui ne paraît pas antérieur au milieu du IVe siècle [6]. Ces textes, que leur étendue ne nous permet pas de transcrire, ne modifient aucun des résultats auxquels nous sommes parvenus [7].

IX. Lieux de réunion pour l'agape. — Avant de quitter le IIe siècle nous voulons mentionner des textes épigraphiques qui peuvent avoir quelque rapport avec notre recherche. La compénétration évidente entre les usages des collèges funéraires et ceux des collèges d'agapes nous donne lieu de penser que l'agape a pu être célébrée parfois dans des hypogées chrétiens. Les hypogées construits sous l'empire offrent généralement deux étages, l'inférieur destiné aux inhumations, le supérieur servant aux réunions familiales et aux banquets funèbres. L'épigraphie païenne met cet usage en pleine lumière; une pierre de Pouzzoles s'exprime ainsi : CVBICVLVM SVPERIOREM AD CONFREQVENTANDAM MEMORIAM QVIESCENTIVM [8], c'est bien ici le CVBICVLVM MEMORIAE que nous trouvons dans une inscription [9] et que mentionne et décrit le célèbre testament de Bâle : [*Cellam quam*] *ædificavi memoriæ, perfici volo ad exemplar quod dedi, ita ut exedra sit eo, in qua statua sedens ponatur marmorea ex lapide quam optumo transmarino... Lectica fiat sub exedra et II subsellia ad duo latera ex lapide transmarino. Stratui ibi sit quod sternatur per eos dies, quibus cella memoriæ aperietur... araque ponatur ante id ædificium ex lapide lunensi... in qua ossa mea reponantur. Cludaturque id ædificium lapide lunensi, ita ut facile aperiri et denuo cludi possit* [10]. Une inscription mentionne un *cubiculum* pourvu d'un *solarium*, sorte de terrasse couverte au sommet de l'édicule où l'on célébrait le banquet funèbre :

D· M
AVRELIVS · VITTALIO · HANC
MEMORIAM · CVM · SOLARIO ·
ET CVVICVLO · A SOLO · FECIT
SIBI · ET · AELIAE · SOFIADI · CONIVGI *etc.* [11].

D'autres *tituli* sont plus explicites encore; une inscription trouvée à Rome sur la sépulture d'un ménage africain s'adresse aux parents et amis des défunts : AMICI ET PARENTES HABEATIS DEOS PROPITIOS SALVI HVC AD ALOGIAM VENIATIS HILARES CVM OMNIBVS [12]; l'épigraphe du collège d'Esculape et d'Hygie est ainsi libellée : LOCVM AEDICVLAE CVM PERGVLA ET SOLARIVM TECTVM IVNCTVM IN

[1] H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuch.*, in-8°, Leipzig, 1891, p. 105-111. — [2] J. Wilpert, *La Fractio panis rappresentata in affresco cimiteriale della prima metà del sec. II*, in-4°, Roma, 1894, p. 9 : « Ora l'antichità non conosce che una sola *fractio panis*, cioè la liturgica, la quale precede la communione. » — [3] La fresque romaine que nous reproduisons (fig. 172) n'autorise pas à déterminer le caractère dont est revêtu le président ; elle s'accorde sur ce point avec le texte des canons en ce qu'elle laisse supposer un évêque, ainsi que le veulent la *Didaché* et saint Ignace, ou bien un simple « président des frères », ainsi que le veut saint Justin, on enfin le *senior qui præsidet* dont parle Tertullien. — [4] *Cod. Vindobon. hist. græc., 45,* d'après lequel l'opuscule a été publié par Pitra, *Juris eccl. græc. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 75 ; A. Hilgenfeld, *Novum Testam. extra canonem receptum*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 111 ; A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 451 ; t. II, p. 532 ; le même, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, in-8°, Leipzig, 1886 ; L. Duchesne, dans le *Bull. critique*, 1886, t. VII, p. 361. La partie liturgique est reproduite dans D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2533-2549. Le texte grec que nous citons est l'ouvrage de P. de Lagarde-Bœtticher dans Bunsen, *Analecta antenicæna*, in-8°, Londini, 1854, t. II, p. 461 sq. L'original copte dont il s'est servi pour reconstituer le texte grec offrait d'assez sérieuses difficultés, cf. *loc. cit.*, p. 40, et présentait de notables différences avec le texte thébain publié par H. Tattam, *Apostolic constitutions in Coptic*, in-8°, London, 1848. — [5] *Cod. Sangerman. syr. 38,* du IXe ou Xe siècle, publié dans une traduction grecque par P. de Lagarde-Bœtticher, *Analecta antenicæna*, in-8°, Londini, 1854, t. II, p. 45 sq. Cf. S. Munck, dans Cureton, *Corpus ignatianum*, in-8°, London, 1849, p. 342. Une version latine de cet écrit a été trouvée sur un ms. palimpseste de Vérone, elle peut remonter au IVe siècle. E. Hauler, *Eine lateinische Palimpsestubersetzung der Didasc. apost.*, in-8°, Wien, 1896 ; le même, *Didascaliæ apostolorum fragmenta veronensia latina. Accedunt qui dicuntur apostol. et ecclesiastici canones*, in-8°, Leipzig, 1900. — [6] Ignat. Ephr. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, in-4°, Moguntiæ, 1899. Cf. H. Achelis, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 26 décembre 1899 ; *Church quarterly review*, janvier et avril 1900 ; Collins, dans *The Guardian*, 6 décembre 1899. — [7] Bunsen, *Analecta antenicæna*, t. II, p. 469 sq. ; E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum*, p. 113 sq., n. LXXV-LXXVI ; J. E. Rahmani, *Testamentum Domini*, l. I, c. XXXII, p. 77 ; l. II, c. XI, XIII, p. 133, 135. — [8] De Petra, dans *Giornale degli scavi di Pompei*, 1869, t. I, p. 242. — [9] R. Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 103, n. 240. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 48, 94 sq. ; 1864, p. 26 sq. ; E. Hubner, dans *Annali dell' Istit. di corrisp. arch.*, 1864, p. 205 sq. — [11] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 39. Disposition analogue à Saint-Callixte où la basilique supérieure, probablement détruite pendant la persécution de Dioclétien, devait servir de salle de banquets ; dans la suite elle devint la basilique de Saint-Sixte II et de Sainte-Cécile. — [12] *Bull. dell' Istit. di corrisp. archeol.*, 1858, p. 116 ; De Rossi, *loc. cit.*, t. III, p. 475 : « *Alogia* fu detto il convito, come poi spiegherò : e dall' essere state le funebri *alogie* celebrate nei terrazzi, *solaria*, parcui derivato il volgare *loggia*, balcone. »

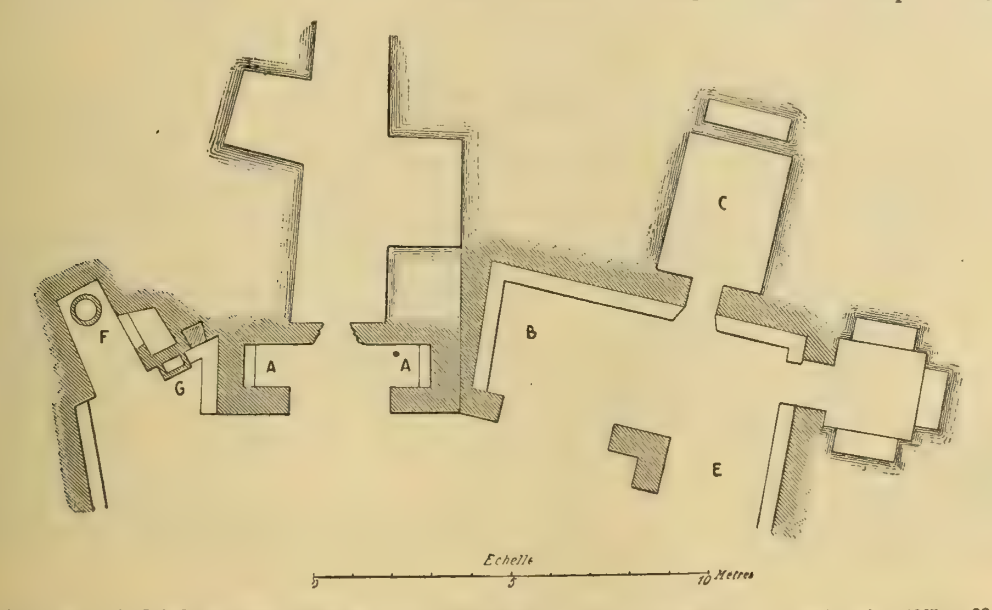
QVO POPVLVS COLLEGII EPVLETVR[1]. A cet effet on construisait une *pergula* en maçonnerie, recouverte de fresques, et on lui donnait parfois la forme d'un véritable *triclinium*. Tel fut le *triclinium* chrétien bâti en avant du vestibule du cimetière de Domitille avec le réduit qui lui est annexé contenant un puits et une fontaine. Il s'agit ici d'une véritable *schola sodalium* semblable à celles des *sodalicia* païennes destinées aux banquets funéraires; ses proportions, observe De Rossi, sont considérables, parce que, au moment où cette *schola* fut bâtie, il ne s'agissait plus des convives peu nombreux d'une seule famille, mais de ceux d'une confrérie étendue[2]. Or cette *schola* se trouve accolée à l'entrée même du cimetière.

Au jugement de De Rossi, qui invoque à ce sujet l'analogie des monuments païens, la disposition de l'hypogée juif de la vigna Randanini et les inscriptions des confréries païennes, il ne peut y avoir l'ombre d'une hésitation sur la destination de ce local : « l'atrio costruito innanzi al cemetero di Domitilla è una *schola* ad uso principalmente di triclinio per le agapi sacre[6] » (fig. 173 et 174).

Lorsque les *triclinia* étaient la propriété d'un *collegium* on les désignait sous le nom de *scholæ*. La *schola* du *collegium Silvani*, contiguë au cimetière de Callixte, était une belle salle de forme ronde[7]; celle des *sodales Serrenses*, près de la voie Nomentane, pouvait contenir cinquante convives commodément assis[8]. Si la confrérie était trop pauvre elle se réunissait au cabaret[9], mais d'ordinaire elle trouvait un bienfaiteur qui fournissait un local pour ses réunions[10] :

C · HEDVLEIVS
IANVARIVS Q Q
ARAM SODALI
BVS · SVIS · SERRE
5 N · SIBVS · DONVM
POSVIT ET LOCVM
SCHOLE IPSE ACQVISIVIT

« Suivant les pays, le local portait des noms différents[11]; » en Afrique, une célèbre inscription chrétienne de Césarée de Maurétanie nous montre un bienfaiteur construisant à ses frais une *cella memoriæ* jointe à l'hypogée, mais ici l'hypogée est une *area* à ciel ouvert et la *cella* aura servi aux banquets funèbres. Il est à



173. — **Plan de la *Schola sodalium christianorum*, de l'hypogée de** Domitille. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1865, p. 96.

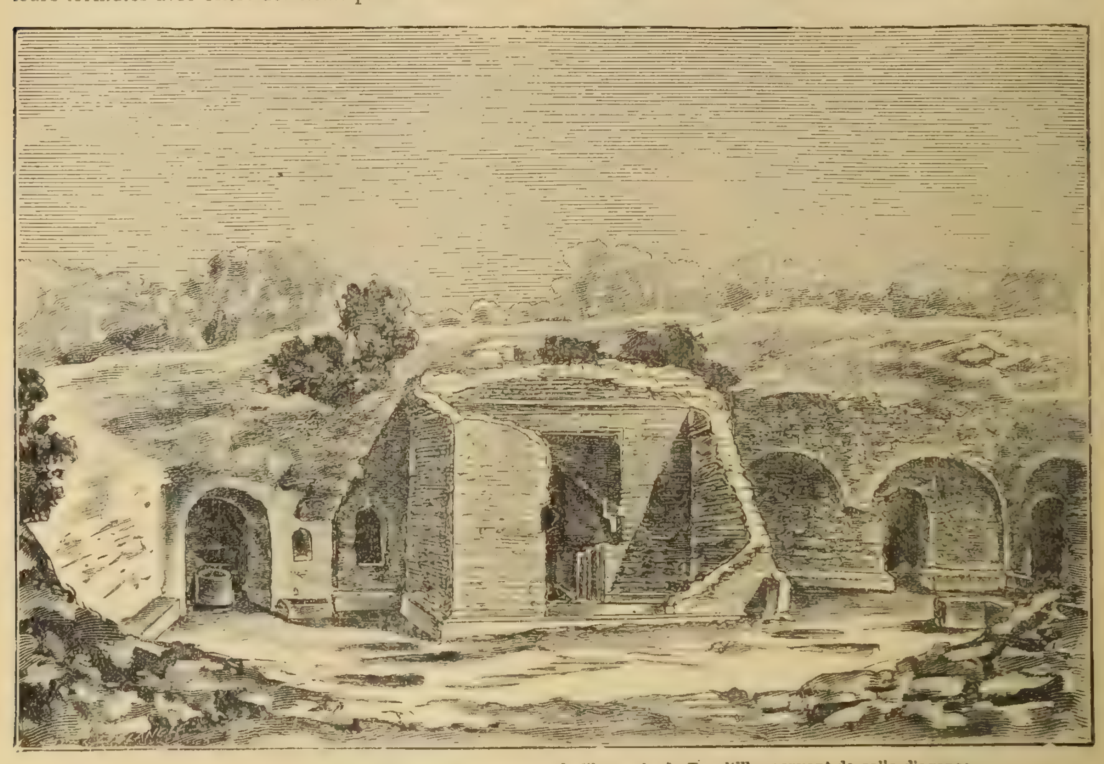
A. Vestibule de l'hypogée adossé à un renflement du sol qui a été aplani dans ce but[3]. Le vestibule primitif était orné d'un beau revêtement de briques et couronné d'une corniche. Au-dessus de la porte de l'hypogée, à hauteur de la corniche était posée l'inscription. Ce vestibule est de la meilleure époque des constructions impériales[4], mais il a été abîmé sur ses deux côtés par des constructions postérieures en tuf. — B. E. Cette salle est certainement antérieure à la paix de l'Église, car elle commande l'entrée de la chambre D dont les peintures ne peuvent être reportées au delà du IIIe siècle. Autour de la salle court une banquette[5] qui s'interrompt devant l'entrée de la chambre D et du réduit F, tous deux contemporains par conséquent de la construction. Au milieu du réduit F se trouve un puits; on voit encore sur les parois latérales les chambranles en travertin supportant la poulie qui soutenait le seau à puiser; à droite un réservoir apporte l'eau à la vasque G; à côté de la vasque, une niche a été taillée dans la muraille afin qu'on y déposât les vases et autres ustensiles.

[1] R. Fabretti, *loc. cit.*, p. 724, n. 443; Orelli, *Inscr. lat. antiq.*, in-8°, Turici, 1828, n. 2417; G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 298. Voyez la représentation de ces *pergulæ, trichilæ, tricliæ* avec leur puits ombragé d'une tonnelle, dans Campana, *Di due sepolcri romani del secolo di Augusto scoperti tra la latina et l'Appia*, in-4°, Roma, 1840. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 97. — [3] Notons une disposition semblable à la sépulture des Nason, taillée dans la roche vive sur la voie Flaminienne; cette disposition n'est pas rare dans les constructions importantes de l'époque romaine; on taille de même souvent dans une colline, afin d'asseoir à moins de frais une partie des gradins des amphithéâtres (voir ce mot). — [4] Le style en est plus antique et plus pur que celui de la façade de la crypte de Saint-Janvier au cimetière de Prétextat, ouvrage qui date de l'époque de Marc-Aurèle. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 20. — [5] C. L. Visconti, dans *Annali dell' Istit. de corrisp. arch.*, 1868, p. 387, décrit le local des réunions des *sodales Serrenses* près de la voie Nomentane. Il y a observé une banquette établie dans les mêmes conditions : « in essa regnava intorno un sedile continuo, dipinto di color rosso cupo. » — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 97. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 475. — [8] C. L. Visconti, dans *Annali del Istit. di corrisp. archeol.*, 1868, p. 387. — [9] Dion, *Hist. rom.*, l. LX, c. VI. — [10] P. E. Visconti, dans *Giornale di Roma*, 9 juin 1864; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 57; Le même, *Roma sotterr.*, t. III, p. 475; C. L. Visconti, dans *Annali dell' Istit. di corrisp. arch.*, 1868, p. 387. — [11] G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 297.

remarquer que la *cella*, et très probablement aussi l'*arca*, sont remises à l'Église locale qui pourra ains surveiller les agapes funéraires qu'on y fera sous la présidence des membres du clergé. L'inscription se place entre les années 258 à 304 (fig. 175)[1].

L'épigraphie romaine ne nous fournit aucune attestation d'une *cella* ou d'une *schola* d'agapes aussi explicite que l'inscription dédicatoire de Césarée de Maurétanie. Deux d'entre les plus anciens *tituli* chrétiens méritent cependant d'être rapportés à cause des rapports qu'offrent leurs formules avec celles des *tituli* païens mentionnant

Cette formule est absolument nouvelle dans l'épigraphie antique où on ne rencontre nulle part l'exclusion funéraire portée au nom d'un dissentiment religieux, pas plus que la communion entre fidèles d'une secte n'est un titre à l'admission d'un coreligionnaire dans un tombeau étranger. La *relligio* n'était pour un païen que le sentiment religieux, non la foi religieuse à telle ou telle forme de croyance et de culte. *Religio mea* ne pourrait être que le fait d'un Juif ou d'un chrétien, les uns et les autres professant, on le sait, une profonde horreur pour la promiscuité du cadavre des in-



174. — Vue de la *Schola sodalium christianorum* de l'hypogée de Domitille, servant de salle d'agapes. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1865, p. 96.

la fondation d'un *cubiculum* pourvu d'une annexe pour les banquets funéraires[2].

MONVMENTVM VALERI M
ERCVRI ET IVLITTES IVLIAN
IET QVINTILIES VERECVNDESLI
BERTIS LIBERTABVSQUE POSTE
RISQVE EORVM AT RELIGIONE
M PERTINENTES MEAM HOC A
MPLIVS IN CIRCVITVM CIRCA
MONVMENTVM LATI LONGI
PER PEDES BINOS QVOD PERTIN
ET AT IPSVM MONVMENT

fidèles ; il n'est pas aisé de se décider en faveur de l'un ou de l'autre, cependant De Rossi termine la longue étude qu'il consacre à l'inscription en disant : « Mi sembra però probabile essere epigrafe cristiana[3]. » Nous aurions donc ici une inscription que sa paléographie place vers la seconde moitié du IIe siècle et son texte un peu plus tôt, sous les Flaviens peut-être, Nerva, ou Trajan. Valérius Mercurius ouvrait un hypogée à tous ses coreligionnaires parents et affranchis et à leur ascendance ; ce que nous avons dit de l'analogie des usages païens avec les chrétiens donne lieu de penser que l'hypogée contenait une salle destinée à la célébration du banquet des agapes.

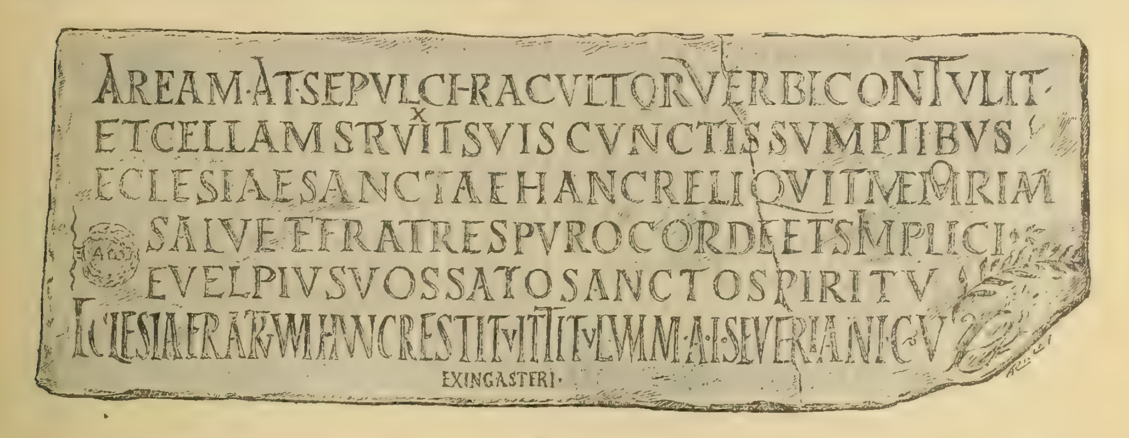
Une autre inscription presque aussi antique que la précédente et trouvée en 1853 au cimetière de Domitille

[1] A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, 1856, t. I, p. 119, n. 4; p. 462; *Catalogue du musée d'Alger*, in-8°, Alger, p. 66, n. 166; L. Renier, *Recueil des inscr. rom. de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1855, n. 4025; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 28; Wilmanns, dans *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9589; Babington, dans *Dictionary of christ. antiq.*, au mot *Inscriptions*; P. Allard, dans *Les lettres chrétiennes*, t. II, p. 73; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 107; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 2808. Pour l'expression *cella memoriæ*, cf. le Testament de Bâle, que nous avons cité plus haut. La ligne 5 de l'inscription prend le supplément *salutat* et se lit ainsi : *Evelpius vos* (salutat) *satos sancto Spiritu*. La ligne 6 : *Ec(c)lesia fratrum hunc restituit titulum m[armoreum] a[nno] I* (i. e. *primo*) *Severiani c(larissimi) v(iri)*. Cf. col. 774. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 37, 54, 92 ; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, n. 10412 ; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXLIV, n. 4230. Cette inscription a été trouvée dans la villa Patrizi. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 95.

mentionne l'attribution d'un hypogée à un groupe de fidèles, et ici encore la supposition est permise d'une *pergula* ou d'un *triclinium* attenant à l'hypogée [1].

M ❧ ANTONI
VS ❧ RESTVTV
S ❧ FECIT ❧ YPO
GEVSIBI ❧ ET ❧
SVIS ❧ FIDENTI
BVS IN DOMINO

La formule se rencontre encore à l'extrême limite de la période des persécutions, alors même que peut-être l'institution funéraire était privée de son *triclinium*, de ses *sodales*; en tous cas nous n'en voyons aucune trace dans sait la répugnance des anciens pour la fosse commune, le *puticulus* [3]; c'est ce qui explique l'extension prise par les collèges funéraires qui assuraient à leurs sociétaires la consolation de penser qu'ils reposeraient après leur mort dans le *columbarium* et auraient chacun leur plaque de marbre où leur nom serait gravé [4]. C'est un pareil bienfait que Valérius Mercurius et M. Antonius Restutus procuraient à leurs esclaves et clients appartenant comme eux au christianisme, mais la situation légale ne permettant pas la fondation d'un *collegium funeraticium christianorum*, les hypogées destinés à la sépulture des fidèles ne portèrent aucune mention laissant soupçonner l'existence d'un collège, ni les mots *collegium, cubiculum, schola, pergula,* ni rien de ce



175. — Inscription de la *cella* d'agapes, à Césarée de Maurétanie. Musée d'Alger. D'après une photographie de M. Gsell.

la précieuse inscription du diacre Sévère qui mentionne néanmoins les deux chambres :

Cubiculum duplex cum arcisoliis et luminare
Jussu p(a)p(æ) sui Marcelli diaconus iste
Severus fecit, mansionem in pace quietam
Sibi suisque memor, etc. [2].

Ces deux inscriptions, contemporaines, ou peu s'en faut, de l'état de choses signalé par Pline à Trajan, tirent en grande partie leur intérêt de leur imprécision. On qui pouvait donner l'éveil sur les réunions et les repas des sociétaires secrets dans la salle annexe de l'hypogée. Nous avons donc ici une étape sur le *stade franchi* par le banquet funèbre jusqu'à sa constitution en collège funéraire, c'est la confrérie secrète tenant les réunions de ses affiliés dans des locaux qui n'étaient pas, semble-t-il, à l'abri des irruptions de la police. Nous citerons à ce sujet, quoiqu'en l'entourant des plus extrêmes réserves [5], une inscription dans laquelle nous trouvons signalée une réunion illégale soudain dispersée par la

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 109, 188; D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, præf., p. CXLV, n. 2860; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 95. — [2] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, p. CXV : *cubiculum duplex exeunte sæculo tertio vel ineunte quarto a Severo diacono excisum exornatumque esse inscriptio testatur.* — [3] Horace, *Satyr.*, l. I, VIII, vs. 8 sq. — [4] Pour les plus malheureux, ceux dont le maître faisait jeter le corps dans les *puticuli*, ils savaient du moins que quelques amis leur feraient « des funérailles imaginaires », comme il est dit dans l'inscription de Lanuvium, 1re colonne, lignes 24, 25, 32. — [5] Aringhi, *Roma sotterr.*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1659, t. I, p. 524; t. II, p. 625; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 232; Mabillon, *Iter italicum*, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, t. I, p. 135; Fletwood, *Sylloge inscript. antiq.*, in-8°, Londini, 1691; A. Zaccaria, *Storia letter. d'Italia*, in-8°, Modena, 1751, t. II, p. 406, 407; t. XII, p. 410; le même, *De veterum inscript. usu in rebus theologicis*, c. III, in-4°, Venetiis, 1761; Mamachi, *Orig. christ.*, in-4°, Romæ, 1749, t. I, p. 433; in-4°, Romæ, 1846, t. I, p. 432; Georgi, *Ad martyrol. Adonis*, in-fol., Roma, 1745, t. II, p. 486; Lami, *De eruditione apostolorum*, in-4°, Florentiæ, 1733, p. 221; Orsi, *Stor. eccl.*, in-8°, Ferrare, 1746, t. II, p. 101; Marini, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 361, n. 4, et p. 469 pour les lectures de Doni; Ch. Kortholt, *De persecutionibus Ecclesiæ sub imperatoribus ethnicis deque veterum christianorum cruciatibus tractatus*, in-4°, Kiloni, 1689, p. 209; Greppo, *Trois mémoires sur l'hist. ecclés.*, in-8°, Paris, 1840, 3e mémoire, p. 242; Cruice, *Hist. de l'Église de Rome sous les pontificats de S. Victor, de S. Zéphyrin et de S. Calliste, de l'an 192 à l'an 224, un siècle avant le concile de Nicée*, in-8°, Paris, 1856, p. 192; *Lettre de J.-B. De Rossi à M***, vicaire général du diocèse de Reims, sur le martyre de saint Venerius*, dans la *Revue archéolog.*, 1856, t. XIII, p. 146 sq.; Renan, *Origines du christianisme*, in-8°, Paris, 1879, t. VI, p. 293, note 1; L. Rénier, dans L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. VI, p. 73; W. H. Withrow, *Catacombs of Rome*, in-8°, London, 1876, p. 77; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXXXII, n. 3364. Nous ne saurions rien dire au delà pour cette inscription, sinon qu'elle est douteuse. On l'a suspectée à raison des symboles, mais la palme et la croix sont antiques; quant au *chrismon*, sa présence sur une épitaphe de la galerie des *Acilii* dans la catacombe de Priscille, qu'on ne peut faire descendre après le début du IIIe siècle au plus tard, résoudrait les objections qu'on avait élevées. Cf. J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 47. Quant à l'époque de l'inscription nous ne pouvons que répéter ce que nous avons écrit ailleurs : « Au sujet de la mention d'Antonin, je crois qu'il faut l'entendre ici de Sévère Antonin, car on sait que cet empereur entra par une adoption fictive dans la postérité de Marc-Aurèle, quinze ans après la mort de celui-ci. Reportée à cette époque, je trouve un rapprochement qui ne laisse pas que de retenir l'attention entre ce témoignage de l'insécurité des catacombes et deux textes qui se rapportent à la persécution de Sévère Antonin. Tertullien écrit : *Quotidie obsidemur, quotidie prodimur, ne in ipsis plurimum cœtibus et congregationibus nostris opprimimur, Apolog.*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 359; *Scitis et dies conventuum nostrorum, itaque et obsidemur et opprimimur et in ipsis arcanis congregationibus detinemur. Ad nationes*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 639. » Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, præf., p. CXXXII, note 1.

justice qui s'empara d'un des assistants à qui il en coûta la vie. Il est fait mention des occupations des affiliés en ces termes : *O tempora infausta quibus inter* SACRA *et* VOTA *ne in cavernis quidem salvari possimus.* Voilà bien, semble-t-il, le caractère délictueux prévu et formellement indiqué parmi les circonstances qui mettent une réunion sous le coup de la loi : *Sub prætextu* RELIGIONIS, *vel sub specie* SOLVENDI VOTI, *cœtus illicitos nec a veteranis tentare oportet*[1]. S'agit-il en définitive de l'eucharistie et des agapes? on peut le soutenir si on se rappelle que la réunion décrite par Tertullien, et dans laquelle nous avons cru reconnaître le banquet des agapes, comporte une sorte de conseil de discipline qui prononce au besoin l'exclusion des confrères indignes.

+

ALEXANDER MORTVS NON EST SED VIVIT SV-[PER AS
TRA ET CORPVS ID HOC TVMVLO QVIESCIT [VITAM
EXPLEVIT CVM ANTONINO IMP · QVI VBI MVL-[TVM BENE
FITII ANTEVENIRE PREVIDERET PRO GRA-[TIA ODIVM
☧ REDDIT GENVA ENIM FLETENS VERO DEO [SACRIFICA
TVRVS AD SVPPLICIA DVCITVR O TEMPORA [INFAVSTA
QVIBVS INTER SACRA ET VOTA NE IN CAVER-[NIS QVIDEM
SALVARI POSSIMVS QVID MISERIVS VITA SED [QVID MISERIVS IN
MORTE AVM AB AMICIS ET PARENTIBVS SEPE-[LIRI
NEQVEANT TANDEM IN CAELO CORVSCAT [PARVM
VIXIT OVI VIXIT IV · X · TEM.

X. Collège d'agapes. — Une stèle de pierre dure, haute de 0m58, large de 0m29, trouvée à Fano (*Fanum Fortunæ*), nous fournit la précieuse indication d'un *collegium* chrétien célébrant son repas de corps avec régularité :

LOC · SEP ·
CONVICTOR
QVIVNA EPVLO
VESCI SOLENT
IN FR · P[illegible]INAGR
P · XX

Loc(us) sep(ulturæ) [*collegii*] *convictor(um) qui uno epulo vesci solent.*
In fr(onte) p(edes)... in agro p(edes) viginti[2].

De Rossi estime avec raison que les collèges païens n'avaient aucun besoin de dissimuler leurs associations au moyen d'une périphrase[3], tandis que c'était une question de prudence élémentaire de la part des chrétiens de cacher leur nom véritable sous un régime qui faisait du nom même de chrétien un acte délictueux : *nomen in causa est*[4].

XI. Origines du culte des martyrs et l'agape. — Les réunions liturgiques destinées à commémorer la mort du Christ et sa résurrection nous ont fait voir aux origines du culte chrétien l'influence active des rites funèbres. L'impossibilité de réitérer quotidiennement ou hebdomadairement le repas pascal et la dignité toute nouvelle que la consécration de l'eucharistie donnait désormais à ce repas concouraient à faire du sacrifice le mémorial exclusif de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ, mémorial vraiment funéraire, ainsi que ne permet guère d'en douter le récit historique qui introduit la partie la plus solennelle du sacrifice et qui se trouve être en même temps la partie essentielle puisqu'elle contient les paroles de l'institution sacramentelle. Or nous avons sur ce point l'unanimité; aucune liturgie ne s'est dégagée du mémorial funéraire[5]. Mais nous touchons ici à une extension nouvelle de l'institution, extension qui, au dire de Tertullien, se rattacherait à des traditions demeurées en usage dans l'Église de temps immémorial : *Si nulla Scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quæ sine dubio de traditione manavit*[6]; et il énumère ces rites traditionnels qui sont : le baptême, l'eucharistie, *oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus*[7]. Ainsi donc, dès la fin du IIe siècle, on assimile au rite eucharistique la célébration des commémorations funèbres et des anniversaires. Il est difficile de ne pas être frappé de cette analogie entre le sacrifice mémorial de la mort du Christ et les oblations annuelles en mémoire des défunts. Tertullien ne fait aucune distinction parmi ces défunts et cependant on est en droit de conjecturer que l'oblation ne s'étendit d'abord qu'à ceux dont la mort rappelait celle du Christ, dont ils complétaient la passion par leur propre martyre et dont ils partageaient le titre[8]. Un intime rapprochement s'était opéré dès la fin du Ier siècle entre la commémoraison du Christ et celle des martyrs : l'autel du sacrifice eucharistique leur était commun désormais; le corps du Christ se consacrait sur la pierre qui contenait les reliques de ses témoins sanglants : εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον[9]; « je vis sur l'autel les âmes de ceux qui avaient souffert la mort pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient en eux-mêmes. » Cette opinion est celle de saint Maxime de Turin[10] : *Convenienter igitur*, dit-il, *et quasi pro quodam consortio ibi martyribus sepultura decreta est, ubi mors Domini quotidie celebratur, sicut ipse ait : Quotiescumque hæc feceritis, mortem meam*

[1] *Digeste*, l. XLVII, tit. XI, 2. — [2] Muratori, *Novus thes. vet. inscript.*, p. CCCCXCI, n. 7; S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 362, n. 10; J. C. Orelli, *Inscript. latin. select. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1828, t. II, p. 231, n. 4073; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 6244. Cette dernière édition supprime, à la ligne 6e, les chiffres XX; M. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, in-8°, Romæ, 1898, p. 357. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 62. — [4] G. Boissier, *La lettre de Pline au sujet des chrétiens*, dans la *Revue archéol.*, 1876, t. XXXI, p. 119 sq. De cette ingénieuse reconstitution de l'édit primitif de persécution (cf. Actes des martyrs, col. 417) rapprocher la réponse ordinaire : *Christianus sum*, qui est à elle seule l'aveu de la culpabilité et la résistance à la loi : *Christiani non sint*. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 94. — — [5] *Paléographie musicale*, in-4°, Solesme, 1896, t. V, p. 55. — [6] Tertullien, *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 78-79. — [7] *Ibid.*, cf. Tertullien, *De exhortat. castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 975 : *Et jam receptæ apud Deum, pro cujus spiritu postules, pro quo oblationes annuas reddas.* — [8] *Epist. Eccl. Lugdun.*, XVII, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 57 : Les confesseurs « n'osaient s'attribuer le titre de martyrs, ne permettaient pas même qu'on leur donnât ce nom. Si quelqu'un des fidèles, soit par lettre, soit de vive voix, les appelait ainsi, ils le reprenaient vivement. Ce titre de martyr, ils le réservaient particulièrement au Christ ». Même préoccupation de tirer la ressemblance entre le martyre du Christ et celui de saint Polycarpe : « Presque tout ce qui a précédé (son martyre) est arrivé afin que Dieu eût occasion de nous témoigner combien ce martyre était en conformité avec l'Évangile. » E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 235 : « L'imiter (le Seigneur) dans sa vie, comme dans son sacrifice, était pour (les martyrs) un suprême honneur. Vénérés, salués entre tous ceux-là qui mouraient comme le Maître : saint Pierre, sainte Blandine qui, liée à un poteau du cirque et priant les bras étendus, sembla aux assistants l'image du Christ lui-même; saint Théodule, crucifié comme lui; saint Calliope expirant sur la croix au jour et à l'heure même où le Sauveur avait autrefois rendu l'âme. Si dans l'histoire d'un martyre il est quelque trait rappelant le drame dénoué au Calvaire, les fidèles se hâtent de le noter. » — [9] Apoc., VI, 9. — [10] S. Maxime de Turin, *Sermon.*, LXXVII, *P. L.*, t. LVII, col. 690.

annuntiabitis donec veniam. Scilicet ut qui propter mortem ejus mortui fuerunt, sacramenti ejus mysterio quiescant. Non immerito, inquam, velut consortio quodam illic occisi est tumulus constitutus, ubi occisionis dominicæ membra ponuntur; ut quos cum Christo unius passionis causa devinxerat, unius etiam loci religio copularet. Le traité *De aleatoribus* qu'on peut faire dater du début du IIIe siècle[1] associe sur l'autel le Christ, les anges et les martyrs : *Esto potius non aleator sed christianus, pecuniam tuam adsistente Christo spectantibus angelis et martyribus præsentibus super mensam dominicam sparge*[2]. Nous pouvons donc tenir pour prouvé que le culte des martyrs a dépendu dans une certaine mesure de la place donnée à leurs reliques dès la plus haute antiquité, toutefois il faut bien se garder de croire que cette confusion se soit prolongée. De très bonne heure les martyrs eurent leur commémoraison particulière; les Actes de saint Polycarpe, écrits en l'année 155, ne laissent pas de doute sur ce point : Οὕτως τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. Ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν[3]. « Nous recueillîmes les ossements, plus précieux que les pierreries et plus purs que l'or, et les déposâmes en un endroit convenable, disent les témoins oculaires du martyre. Ici, autant que possible, nous nous réunirons et le Seigneur nous donnera de célébrer l'anniversaire de son martyre en exultation et joie, afin de renouveler la mémoire de ceux qui ont déjà combattu, d'inspirer aux survivants un stimulant et de les faire s'apprêter à subir le même combat. » Un siècle plus tard cet anniversaire de saint Polycarpe était célébré à Smyrne par une vigile et peut-être par une agape; nous en trouvons le témoignage dans les Actes de saint Pionius, prêtre de Smyrne : *Cum ante diem quam natalis Polycarpi adveniret* (*Pionius*) *cum Sabina et Asclepiade devotus insisteret jejuniis, vidit in somnis sequenti die esse capiendum... Facta igitur oratione sollemni, cum die sabbato sanctum panem et aquam degustassent*[4]. Aucun indice ne permet de faire de Pionius un hérétique aquarien, on peut donc soupçonner non sans raison qu'il s'agit ici d'une agape. A la même époque nous trouvons en Afrique l'usage de célébrer le sacrifice à l'anniversaire des martyrs : *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus*[5]; et encore : *Denique et dies eorum quibus excedunt annotate, ut commemoratione eorum inter memorias martyrum celebrare possimus : quanquam Tertullus... scripserit et scribat ac significet mihi dies, quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosæ mortis excitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quæ cito vobiscum, Domino protegente celebrabimus*[6]. C'est exactement l'institution signalée par Tertullien qui se continue; mais la célébration de l'eucharistie se doublait maintenant de cérémonies qui ne nous sont décrites qu'au moment où elles étaient complètement dégénérées. A Carthage en particulier, le culte de saint Cyprien avait donné naissance à des réunions dans lesquelles il est aisé de ressaisir la trace de l'institution primitive de l'agape sous sa forme de banquet funèbre. Les Carthaginois avaient pris peu à peu l'habitude d'aller, le soir, danser et chanter autour du tombeau de saint Cyprien. C'était pour les véritables fidèles un sujet de scandale et de tristesse; afin de venir à bout de cet abus, l'évêque de Carthage, Aurélius, institua auprès du tombeau des « veillées », c'est-à-dire une sorte de garde d'honneur dont la présence entravait les ébats des danseurs et les contraignit bientôt à chercher abri ailleurs. Ce fut depuis ce temps, rapporte saint Augustin, que l'on célébra les vigiles en ce lieu[7] qui, « il y a quelques années, avait été envahi par l'effronterie des danseurs. Pendant toute la nuit, on chantait ici des chansons criminelles, et, en chantant, l'on dansait[8]. »

Contrairement à ce qui se voit pour la plupart des institutions, celle de l'agape semble n'avoir pas eu ses périodes alternatives de ferveur et de décadence. Dès la première heure et pendant toute la durée de son existence, la célébration recueillie de l'agape a sa contre-partie dans la célébration bruyante et même scandaleuse. L'abus sortait régulièrement de l'usage. C'est principalement en Afrique que nous trouvons les indications les plus précieuses sur l'agape au IVe siècle. La célébration du culte des martyrs y était l'occasion de désordres si grossiers que les femmes honnêtes hésitaient à se rendre aux offices et les païens en tiraient cette objection contre ceux qui les pressaient de se convertir : « Pourquoi abandonner Jupiter pour se prosterner devant un Mygdon, un Namphamo? » disait Maxime de Madaure[9]; et le manichéen Faustus ajoutait : « Vos idoles, à vous chrétiens, ce sont les martyrs, vous leur rendez un culte semblable. C'est aussi par du vin et des viandes que vous apaisez les ombres des morts[10]. » On ne pouvait plus nettement rattacher l'agape à l'antique coutume du banquet funèbre. D'ailleurs les contemporains ne faisaient pas difficulté de le reconnaître et de s'en applaudir.

Plusieurs textes des Pères nous invitent à penser que l'organisation d'agapes en l'honneur des martyrs fut le résultat d'une prévoyance que saint Grégoire Ier explique ainsi, en autorisant des agapes au jour de la dédicace des églises pour les Anglais récemment convertis : *Boves solent in sacrificio Dæmonum multos occidere. Debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die Dedicationis, vel natalitio sanctorum martyrum, quorum reliquiæ illic ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quæ ex fanis commutatæ sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviis celebrent*[11]. Saint Paulin de Nole écrit de son côté :

... Ignoscenda tamen puto talia parvis
Gaudia quæ ducunt epulis : quia mentibus error
Irrepit rudibus, nec tantæ conscia culpæ
Simplicitas pietate cadit (caret) male credula sanctos
Perfusis halante mero gaudere sepulcris[12].

Nous avons eu déjà occasion de remarquer que l'Église n'avait témoigné aucune espèce de répugnance pour ces transitions et c'est presque à chaque institution du christianisme que nous trouvons ainsi un prototype profane que la psychologie inviterait à pressentir si l'histoire ne le montrait avec évidence[13]. « A l'aide d'une pratique ancienne, dont la religion nouvelle

[1] A. Harnack, *Der pseudocyprianische Tractat « De Aleatoribus »*, dans *Texte und Untersuch.*, in-8°, Leipzig, 1888, t. I, fasc. 1. — [2] *Corp. script. eccl. lat.*, in-8°, Vindobonæ, 1870, t. I, pars 3, p. 103. — [3] *Martyrium Polycarpi*, c. XVIII, dans F. X. Funk, *Opera patr. apost.*, t. I, p. 302. — [4] *Passio S. Pionii*, n. 2, 3, dans *Acta sanct.*, febr. t. I, p. 40. — [5] S. Cyprien, *Epist.*, XXXIV, n. 3, *P. L.*, t. IV, col. 323. — [6] *Ibid.*, XXXVII, n. 2, *P. L.*, t. IV, col. 328 sq. — [7] S. Augustin, *Sermon.*, CCCXI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1415. — [8] *Ibid.* — [9] S. Augustin, *Epist.*, XVI, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 82. — [10] S. Augustin, *Contr. Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384 : *Sacrificia paganorum non vertimus in agapas, sed sacrificium illud intelleximus : Misericordiam volo quam sacrificium. Agapæ enim nostræ pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus, quas vos Manichæi ut tenebrarum principis opus damnatis.* C'est une distinction, rien de plus, pour dire que c'est bien les rites païens qu'on a transportés dans le christianisme, mais avec une nouvelle direction d'intention. — [11] S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, LXXI. *P. L.*, t. LXXVII, col. 1215. — [12] S. Paulin Nol., *Natal.*, IX, vs. 563-567, *P. L.*, t. LXI, col. 661. — [13] Voir ABRASAX, col. 135.

s'était bornée à changer l'objet et à purifier l'intention, le peuple, toujours esclave de ses anciennes habitudes, toujours sensible aux impressions matérielles et aux jouissances physiques, se laissait tout doucement attirer du culte païen des mânes au culte chrétien des martyrs. Dans cette heureuse transition d'un système à l'autre, des festins célébrés sur des tombeaux servaient à la fois de lien avec l'ancien ordre de choses et d'appât pour le nouveau; et les chrétiens les plus éclairés, entre lesquels le premier rang est dû sans contredit à saint Augustin [1], pouvaient s'applaudir de cette espèce de douce surprise et de contrainte innocente, exercée au profit de leur croyance sur les souvenirs mêmes et sur les habitudes du paganisme [2]. » Ces repas, lorsqu'ils se célébraient avec la décence convenable et la charité que leur nom même impliquait, étaient d'ailleurs un moyen de faire connaître la religion chrétienne à ceux des assistants qui ne la pratiquaient pas encore, c'est du moins ce que nous apprend saint Augustin, au dire duquel les pauvres qui avaient pris part à ces agapes en qualité de convives s'en retournaient chez eux prosélytes [3].

Nous avons pu juger par des exemples de ce qu'était l'agape recueillie et l'agape scandaleuse, nous pouvons même retrouver la description des mets qui se consommaient dans les unes et dans les autres. Saint Augustin nous apprend que le peuple s'était réuni dans l'église le 21 janvier à l'occasion de la fête de plusieurs martyrs qu'on célébrait en buvant des vins et en mangeant des fritures [4]; le même écrivain nous montre sainte Monique, sa mère, à son arrivée à Milan, se disposant à visiter les « mémoires des saints » ou les « mémoires des défunts ». Ignorant les coutumes de l'endroit, elle s'y rend « ainsi qu'elle faisait en Afrique », portant dans un panier les provisions de rigueur à manger et à distribuer: *canistrum cum solemnibus epulis prægustandis atque largiendis,* c'était du vin, du pain et de la bouillie de farine. Mais déjà en Italie ces modestes agapes avaient éte condamnées. Le portier de la basilique interdit à sainte Monique de donner suite à son dessein, car l'évêque de Milan, Ambroise, a interdit ces pratiques qui servaient d'occasion aux désordres et ressemblaient trop aux *parentalia* des païens : *quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillime* [5]. Il est probable que les désordres dont saint Ambroise interdisait le retour dans son Église étaient de la même nature que ceux qui paraissaient justifier à leurs propres yeux ceux des fidèles de Carthage parce qu'ils se passaient dans la basilique de Saint-Pierre à Rome : *de basilica beati apostoli Petri quotidianæ vinolentiæ proferebantur exempla* [6]. La suppression de l'abus des banquets funèbres sur la tombe des martyrs souleva dans certaines Églises les plus graves difficultés. Saint Augustin, écrivant en 392 à l'évêque de Carthage, lui signalait l'usage de célébrer dans les cimetières des beuveries et des festins déréglés, *in cœmeteriis ebrietates et luxuriosa convivia non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum* [7]; car il semble qu'à cette époque non seulement on célébrait la mémoire des martyrs par l'ivresse [8], mais l'usage s'était introduit de célébrer par des réunions liturgiques le souvenir des parents que l'on avait perdus : « Réunissez-vous dans les cimetières, disent les *Constitutions apostoliques,* lisez-y l'Écriture sainte et chantez des psaumes en l'honneur des martyrs déposés en ces lieux et de tous les saints décédés de ce siècle, ainsi que de vos frères qui se sont endormis dans le Seigneur. Célébrez l'antitype du corps royal du Christ, l'agréable eucharistie, dans les églises et dans les cimetières [9]. » Ceci expliquerait comment l'abus avait pris une telle extension; l'Italie presque entière et toutes les Églises transmarines l'avaient supprimé grâce au zèle des évêques lorsque l'Afrique les imita vers la fin du IVe siècle; mais ici la pratique de ces banquets était quotidienne : *Comessationes enim et ebrietates ita concessæ et licitæ putantur, ut in honorem etiam beatissimorum martyrum, non solum per dies solemnes... sed etiam quotidie celebrentur* [10]; les *martyria,* les églises en étaient souillées [11] et saint Augustin proposait de les remplacer par des *oblationes pro spiritibus dormientium super ipsas memorias* [12].

XII. Déchéance définitive de l'agape. — On ne saurait affirmer sur la foi de deux textes peu explicites [13] que les abus signalés en Afrique se soient reproduits à Rome et en Italie. Dans une lettre qui date de 384, saint Jérôme raconte que les veuves chrétiennes de Rome mettaient dans leurs aumônes une ostentation très déplacée : *cum ad agapen vocaverint, præco conducitur* [14]. Faut-il en conclure qu'à ce moment le terme « agape » était devenu à Rome synonyme d'aumône, on en peut douter lorsqu'on voit quelques années plus tard, en 397, un banquet funèbre organisé sous ce nom en faveur des pauvres dans la basilique de Saint-Pierre, par Pammachius en l'honneur de sa défunte femme Paulina [15]. Saint Paulin, qui en fait un récit trop redondant, a vu cette agape comme il lui a plu de la voir, *eleemosynam animæ infundens* [16]. La foule encombrait la basilique et l'*atrium* et mangeait sur place les vivres qu'on lui distribuait en abondance : *video congregatos ita distincte per accubitus ordinari et profluis omnes saturari cibis* [17]. Quelque nom qu'on donne à ce banquet funèbre, nous voyons par son exemple qu'il ne faut pas trop vouloir faire l'histoire d'après les textes disciplinaires, ou bien, si on fait usage de ces derniers, il faut que ce soit pour introduire comme permanents les abus qu'ils condamnent et dont ils ont semblé rendre le retour impossible; laissons donc toujours une marge chronologique

[1] S. Augustin, *De civit. Dei,* l. VIII, c. XXVII, *P. L.,* t. XXXII, col. 383; *Confess.,* l. VI, c. II, *P. L.,* t. XXXII, col. 719 sq. — [2] Raoul-Rochette, *Premier mémoire sur les antiquités chrétiennes. Peintures des Catacombes,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XIII, p. 137. — [3] S. Augustin, *Contr. Faustum,* l. XX, c. XX, *P. L.,* t. XLII, col. 383; Ps.-Origène, *In Job commentar.,* l. III, *P. G.,* t. XVII, col. 505 sq. — [4] S. Augustin, *Sermon.,* CCLXXIII, c. VIII, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1251 : *Oderunt martyres lagenas vestras, oderunt martyres sartagenas vestras, oderunt martyres sobrietates vestras.* Il faut rattacher peut-être à ces réjouissances l'origine des foires qui bientôt ajoutèrent encore à la multitude et au désordre : *Ad natale sancti Cypriani,* écrit Cassiodore, *religiosissime venerant peragendum, mercimoniisque suis faciem civitatis ornandam.* Cassiodore, *Variar. epist.,* l. VIII, epist. XXXIII, *P. L.,* t. LXIX, col. 764. [5] S. Augustin, *Confessiones,* l. VI, c. II, *P. L.,* t. XXXII, col. 719. — [6] S. Augustin, *Epist.,* XXIX, 10, *ad Alypium, P. L.,* t. XXXIII, col. 119. — [7] S. Augustin, *Epist.,* XXII, *P. L.,* t. XXXIII, col. 92. — [8] Ps.-Cyprien, *De duplici martyrio,* n. XXV, *P. L.,* t. IV, col. 975. *Temulentia adeo communis est Africæ nostræ, ut propemodum non habeant pro crimine. Annon videmus ad martyrum memorias christianum a christiano cogi ad ebrietatem;* S. Augustin, *Contr. Faust.,* l. XX, c. XXI, *P. L.,* t. XLII, col. 384 : *Qui se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt?* — [9] *Constit. apost.,* l. VI, c. XVII, *P. G.,* t. I, col. 987 sq. — [10] S. Augustin, *Epist.,* XXII, 3, *P. L.,* t. XXXIII, col. 91. — [11] *Ibid.* — [12] *Ibid., P. L.,* t. XXXIII, col. 92. — [13] S. Augustin, *Epist.,* XXIX, 10, *P. L.,* t. XXXIII, col. 119; *Confessiones,* l. VI, c. II, *P. L.,* t. XXXII, col. 719 sq. Cf. S. Paulin, *Carm.,* XII, *in S. Felicem,* vs. 319-320, *P. L.,* t. LXI, col. 562. — [14] S. Jérôme, *Epist.,* XXII, 32, *P. L.,* t. XXII, col. 418. — [15] S. Paulin, *Epist.,* XIII, *P. L.,* t. LXI, col. 213 sq. — [16] *Ibid.* Rien ne nous apprend positivement l'intention de Pammachius en organisant ce repas. — [17] *Ibid.,* cf. *P. L.,* t. LXI, col. 847, note 35. Remarquons que cette agape suggère à saint Paulin un rapprochement avec le miracle de la multiplication des pains : *ut ante oculos evangelicæ benedictionis ubertas, eorumque populorum imago versetur, quos quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquæ vivæ piscis Christus explevit. P. L.,* t. LXI, col. 213. Si ce texte n'était à une distance de plus de deux siècles de la fresque de la *Fractio panis* nous n'hésiterions pas à l'invoquer pour restituer à la scène représentée le caractère exclusif d'agape au sens où les canons d'Hippolyte la décrivent.

bien large qui donnera à ces abus le temps de disparaître peu à peu; il est vraisemblable que nous serons alors plus près de la vérité que si armés d'un texte nous prétendions supprimer absolument à jour fixe tel ou tel usage invétéré, fût-il bien et dûment condamné par ce texte et d'autres encore. Le 30e canon du IIIe concile de Carthage s'exprime ainsi : « Que personne, ni évêque, ni clercs, ne fasse de repas dans les églises, à moins que, d'aventure, ils n'aient à réconforter des voyageurs [1]. » Avec ce texte nous quittons les témoignages occidentaux [2]. En Orient nous trouvons peu de chose; d'ailleurs on reconnaîtra que cette fin de l'agape n'offre qu'un médiocre intérêt. Saint Jean Chrysostome mentionne les repas de corps à l'époque apostolique sans faire allusion à l'usage de l'Église de Constantinople en son temps [3]. On n'a aucun fondement pour interpréter au sens d'agape ce que l'empereur Julien dit de la charité que témoignent les chrétiens envers les pauvres que l'indifférence des prêtres païens met au désespoir. Ce que Julien qualifie d'agape n'a rien de liturgique et paraît être un simple repas préparé à des malheureux par des hommes compatissants; au contraire nous retrouvons le banquet funèbre tel que nous l'avons vu en Afrique, en Asie Mineure ou en Syrie, dans les lieux sanctifiés par le tombeau d'un martyr. A en croire saint Jean Chrysostome, rarement porté à une telle indulgence, tout se passe d'une manière pleine d'édification dans ces pèlerinages. La messe dite, les dévotions terminées, chacun va se délasser aux environs du *martyrium*, qui sous une vigne, qui sous un figuier, sous l'œil du martyr qui veille à ce que les saints exercices ne dégénèrent pas en péchés [4]. Au contraire, nous apprend saint Grégoire de Nazianze, tout ne se passait pas avec cette décence et le repas tournait souvent aux excès : Μαρτύρομαι, ἀθλόφοροι καὶ μάρτυρες, ὕβριν ἔθηκαν τιμὰς ὑμετέρας οἱ φιλογαστορίδαι [5].

L'agape était encore l'objet de quelques essais de règlements en Asie Mineure. Le concile de Laodicée, en Phrygie, tenu vers l'an 363, défend par son canon 27e aux clercs et aux laïques conviés à l'agape d'emporter des parts dans leurs maisons, ce qui serait en contravention avec les règlements ecclésiastiques [6]; le canon 28e défend « de faire ce qu'on appelle les agapes dans les basiliques ou dans les églises, de manger dans la maison de Dieu et d'y dresser des tables »; ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκκούβιτα στρωννύειν [7]. A la même époque et dans les mêmes parages le concile de Gangres en Galatie (560-570?) porte le canon suivant : « Si quelqu'un méprise ceux qui par religion font des agapes et qui pour honorer le Seigneur y invitent les frères, et s'il refuse de prendre part à ces invitations par mépris de cette pratique, qu'il soit anathème : » εἴ τις καταφρονοίη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων καὶ διὰ τιμὴν κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι, διὰ τὸ ἐξευτελίζειν τὸ γινόμενον, ἀνάθεμα ἔστω [8]. Malheureusement ces textes sont trop isolés pour qu'on puisse faire autre chose que de les citer; un texte disciplinaire ou législatif signale presque toujours un abus, car la loi réprime plus qu'elle ne prévoit; dans quelle mesure l'abus était-il parvenu à déformer l'usage, rien ne nous permet de le dire. C'est dans les mêmes conditions que se présentent quelques autres attestations. Théodoret rapporte qu'à Antioche on ne se bornait pas à envahir l'église pour y célébrer un repas trop bruyant, on s'y livrait ensuite à la danse [9]; ailleurs il avance que les fêtes païennes font place aux solennités des martyrs Pierre et Paul, Thomas, Serge, Marcel, Léonce, Pantéleemon, Antonin, Maurice, et d'autres encore; à la pompe immodeste d'autrefois succèdent des fêtes recueillies, sobres, sans excès de jeux et de rires, mais remplies par le chant des hymnes, l'audition de la parole de Dieu et les prières attendries [10]. Nulle trace d'agapes. Il n'en est pas plus question dans un texte de Socrates (vers 440) qui signale, chez « les Égyptiens voisins d'Alexandrie et chez les habitants de la Thébaïde », l'usage d'une synaxe le samedi et « d'y participer aux mystères d'une manière non conforme à la coutume des chrétiens : après avoir mangé et s'être repus, quand vient le soir ils font l'oblation et communient [11]. » Sozomène, qui reproduit ce passage, n'y laisse aucune ambiguïté : « Chez les Égyptiens, dit-il, en beaucoup de villes et de villages, contrairement à l'usage universel, on se réunit le soir du samedi après le repas pour participer aux mystères » [12]. Nulle trace d'agape.

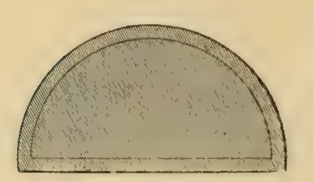
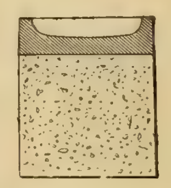
Nous citerons un dernier témoignage dont l'époque peut difficilement être précisée. Un auteur que l'on s'est habitué à désigner sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie [13] et dont nous possédons quelques sermons qui ne sont pas antérieurs au Ve siècle ni postérieurs au VIIe, a consacré deux homélies à la commémoration des martyrs : περὶ μνείας ἁγίων et aux repas qui se donnaient à cette occasion, περὶ ἐσθιάσεως. La première s'ouvre par cette objection : Un jour qu'on célébrait dans la ville la fête des saints, Alexandre vint trouver Eusèbe et lui dit : « A quoi bon, quel besoin les saints ont-ils de nous maintenant qu'ils vivent en Dieu [14] ? » Eusèbe, là-dessus, explique à son interlocuteur qu'on célèbre les fêtes des saints par des prières et des hymnes afin de les intéresser à présenter nos requêtes à Dieu. Ceux qui célèbrent ces fêtes y doivent apporter un grand soin et une piété vive; il faut que ceux qui tiennent alors table ouverte forcent leurs hôtes à s'y asseoir, considérant qu'ils reçoivent les martyrs eux-mêmes, et il n'y a pas lieu de douter qu'il en soit ainsi et qu'à festoyer les pauvres en pareille circonstance ce soit les martyrs que l'on festoie. Quant à ceux qui vont assister à ces repas ils doivent célébrer la vigile, malheureusement la plupart sont à la recherche d'un bon dîner et provoquent des désordres, tandis que d'autres s'assoient et ne prêtent aucune attention à la lecture de l'Écriture sainte et aux psaumes; au contraire ils aiguisent leur langue, causent, rient et s'amusent jusqu'à ce qu'ils roulent ivres-morts et demeurent ainsi jusqu'au jour; ou bien s'ils se lèvent c'est pour applaudir des représentations théâtrales, crier contre ceux qui voudraient prier. Tandis qu'à l'intérieur le prêtre prie pour eux et consacre le corps du Christ, ils se dissipent en dehors.

Dans la seconde homélie, l'orateur recommande aux convives de se contenter de ce qu'on leur donne et de

[1] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 885. — [2] Citons encore cependant un témoignage de la persistance des banquets funèbres fourni par le IIe concile d'Orléans (541). *Ne quis in ecclesia votum suum cantando, bibendo, vel lasciviendo exsolvat; quia Deus talibus votis irritatur potius quam placetur. Conc. Aurel. II,* can. 12, Mansi, *loc. cit.*, t. VIII, col, 837. — [3] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXVII, *in Corinth., P. G.*, t. LXI, col. 223 sq.; cf. *Homil.*, XXII, *P. G.*, t. LXI, col. 181; J. F. Keating, *The Agapé,* in-12, London, 1901, p. 141 sq. — [4] *Homil.*, IV, *in sanct. Julian., P. G.*, t. XLIX, col. 669 sq. — [5] *Carmina*, l. II, sect. II, n. 29, *P. G.*, t. XXVIII, col. 99; cf. l. II, sect. II, n. 27, *P. G.*, t. XXXVIII, c. 97. — [6] Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. II, col. 570. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*, t. II, col. 1101. — [9] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1120. — [10] Théodoret, *Græc. affect. curatio*, serm. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1033. — [11] Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 636. — [12] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [13] L'identification d'Eusèbe d'Alexandrie avec Eusèbe d'Émèse proposée par G. Augusti, *Eusebii Emeseni quæ supersunt opuscula græca,* in-8°, Elberfeldi, 1829, est réfutée par Maï, *Bibliotheca nova,* in-4°, Romæ, 1852, t. II, p. 499. Sur Eusèbe d'Alexandrie, cf. J. C. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, ein kritisches Sendschreiben,* in-8°, Halle, 1832; O. Bardenhewer, *Patrologie,* in-8°, Freiburg im B., 1894, p. 344; D. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs ecclés.*, in-4°, Paris, 1861, t. VIII, p. 383 sq. — [14] *P. G.*, t. LXXXXI. col. 357 sq.

commercier. Vous n'êtes pas venus pour manger, dit il, mais pour prier. Si on vous a invités c'est pure bonté, on n'y était pas tenu. Beaucoup réclament cependant : Pourquoi nous inviter, disent-ils, pour nous traiter de la sorte? Nous sommes gens de qualité. Et Élie ne l'était-il pas autant que vous, cependant il s'accommodait d'un pain cuit sous la cendre, vous n'êtes pas satisfaits avec du pain et du vin et vous osez exiger plus que ce qui est offert. Suivez la maxime de saint Paul : Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui et n'importune pas le voisin. Il arrive souvent qu'un brave homme, mais pas riche, veut célébrer la fête des saints et il offre des eulogies (εὐλογίας) suivant ses moyens. Vous qui êtes riches, vous accourez espérant des merveilles et méprisant ce qu'on vous offre [1].

XIII. Les tables d'agapes. — Plus qu'aucune autre contrée l'Afrique romaine a rendu des monuments assez reconnaissables pour fournir à l'étude de l'antiquité des notions certaines. On a retrouvé à Matifou, l'ancienne Rusguniæ, près d'Alger, parmi les ruines de la basilique (fig. 176), une table d'agapes. Pendant les

176. — Table d'agapes au IIIe siècle.
D'après le *Bullet. archéol. du Comité des travaux historiques*, 1900, p. 147, fig. 4.

fouilles de novembre 1899-février 1900, on découvrit, parmi les substructions d'une basilique antérieure pouvant remonter au IIIe siècle, un « bloc de maçonnerie semi-cylindrique de 1m 30 de largeur, et de 0m 70 de hauteur, surmonté d'une sorte de cuvette peu profonde en ciment très dur. La surface de cette cuvette était polie et bordée d'une feuillure de 0m 07 de hauteur. Les cailloux roulés qui servent d'assise à la mosaïque recouvraient entièrement cet édicule. Le bloc entier, jusqu'à la tablette de ciment, était entouré d'un mur s'adaptant exactement aux formes extérieures. La maçonnerie de ce mur était composée de pierres plates reliées entre elles par un mortier assez friable de couleur rouge. Le tout s'appuyait sur une sellette de même nature. La feuillure émergeait seule au-dessus du mur d'enveloppe. Cette construction n'était autre chose qu'une table d'agapes, *mensa*, en usage dans les premiers siècles du christianisme » [2].

A Tipasa, on a retrouvé deux tables d'agapes. A quelques mètres au sud de la basilique de Sainte-Salsa, se voit un bâtiment encore bien conservé [3] fouillé depuis peu d'années. Il se compose d'un couloir long de 10m 20 et de largeur inégale; d'une abside bâtie entièrement en blocage, parois et voûte, et éclairée par trois petites fenêtres; d'une grande salle de 10m 20 sur 6m 20 dont le sol est bétonné. On y a trouvé des sarcophages, mais ne outre on remarque « dans la partie orientale un grand massif trapézoïdal en maçonnerie, recouvert de mortier; il mesure de 3m60 de longueur et 2m85 de largeur sur le côté principal; la hauteur *maxima* est de 0m73. La surface supérieure n'est point plane, mais elle s'incline dans la direction des bords; au nord, elle présente un grand creux à fond uni [4], qui avait sans doute la forme d'un hémicycle. Cette petite construction est une table d'agapes : les convives, accoudés, s'allongeaient autour de la partie creuse, dans laquelle on plaçait les mets. Elle paraît être plus ancienne que la salle [5]. A une date postérieure, une tombe fut établie vers le milieu de la table, qui avait cessé d'être utilisée pour des repas » [6].

La chapelle funéraire de l'évêque Alexandre, à Tipasa [7], qui semble dater de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve, présente à droite de la nef, entre deux piliers, un monument « qui était sans doute une table d'agapes (fig. 177). C'est un massif en maçonnerie, presque semi-circulaire, mesurant 3m 35 de diamètre et 0m 70 de hauteur *maxima*. Il est revêtu d'une couche de mortier. Comme la table analogue retrouvée près de la basilique de Sainte-Salsa, la surface supérieure s'incline vers les bords. Elle offre au milieu un creux semi-circulaire d'un mètre de diamètre, à fond plat (profondeur 0m 18). Plus tard, on encastra dans ce massif, vers une de ses extrémités, un petit sarcophage d'enfant, dont l'épitaphe sur mosaïque occupa l'intérieur du creux central » [8].

Cette dernière table d'agapes a d'autant plus d'importance à nos yeux qu'elle se trouve dans un édifice dont la destination ne peut faire l'objet d'un doute. La chapelle funéraire fut construite par l'évêque Alexandre pour abriter neuf tombeaux de personnages dont la dignité ou la sainteté était si bien avérée qu'on éleva l'autel par-dessus leurs sarcophages et qu'on les qualifiait de *justi priores*. Il semble que nous trouvions dans cet exemple un témoignage définitif de l'existence des agapes, du lieu où elles se célébraient et en l'honneur de quels personnages. L'inscription en mosaïque, tracée par ordre d'Alexandre rappelle que les sépultures auparavant n'étaient pas visibles et qu'un concours de peuple de tout âge se faisait maintenant à la chapelle, tous y prenaient part aux chants et on recevait l'eucharistie dans la main suivant le rite liturgique. Voilà donc un édifice funéraire servant aux banquets des fidèles et installé dans ce but, dans lequel on célèbre la liturgie et qui est en même temps un lieu de pèlerinage. L'inscription qui nous apprend ces faits mesure 5m 50 sur 2m 60, elle occupe presque toute la largeur de la nef centrale au pied du *suggestum* qui portait l'autel :

HIC VBI TAM CLARIS LAVDANTVR MOENIA [TECTIS
CVLMINA QVOD NITENT SANCTAQVE ALTA- [RIA CERNIS
NON OPVS EST PROCERVM SETTANTI GLORIA [FACTI
ALEXANDRI RECTORIS OVAT PER SAECVLA [NOMEN

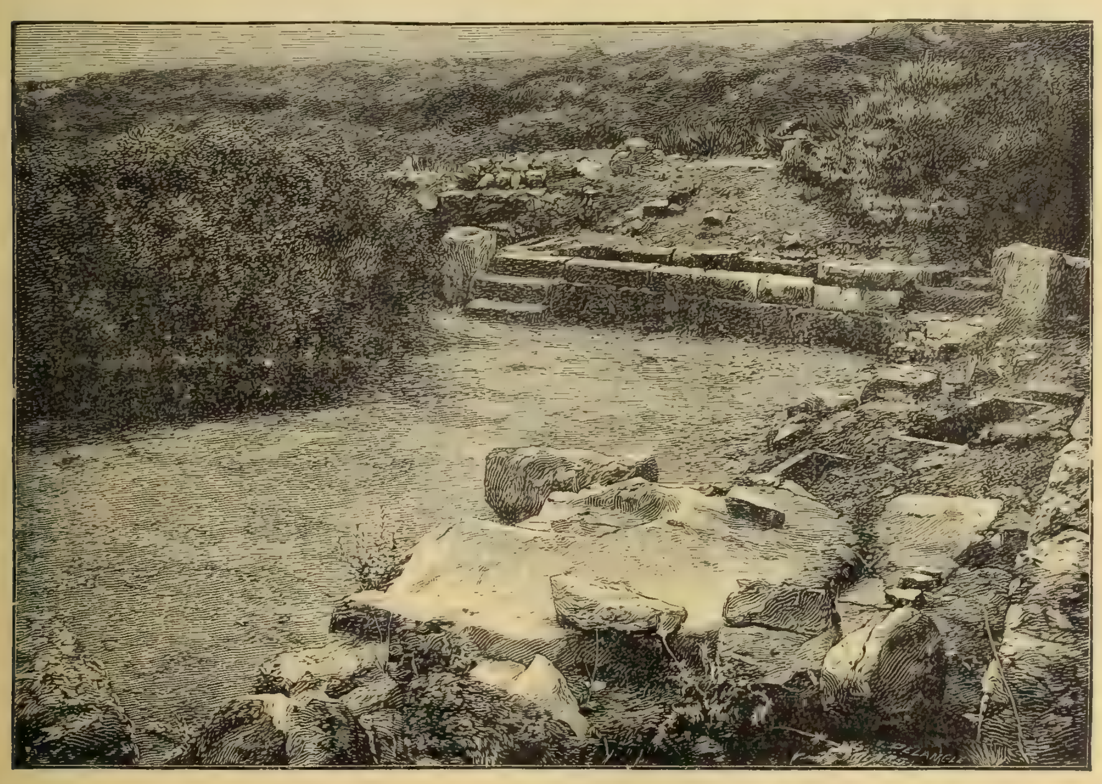
[1] *P. G.*, t. LXXXVI, col. 364 sq. — [2] H. Chardon, *Fouilles de Rusguniæ*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1900, p. 147, fig. 4; S. Gsell adopte cette opinion, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 222-223. Cf. H. Chardon, dans le *Bull. de la Société de géogr. d'Alger*, 1900, p. 157-184; Grandidier, *Une basilique chrétienne à Rusguniæ*, in-8°, Alger, 1900. — [3] S. Gsell, *loc. cit.*, pl. XCIV. — [4] Profondeur 0m18. — [5] « La face verticale de l'est, qui n'est séparée du mur de la salle que par un espace de quelques centimètres, est pourtant recouverte, comme les autres faces, d'un enduit de mortier : or, il eût été impossible d'étendre cet enduit si le mur en question avait déjà existé. » S. Gsell, *loc. cit.*, p. 333. La basilique de Sainte-Salsa étant de la première moitié du IVe siècle, on peut attribuer la table d'agapes au siècle précédent. — [6] S. Gsell, *loc. cit.*, t. II, p. 333. « Cet édifice a servi de lieu de sépulture, mais telle n'était pas évidemment sa destination première. Il faut y voir une annexe du sanctuaire de Salsa : nous ne saurions préciser davantage. » — [7] L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1892, p. 111-114; Saint-Gérand, dans le *Bull. arch. du Comite des trav. hist.*, 1892, p. 466-474, pl. XXVII-XXXIII, réimprimé dans le *Bull. de la Société diocésaine d'archéologie d'Alger*, 1895, t. I, p. 1-32; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 90-94; S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 389-392; F. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 186-189; S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algerie*, t. II, p. 334, fig. 151. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 336 sq.

CVIVS HONORIFICOS FAMA OSTENDENTE [LABORES
IVSTOS IN PVLCRHAM SEDEM GAVDENT LO-[CASSE PRIORES
QVOS DIVTVRNA QVIES FALLEBAT POSSE [VIDERI
NVNC LVCE PRAEFVLGENT SVBNIXI ALTARE [DECORO
COLLECTAMQVE SVAM GAVDENT FLORERE [CORONAM
ANIMO QVOD SOLLERS IMPLEVIT CVSTOS [HONESTVS
VNDIQ[*ue*] VISENDI STVDIO CRHISTIANA [AETAS CIRCVMFVSA VENIT
LIMINAQVE SANCTA PEDIBVS CONTINGERE [LAETA
OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MANVS [PORRIGERE GAVDENS [1]

L'épigraphie africaine a fourni à elle seule une importante série de tables d'agapes; mais ici encore il importe de rattacher l'usage chrétien à un usage qui l'avait précédé. Une inscription de Satafis (Maurétanie Sitifienne) de l'an 299 de notre ère mentionne la fondation d'un banquet funéraire à la mémoire d'une païenne [2].

MEMORIÆ ÆLIÆ SECVNDVLÆ
FVNERI MV[*l*]TA QVID(*e*)M CONDIGNA IAM MISI-[MVS OMNES
INSVPER AR(*a*)EQV(*e*) DEPOSIT(*a*)E SECVNDVLÆ [MATRI(*s*)
LAPIDEAM PLACVIT NOBIS ATPONERE MENSAM
IN QVA MAGNA EIVS MEMORANTES PLVRIMA [FACTA
DVM CIBI PONVNTVR CALICESQ(*ue*) E[*t*] COPER-TÆ [3]
VVLNVS VT SANETVR NOS ROD(*ens*) PECTORE [SÆVVM
LIBENTER FABVL(*a*)DVM SERA RED(*d*)IMVS HORA
CASTÆ MATRI BONAE LAVDESQ(*ue*) VETVLA DOR-[MIT
IPSA O NVTRIT [4] IACES ET SOBRIÆ [5] SEMPER
V(*ixit*) A(*nnis*) LXXV. A(*nno*) P(*rovinciæ*) CCLX
STATVLENIA IVLIA FECIT

Les tables d'agapes et les textes littéraires nous font comprendre ce que les Africains appelaient *mensæ*.



177. — La table d'agapes de la chapelle funéraire d'Alexandre, à Tipasa.
D'après une photographie de S. Gsell, dans *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, pl. XCV.

De précieux textes de saint Augustin nous donnent quelques détails sur la *mensa Cypriani* [6] qui existait à l'Ager Sexti où avait été mis à mort l'évêque de Carthage [7]. Il dit dans un de ses sermons pour l'anniversaire de Cyprien : « Vivant, il a gouverné l'Église de

[1] J.-B. Saint-Gérand, *La basilique de Tipasa*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1892, p. 472 sq.; L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1892, séances du 18 mars et du 28 juillet; De Rossi; *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 91. Le vers 11e réunit deux hémistiches virgiliens. — [2] S. Gsell, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 49, n. 7. — [3] *Copertæ*, c'est notre mot français « couverts ». — [4] Lire *nutrix*. — [5] Lire *sobria*. — [6] S. Augustin, *Serm.*, XIII, CCCV, CCCX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 107, 1397, 1413; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4, 23, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1035, 1046. — [7] *Acta S. Cypriani*, 5, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 218.

Carthage; par sa mort, il l'a honorée. C'est là qu'il a exercé son épiscopat, c'est là qu'il a consommé son martyre. En ce lieu même, où il a déposé les dépouilles de sa chair, une cruelle multitude s'assemblait alors, pour verser le sang de Cyprien par haine du Christ; en ce lieu, aujourd'hui s'assemble une multitude recueillie, qui à cause de l'anniversaire de Cyprien boit le sang du Christ. Enfin, comme vous le savez, vous tous qui connaissez Carthage, dans ce lieu même a été construite une *mensa* consacrée à Dieu; et pourtant on l'appelle la *mensa Cypriani*. Non pas que Cyprien ait jamais banqueté en cet endroit, mais parce qu'il y a été immolé. Par son sacrifice même, il a préparé cette *mensa,* non pour y nourrir personne ou s'y nourrir, mais afin qu'on y offrît le sacrifice à Dieu, à ce Dieu à qui lui-même s'est offert. Mais cette *mensa,* qui est consacrée à Dieu, est appelée aussi la *mensa Cypriani;* en voici la raison. De même qu'elle est entourée maintenant par les fidèles, de même alors, Cyprien y était entouré par les persécuteurs. Là où maintenant cette *mensa* est honorée par des prières amies, là Cyprien était foulé aux pieds par des ennemis en fureur. Enfin, là où cette *mensa* se dresse, là succomba Cyprien [1]. » La *mensa Cypriani* était donc un véritable autel [2], où se célébrait le sacrifice et où le peuple y prenait part dans la communion. Les réunions devaient y être assez fréquentes, puisque saint Augustin y prêcha trois fois au moins [3] à des jours différents de l'anniversaire ou *Cypriana* qui était l'occasion d'une réunion liturgique [4]. Il est probable qu'une *cella* s'élevait au-dessus de la *mensa* et on peut en conclure que dès le IVe siècle la *cella* qui abritait la *mensa Cypriani* servait de lieu de réunion aux fidèles, encore qu'elle ne fût peut-être pas alors une église proprement dite. On ne saurait mettre en doute que Carthage ait possédé le tombeau de saint Cyprien sur lequel s'élevait un autel [5] et auprès duquel, comme à la *mensa,* se célébrait l'anniversaire. Certaines coïncidences inviteraient même à identifier le tombeau et la *mensa* en un seul monument, on y a opposé deux textes dont le témoignage donnerait lieu de penser que le corps était resté aux Mappales et que la *mensa* ne recouvrait que des reliques. Un de ces textes ne peut prouver ce qu'on lui veut faire dire [6], l'autre, celui de Victor de Vite, distingue, à la fin du Ve siècle, la basilique élevée à l'endroit où Cyprien a versé son sang d'une autre basilique où a été enseveli son corps, au lieu dit les *Mappales* [7], c'est bien le lieu où, au témoignage des Actes, le corps fut transporté dans la nuit qui suivit l'exécution, mais Victor de Vite ne dit pas que le tombeau se trouvât en ce lieu au temps où il écrivait et saint Augustin ne nous apprend pas non plus si de son temps le corps était encore aux Mappales, mais seulement que la *mensa* se trouvait au lieu du martyre.

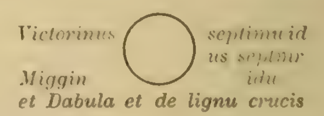
Les tables d'agapes forment une série des plus intéressantes à laquelle nous ne pouvons à regret accorder qu'un commentaire restreint. La plus célèbre parmi les *mensæ* a été trouvée près de Tixter, entre Sétif et Alger, à Oued oum Lahdam [8]; elle est déposée aujourd'hui au musée chrétien du Louvre (fig. 178).



178. — Table d'agapes trouvée pres de Tixter.
D'après l'original, Musée du Louvre, n. 3023.

Voici la lecture de cette inscription. Le texte primitif paraît avoir été constitué ainsi : 1° un cercle central en relief inscrivant le *chrismon* et les mots *memoria sa(n)cta.* — 2° l'inscription suivante sur sept lignes : *De ter(r)a promis(si)onis, ube* (= *ubi*) *natus est C(h)ristus; apostoli Petri et Pauli; nomina m(a)rturu(m) Datiani, Donatiani, Cipriani, Nemes(s)ant, Cit(t)ini, et Victo[r]ia[i]s. An(n)o provi[nc(iæ)t] recentiviges(imo).* — 3° sur la tranche antérieure, les noms des donataires : *Posuit Benenatus et Pequaria.* La date est celle de l'année 359.

Plus tard eut lieu l'addition suivante à droite et à gauche du cercle :



La pierre mesure 1m30 de long sur 1m30 de large, sa destination ne fait pas de doute. L'inscription tracée

[1] S. Augustin, *Serm.*, CCCX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. Cf. P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien à Carthage*, dans la *Rev archéol.*, 1901, t. XXXIX, p. 190. — [2] S. Augustin, *Sermones inediti*, XIV, 5 : *Non enim* aram *constituimus, tanquam Deo, Cypriano; sed Deo vero* aram *fecimus Cyprianum*, *P. L.*, t. XLVI, col. 862. — [3] S. Augustin, *Serm.*, XIII, CCCV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 107, 1397; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4, 23, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1035, 1046. — [4] S. Augustin, *Serm.*, CCCX, 2. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. — [5] S. Augustin, *Serm.*, CCCXI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1415; *Serm.*, CCCXII, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1422; *Serm.*, CCCXIII, 5, *P. L.*, t XXXVIII, col. 1424. — [6] P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 193, cite un passage du *De miraculis sancti Stephani*, écrit en 420 par un clerc d'Uzalis, où l'on voit une matrone guérie miraculeusement se rendre aux Mappales, le jour de Pâques, pour s'acquitter d'un vœu fait à saint Cyprien. *P. L.*, t. XLI, col. 848. « Ce texte, dit M. Monceaux, semble bien prouver qu'au commencement du Ve siècle, le corps de saint Cyprien était encore aux Mappales » Cette conclusion paraît peu fondée si on relit ce que dit saint Grégoire Ier sur les miracles que les saints opèrent en des lieux où leurs corps ne reposent pas, mais où se conserve leur souvenir, *Dialogor.*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 202. — [7] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LVIII, col. 187. — [8] L. Duchesne, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1889, p. 417; A. Audollent, *Mission epigraphique en Algerie*, dans les *Melang. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 440 sq. et fig. p. 441; *Bulletin des musées*, 1890, p. 312, fig., R. Cagnat, dans *L'annee epigraphique*, 1890, n. 114; S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 455-458; le même, dans les *Melang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 231 : « J'ai indiqué qu'il convient sans doute de lire ainsi les additions qui ont été faites au début *Victorinus, septimu(m) idus sept(e)m(b)r(es); Miggin idu(s); et Dabula* [= *Zabulla*] *et de ligno crucis.* » Le même, *A propos de quelques inscriptions chret. d'Afrique*, dans le *Bulletin archeologique du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 455 sq. Cf. R. Poulle, dans le *Recueil de la Société archeologique de la province de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 370-373.

sur la tranche antérieure montre que la pierre devait être posée à plat, ainsi donc le cercle en relief était destiné à recevoir une écuelle; c'est en effet la disposition qu'offrent deux *mensæ* de Aïn-el-Ksar, aux abords du Djebel-Sdin[1] :

MENSAM
FELICIS·NA
FILI IN MENTI
VICTORE PRB·CVMOMN BVS SVIS QVI FECERVNT

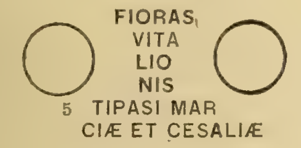
Mensa m[artyrum?]... F(e)licis, Na... In ment[e habeas?] Victore(m) pr(es)b(yterum) cum omn||ibus suis qui fecerunt.

L'autre *mensa* est ainsi libellée[2] :

MENSA M
FELICISS
GINIS·MARI EF
DEDICAVERVN
ANVS ET CONSTAN

Mensam [martyrum?] feliciss[imorum... Mig]ginis, Mari[a]e f[ecerunt et] dedicaverun[t.....]anus et Constan[tia?]

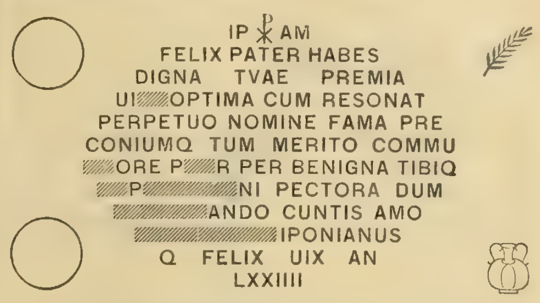
Une dalle trouvée à Duperré (*Oppidum novum*) et qui était posée sur les reliques de plusieurs saints offre deux cavités en forme d'écuelles[3] :



Les agapes ont fait l'objet de stipulations analogues à ce que nous appelons « fondations perpétuelles »; on en trouve un témoignage à Aïn-Kabira, au nord de Sétif[4] :

FLORE BONE M
EMORIE CON
IVGI QVETVS
MARITVS MNSAM
PERPETVAM POSV
IT QVAE VICSIT AN
NIS LX DECESSIT O
CTAV· KAL MARTIAS
ANNO PROVINCIAE
CCCX

D'autres *mensæ* portaient des représentations de plats, soit en creux, soit en relief, symboles des repas funèbres accomplis sur les sépultures. La pierre suivante a été trouvée à Mdaourouch, l'ancienne Madaure; on ne peut la faire dater au delà du IVe siècle. Elle porte dans les angles de droite la palme et la *phiala*, dans les angles de gauche deux patères[5].



I p(er) [Christum] a(d) m(artyres)
Felix, pater, habes digna tuæ pr(a)emia vi[tæ],
Optima cum resonat perpetuo nomine fama,
Pr(a)econiumq(ue) tu(u)m merito communi ore[pro-
Per benigna tibi q..... [batu]r
Pectora dum..... ando cun(c)tis amo[rem]
[Pom]ponianus, q(ui) felix vixit an(nis) LXXIIII

XIV. Les calices des agapes. — Les basiliques ruinées de l'Algérie nous ont fourni un autre souvenir des agapes. A Morsott, au nord de Tébessa, l'abside d'une grande église était flanquée de plusieurs salles. « Deux d'entre elles, placées à l'extrémité des bas-côtés, communiquent avec ces vaisseaux et avec l'abside. Dans celle de gauche, on a recueilli une quantité considérable de débris de calices en verre (vases à pied élevé, sans anses) qui servaient probablement aux agapes. Le poids de ces débris dépassait 4 kilogrammes[6] » (fig. 179).

Cette classe d'objets est représentée par un très grand nombre d'exemplaires trouvés dans les catacombes romaines. Une dissertation spéciale devant leur être accordée nous ne signalerons ici que quelques types remarquables. Un fond de coupe qui a dû être à l'usage d'un chrétien ayant comme nom Victor lui servait annuellement le jour du *natale* de saint Laurent pour la célébration de l'agape en l'honneur du martyr; on lit encore cette devise : *Victor vivas* (= *bibas*), *in nomine Laure(n)ti(i)*; Victor, bois au nom de Laurent[7] (fig. 180).

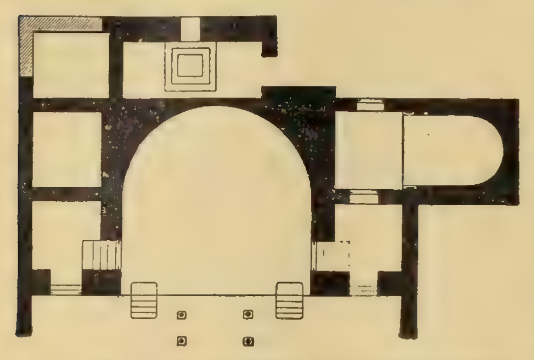
Un autre fond de coupe a pu servir aux agapes de saint Laurent et à celles de saint Cyprien dont les noms sont écrits dans le champ du fond de coupe. La légende montre que l'on y a conservé la pensée inspiratrice des agapes, elle contient une interpellation adressée à l'âme du défunt à qui elle souhaite de vivre joyeux avec les siens, elle qui se désaltère sans trève dans la paix de Dieu[8] (fig. 181).

Il ne nous semble pas douteux que la plupart des devises écrites sur les coupes reproduisent des acclamations liturgiques que les convives poussaient en l'honneur des défunts et pour leur soulagement.

La répétition et les variantes que nous offrent plusieurs formules semblent mettre ce fait hors de doute. Pour

[1] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 269, n. 319; A. Poulle, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1890-1891, t. XXVI, p. 370. — [2] S. Gsell, *loc. cit.*, p. 268, n. 318; le même, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 457, note 3. « On avait peut-être l'intention de creuser une cavité semblable à droite (à celle qui se voit à gauche), car l'espace correspondant au trou de gauche a été laissé vide par le graveur. » S. Gsell, *loc. cit.*, p. 457, note 1. — [3] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 573, n. 47. — [4] A. Audollent, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1890, p. 239. La date est celle du 22 ou du 23 février 349. — [5] Héron de Villefosse, dans les *Archiv. des missions scientifiques*, 1874, p. 489, n. 221, et note de E. Le Blant qui propose la lecture suivante, lig. 1 : *pater habes innocenciæ, ibid.*, p. 490; S. Gsell, dans le *Bull. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 178, n. 59, qui interprète la 1re ligne : *I per Christum ad meliora*; à ce dernier mot nous substituons *martyres*. La raison qu'il s'agit d'une table d'agapes nous y pousse moins que cet hémistiche de Commodien : *Si refrigerare cupis animam, ad martyres i* (*Instruct.*, l. II, c. XVII, vs. 19, dans *Corp. script. lat.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV, p. 82. — [6] S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 234. — [7] P. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure, trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, pl. XIX, n. 2; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3758. — [8] *Ibid.*, pl. XX, n. 2; D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, n. 3532. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 126 et pl. X, n. 2, un fond de coupe qui a pu servir à des agapes funéraires.

s'expliquer l'inspiration de ces acclamations funéraires, si bien à leur place dans un banquet funèbre, il faut se faire une idée exacte du sens que les chrétiens des pre-



179. — Salle où se conservaient les calices d'agapes à Morsott. D'après Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 232, fig. 130.

miers siècles donnaient à ces mots *bibere, propinare, refrigerium*.

XV. LE FORMULAIRE DE L'AGAPE. — Toute l'antiquité chrétienne était pénétrée de l'idée du repas céleste des



180. — Coupe servant aux agapes de saint Laurent. D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 189.

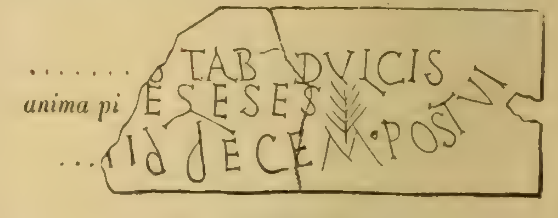
élus, et ici encore nous saisissons peut-être une trace d'influence ou de pénétration juive. Le IVe livre d'Esdras, qu'on peut dater avec vraisemblance de l'an 97 de notre ère [1] et dont l'influence fut si profonde sur les origines liturgiques du christianisme [2], fait allusion à ce banquet [3] : *Surgite et state et videte numerum signatorum in convivio Domini* [4]. Les Actes des martyrs de Pergame sous Marc-Aurèle, Carpos, Papylos et Agathonicé nous montrent cette femme s'écriant : « J'ai aperçu moi aussi le glorieux festin, il faut que je m'y associe et y prenne part : τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται· δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου [5]. Les liturgies orientales contiennent des expressions ana-



181. — Coupe servant aux agapes de saint Cyprien et de saint Laurent. D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 189.

logues : *Dignos effice convivio tuo beato* [6]; *Vocati ad convivium* [7]; *Fac eos invitatos esse ad convivium tuum* [8].

L'épigraphie funéraire offre des mentions qui se rapprochent des formules que les verres gravés nous vont faire connaître. Une inscription de l'année 307 contient l'acclamation : *Anima dulcis pie zeses* [9] (fig. 182) :



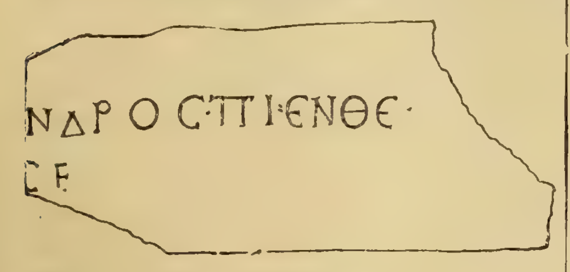
182. — Inscription romaine. D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, p. 30, n. 29.

On trouve encore cette acclamation au cimetière de Calliste : πίε ἐν Θεῷ, bois en Dieu [10], allusion évidente à l'agape divine, car il ne peut s'agir ici d'une invitation à boire adressée aux survivants comme c'est peut-être le cas pour les coupes de verre.

C'est dans le même ordre d'idées, mais dégagé de

[1] E. Renan, *Origines du christianisme*. Index général, in-8°, Paris, 1883, p. 284. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. LXXXI. — [3] IV Esd., II, 38. — [4] R. L. Bensly, *The fourth Book of Ezra; the latin version edited from the mss.*, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1895, t. III, fasc. 2°. Le *cod. Sangermanensis*, aujourd'hui Biblioth. nationale, *fonds latin, n. 11504-11505*, donne *et state*, tandis que le *cod. Ambianensis* (Biblioth. communale d'Amiens, *n. 10*), donne *instate*. — [5] B. Aubé, dans la *Revue archéologique*, décembre 1881, p. 348 sq.; le même, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, in-12, Paris, 1885, p. 499 sq. — [6] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, in-4°, Parisiis, 1715-1716, t. II, p. 164. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 196. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 520. — [9] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 30, n. 29. Ce n'est d'ailleurs pas un exemplaire unique. Cf. Muratori, *Thes. vet. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1735, p. MCMXXII, n. 3; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 125, note 7. *Anima dulcis*, que nous avons déjà rencontré sur les acclamations des coupes de verre, se retrouve sur un sarcophage représentant un banquet à Avignon. E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 27, n. 39; *Sarcoph. d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. XXXVI. — [10] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 272, 326, pl. XLVII-XLVIII, n. 7.

toute réalité matérielle, que saint Augustin écrira au sujet de son défunt ami Nebridius : *Jam ponit spirituale os ad fontem tuum (Domine) et bibit quan-*



183. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLVII-XLVIII, n. 7.

tum potest sapientiam pro aviditate sua sine fine felix [1].

Le *refrigerium* prenait souvent la signification de festin ou d'un lieu de bien-être. La *Passio* de sainte Perpétue emploie sept fois ce mot avec le sens d'un allègement dans les souffrances, d'un repas [2]. L'épigraphie s'exprime de même : DEVS REFRIGERET SPIRITVM TVVM [3]; ANTONIA ANIMA DVLCIS TIBI DEVS REFRIGERET [4]; le sacramentaire dit de Gélase offre les formules suivantes : *Ut digneris dare ei locum refrigerii* [5]; *Dona omnibus quorum corpora requiescunt, refrigerii sedem* [6].

Ceci aidera à comprendre le formulaire suivant dont nous ne prétendons pas rétablir l'ordre primitif :

DIGNITAS AMICORVM PIE ZESES CVM TVIS OMNIBVS BIBE ET PROPINA [7]
[*dig*]NITAS AMICORVM [*pi*]E ZES[*es cum tuis omnib*]VS BIBAS [8]
DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS FELICITER ZESES [9]
DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS FELICITER PIE////// [10]
DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS ZESES [11]
DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS FELICITER [12]
DIGNITAS AMICORVM VIVAS IM PACE DEI ZESES [13]

De ce souvenir donné « au plus digne des amis » et qu'on pouvait varier un peu nous pouvons rapprocher d'autres formules dont la répétition n'est guère moins fréquente :

HILARIS VIVAS CVM TVIS FELICITER SEMPER REFRIGERIS IM PACE DEI [14]
HILARIS [*vivas*] CVM TVIS OMNIBVS FELICITER SEMPER IM PACE DEI [15]
HILARIS [*vivas cu*]M TVIS OMNIBV[*s*] FELICITER SEMPER IM PACE DEI [16]
HILARIS CVM TVIS PIE ZESES IN DEO [17]
ANIMA DVLCIS PIE ZESES IN DEO [18]
DVLCIS ANIMA PIE ZESES VIVAS [19]
CVM TVOS OMNES ELARES PIE ZESES [20]
PIE ZESES CVM DONATA [21]
PI[*i zeses hil*]ARES OMNES [22]

D'autres acclamations sont tout à fait rapides : πιε ζησαις, ζησατο, πιετε ζεσετε, ζεσες, πιε ζεσες [23] et on y reconnaît sous le vêtement latin la langue grecque en usage à Rome jusqu'au milieu du IIIe siècle. On trouve encore des textes bibliques : (*in pa*)*ce Dei ze*[*ses*] [24]; ζεσες *bibas* [25] et plus simplement : *Vivatis, vibatis, bibite, bibatis* [26]. Parfois on se borne à crier un seul nom : *Cristu Zesus, Zesus Criustus, Maria* [27], et ce dernier nom est aussi associé à celui des princes des apôtres : *Maria, Paulus, Petrus* [28]. Les noms de ces derniers sont parmi ceux qui reviennent le plus fréquemment [29], les saints romains reparaissent aussi plusieurs fois, mais l'identification de plusieurs d'entre eux entraînerait dans un long commentaire.

XVI. Le rituel de l'agape. — Ces acclamations ne sont pas tout ce qui nous reste de certain dans l'antique rituel de l'agape; cependant on peut être surpris qu'une institution dont nous avons constaté l'existence en un grand nombre de lieux et pendant plusieurs siècles n'ait laissé que peu de traces dans la liturgie. Si on se reporte au texte disciplinaire le plus ancien que nous ayons invoqué, les *Canons d'Hippolyte*, nous ne pouvons nous dissimuler que le rituel de l'agape offrait une analogie frappante avec une partie du sacrifice eucharistique puisqu'il comportait une *fractio panis* que nous ne pouvons que mentionner par son nom très suggestif sans préjuger de son contenu. Observons toutefois que cette *fractio panis* est à tel point essentielle à la célébration de l'agape qu'en l'absence de l'évêque et du prêtre, le diacre ou le laïque qui préside ne devra pas l'omettre, pur simulacre cependant puisque dans le cas où c'est le laïque qui fait la *fractio*, il ne pourra pas la bénir, mais simulacre indispensable. Si nous ne nous abusons, cette remarque invite à resserrer beaucoup les liens de ressemblance, peut-être même de parallélisme plus ou moins exact entre le rituel de l'agape et le rituel de l'eucharistie qui se seraient développées l'une et l'autre autour d'un même point central identique et immuable.

Tommasi a publié un *Libellus orationum et precum*, appelé plus ordinairement *Orationale* par les anciens auteurs, dont la troisième partie concerne les offices quotidiens. L'éditeur y a ajouté des formules concernant différentes nécessités et tirées de divers manuscrits dont il ne donne malheureusement pas un signalement précis. Les pièces qui nous intéresssent, concernant l'agape, sont certainement d'origine romaine :

ORATIO AD AGAPEN PAUPERUM. — Da Domine famulo tuo Ill. *sperata suffragia obtinere, ut qui tuos pauperes vel tuas Ecclesias memoravit, sanctorum omnium simul et beati martyris tui Laurentii mereatur consortia, cujus nunc est exempla secutus. Per.*

ITEM PRO HIS QUI AGAPEN FACIUNT. PRÆFATIO. — Oremus dilectissimi nobis omnipotentem Deum pro filio nostro Ill. *qui recollens divina mandata de justis laboribus suis victum indigentibus subministrat, quatenus hæc devotio ipsius sicut nobis est necessaria, ita sit Deo semper accepta. Per Dominum Jesum Christum filium suum qui cum eo vivit et regnat Deus*, etc.

ITEM ALIA. — Sanctum ac venerabilem retributorem bonorum operum, Dominum deprecemur pro filio nostro Ill. *qui de suis justis laboribus victum indigen-*

[1] S. Augustin, *Confessiones*, I, IX, c. III, *P. L.*, t. XXXII, col. 765. — [2] *Passio S. Perpetuæ*, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2, p. 64, lign. 8, 16; p. 75, lign. 5, 16; p. 82, ligne 8; p. 86, lign. 1, 5. — [3] A. Lupi, *Dissert. et animadv. ad nuper inventum Severæ epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 137. — [4] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri*, in-fol., Roma, 1720, p, 418. — [5] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Mediolani, 1748, t. I, col. 749. — [6] *Ibid.*, t. I, col. 760. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3589, cf. n. 3738. — [8] *Ibid.*, n. 3586. Cf. Eck, *Le cimetière gallo-romain de Vermand*, dans le *Bull. arch. du Com. de trav. hist.*, 1887, p. 187, 195. — [9] C. Cabrol et L. Leclercq, *op. cit.*, n. 3906, cf. n. 3710. — [10] *Ibid.*, n. 3590. — [11] *Ibid.*, n. 3592. — [12] *Ibid.*, n. 3561. — [13] *Ibid.*, n. 3562. — [14] *Ibid.*, n. 3532. — [15] *Ibid.*, n. 3533. — [16] *Ibid.*, n. 3614. — [17] *Ibid.*, n. 3554. — [18] *Ibid.* ,n. 3555, cf. 3728, 3729, 3744. — [19] *Ibid.*, n. 3569. cf. n. 3709. — [20] *Ibid.*, n. 3639. — [21] *Ibid.*, n. 3692. — [22] *Ibid.*, n, 3687. — [23] *Ibid.*, n. 3530, 3538, 3539, 3544, 3565. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, pl. VIII et p. 135. — [24] D. Cabrol, et D. Leclercq, *op. cit* n. 3529. — [25] *Ibid.*, n. 3545. — [26] *Ibid.*, n. 3540-3542, 3546. — [27] *Ibid.*, n. 3563, 3564, 3570. — [28] *Ibid.*, n. 3567,3568. — [29] *Ibid.*, n. 3574, 3576, 3580, 3583, 3587-3589, etc., etc.

tibus administrat ut Dominus cælestis sua misericordia terrenam eleemosynam compenset et spiritales divitias largiatur, tribuat ei magna pro parvis, pro terrenis cælestia, pro temporalibus sempiterna. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium suum qui cum eo vivit et regnat Deus, etc.

ORATIO. — Deus qui post baptismi sacramentum secundam ablutionem peccatorum eleemosynis indidisti, respice propitius super famulum tuum Ill. *pro cujus operibus tibi gratiæ referuntur, fac eum præmio beatum quem fecisti pietate devotum. Per.*

Deus qui homini ad tuam imaginem facto etiam spiritalem alimoniam præparasti, concede filio nostro famulo tuo Ill. *qui in pauperes tuos tua seminat dona ut verius metat suorum operum fructus et largitatis hodiernæ compensatio istius perpetua conferatur recipiatque pro parvis magna pro terrenis cælestia pro temporalibus sempiterna. Per.*

SECRETA. — Deus, qui tuorum corda fidelium per eleemosynam dixisti posse mundari: præsta, quæsumus, ut hujus consortiis Sacramenti ut ad conscientiæ suæ fructum non gravare studeant miseros, sed juvare. Per.

INFRA ACTIONEM. — Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui Ill., *quam tibi offert ob justis eleemosynis suis, quod in pauperes tuos operatur, placatus suscipias deprecamur. Pro quo majestati tuæ supplices fundimus preces; ut adjicias ei tempora vitæ : ut per multa curricula annorum lætus tibi in pauperes tuos hæc operetur; atque annua tibi vota persolvat. Per Christum. Quam oblationem.*

POST COMMUN. — Omnipotens sempiterne Deus, respice propitius super hunc famulum tuum Ill., *qui in pauperes tuos operatur : virtute custodi, potestate tuearis : ut per multa curricula annorum lætus tibi in pauperes tuos hæc operetur. Per Dominum nostrum*[1].

XVII. La représentation du banquet des élus et de l'agape. — Nous mentionnons sans nous y arrêter une opinion qui a prétendu attribuer le titre d'agape aux repas que les anciens donnaient à l'occasion du mariage; rien n'autorise dans les textes cette dénomination. De ce qu'un dîner ait été préparé aux convives on ne saurait en conclure qu'il ait le moindre rapport avec la pensée inspiratrice des repas auxquels seuls convient le nom d'agape, alors même qu'ils eurent dégénéré de leur rituel primitif. Les représentations de repas et de banquets n'ont été l'objet que d'une vogue un peu capricieuse parmi les artistes qui décorèrent les catacombes. Outre la scène de la *fractio panis* de la *Capella greca* que nous avons décrite on ne trouve guère ces sujets en dehors des quatre cimetières de Domitille, de Callixte, de Sainte-Agnès et des Saints-Marcellin-et-Pierre. Au cimetière de Domitille il ne s'agit que d'un repas (comm. du IIe siècle); au cimetière de Callixte les quatre banquets (fin du IIe-comm. du IIIe siècle) paraissent contemporains du pape Callixte lui-même. A Sainte-Agnès, le banquet des cinq femmes est de la seconde moitié du IIIe siècle; celui des sept convives immédiatement postérieur à la paix de l'Église. Dans la catacombe des Saints-Marcellin-et-Pierre on a trouvé un repas et neuf banquets. Ces dix ouvrages ont été exécutés entre la seconde moitié du IIIe siècle et le commencement du IVe, sauf un seul qui pourrait être reporté dans la première moitié du IVe siècle. Ces sujets doivent être classés sous plusieurs types différents. D'abord les banquets comptant sept personnages, tous du sexe masculin, et des corbeilles contenant des pains. C'est ici une représentation de la cène du Seigneur, car on sait que les artistes embarrassés de peindre les douze apôtres dans un champ restreint se contentaient



184. — Scène de banquet.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana,* 1882, pl. v.

[1] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, in-4°, Romæ, 1747, t. II, p. 552. La première formule est annotée d'un G que l'éditeur nous dit représenter *S. Gregorii sacramentum præcipue ex mss. codicibus.* Toutes les formules suivantes sont annotées R, ce qui renvoie à *Romanæ Ecclesiæ librum sacramentorum ex antiquiore instituto quem Gelasianum dicebant.* Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1571, t. II, p. 384, donne notre première formule sous le titre *Oratio ad agapen pauperum* sans autre changement que *N* à la place de *Ill.* Cf. Abréviations, col. 164. Le sacramentaire gélasien contient dans sa IIIe partie, § XLVIII : *Orationes pro his qui agape faciunt*, les oraisons transcrites ici, sauf la première; par contre il donne une secrète et une oraison *infra actionem* que Tommasi a supprimées. Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, col. 718-719. Le sacramentaire dit grégorien contient notre première formule. Muratori, *loc. cit.*, t. II, col. 265.

de six d'entre eux. Voir Agneau. Un autre type moins uniforme offre des convives, hommes, femmes, enfants, groupés autour d'une table frugalement servie. Tous les anciens explorateurs des catacombes avaient vu dans ces banquets une agape jusqu'à ce que l'on ait proposé d'en faire un symbole du festin céleste [1]. Une particularité semblait devoir mettre sur la voie de l'identification. Au-dessus de la tête de deux femmes qui servent les convives on lit les devises suivantes :

Irene da calda — *Agape misce mi*
Irene porge calda — *Agape misce nobis*
Irene misce — *Agape da calda*
Irene misce — *Agape porge calda*

Ces peintures décorent des *arcosolia* ou des cubicules du cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre [2]. Polidori conjecture que Irène et Agape ne sont pas les noms symboliques donnés pour la circonstance à des convives et destinés à rappeler ainsi la haute inspiration du festin, mais que les deux femmes auxquelles ils s'appliquent représentent deux caractères essentiels du bonheur des élus dans le ciel, la *paix* et l'*amour* [3]. On pourrait objecter que s'il en est ainsi les attributions de l'une et de l'autre doivent être invariables, puisque dans le ciel toutes choses demeurent et ne varient plus; nous ajouterons que sur une des fresques [4] une des devises paraît s'appliquer non à l'amour, mais à une femme du nom d'Agape, car l'inscription porte des G retournés, ce qui dans certains cas sert à désigner un personnage féminin. Sans prêter à cette remarque plus de portée qu'il ne convient, nous ne pouvions l'omettre; mais nous allons chercher dans un monument à peu près contemporain quelques lumières plus vives sur notre série de banquets, nous voulons parler du tombeau de Vincentius et de Vibia, adorateurs de Sabazius, retrouvé dans le cimetière de Prétextat [5]. Un des *arcosolia* nous offre la représentation de deux banquets distincts et d'une intention bien différente sur laquelle les inscriptions ne laissent pas de doute possible. L'un des banquets représente un repas funèbre célébré par les survivants, qualifiés *septem pii sacerdotes*. La salle est embellie de ces guirlandes de fleurs que nous avons vues sur les lécythes athéniens, les convives étendus sur un σίγμα; un repas composé d'une volaille, d'un lièvre, d'un pâté, d'un poisson leur est servi (fig. 185).

Faisant pendant à cette scène, Pluton enlève une jeune femme nommée Vibia et l'emporte aux enfers : *Abreptio Vibies et discensio*. Entre les deux sujets se développe la scène du jugement de Vibia, enfin un dernier tableau occupant le mur du fond complète le sujet. Nous passons du tribunal dans le paradis, l'âme de Vibia est introduite dans le séjour des bienheureux par son bon ange, *angelus bonus*, un bel adolescent portant une couronne d'or et tenant une couronne de fleurs à la main. Aucun doute ici encore, car l'inscription nous avertit : *Inductio Vibies, angelus bònus*. Ce paradis consiste en une campagne couverte de fleurs et ombragée d'arbres, qui rappelle la description faite dans les Actes de sainte Per-



185. — Banquet funèbre de Vincentius.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 494.

pétue [6]. Vibia y est reçue et admise au banquet des élus qui sont, eux aussi, sortis du jugement avec bonheur : *Bonorum judicio judicati;* ils étaient cinq convives et ont fait place à Vibia qui occupe la place d'honneur, et porte la couronne de roses que son bon ange a dû lui remettre (fig. 186).

« L'analogia del predetto dipinto dei cultori dei misteri Sabazzi con i simili dei Cristiani è manifesta, » dit à ce sujet De Rossi [7]. Il n'est pas possible en effet de ne pas se souvenir que Sabazius est le titre de Bacchus-Soleil et que les adorateurs de Mithra-Soleil imitaient servilement plusieurs rites du christianisme au dire de Tertullien : *A diabolo scilicet cujus sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis æmulatur* [8].

Nous avons donc bien maintenant le sens du banquet funèbre. Celui que célèbrent les survivants répond à celui que les élus célèbrent dans le paradis; remarquons que si celui des élus est plus sobre on y retrouve en partie les mêmes mets, et en particulier le poisson. L'agape a donc été un véritable symbole du festin céleste des élus. Il existe entre eux une exacte relation dont nous avons un témoignage si clair qu'il suffit à lui seul à donner le sens de l'agape chrétienne et ce sens est tout proche, ainsi que nous l'avons montré au début de cette dissertation, d'une pensée de commémoration funèbre et de résurrection dans la gloire; nous avons ici un souvenir accordé au défunt en même temps qu'un symbole de l'état nouveau de l'élu. Les Actes des saints Jacques et Marien martyrisés en 259 [9] rapportent les paroles de saint Jacques : *Ad martyrum beatorum pergo convivium. Nam ista nocte Agapium nostrum* [10] *videbam...*

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 247; L. Lefort, *Les scènes de banquets peintes dans les catacombes romaines et notamment dans celle des SS. Marcellin et Pierre*, dans *Études sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 143 sq. — [2] L. Lefort, *Étude sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 64 sq., n. 77-82. — [3] L. Polidori, *Dei conviti effigiati a simbolo nei monumenti cristani*, dans *L'amico cattolico*, 1844, Milano, t. VII, p 390; t. VIII, p. 174, 262. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, pl. V. — [5] G. Bottari, *Sculture e pitture sagre*, in-fol., Roma, 1737, t. III, p. 110, 218; Raoul-Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mém. de l'Acad des inscr.*, 1836, t. XIII, p. 147, 158; R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 1 sq.; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 494, p. 171. Le même, *Tre sepolcri con pitture ed iscrizioni appartenenti alle superstizioni pagane del Bacco Sabazio e del Persidico Mitra*, in-4°, Napoli, 1852; C. M. Kaufmann, *Das Mahl der Vibia in der synkretistichen Katàkombe an der appischen Strasse*, dans *Forschungen*, in-4°, Mainz, 1900, t. I, p. 107. — [6] *Passio S. Perpetuæ*, n. XI, dans *Texts and studies*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 78 : *factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi viridarium, arbores habens rosæ et omne genus flores. Altitudo arborum erat in modum cypressi, quorum folia canebant sine cessatione.* Comparez à cette description la fresque des *Cinque santi* dans le paradis, dans De Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. I-II. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 123. — [8] Tertullien, *De præscript.*, c. XL, *P. L.*, t. II, col. 29. — [9] Sur ces Actes dont nous avons parlé avec détail, voir Actes des Martyrs, col. 414, et Pio Franchi de' Cavalieri, *La Passio SS. Mariani et Jacobi*, dans *Studi e testi*, Roma, 1900. — [10] C'est le nom d'un martyr mis à mort peu de temps auparavant.

sollemne quoddam et lætitiæ plenum celebrare convivium. Quo cum ego et Marianus quasi ad AGAPEN, *spiritu dilectionis et caritatis raperemur, adcucurrit nobis obvius puer, quem constabat esse alterum ex geminis ante triduum cum matre passis, corona rosea collo circumdatus* [1] *et in manu dextra palmam viridissimam præferens : Et quid properatis? inquit : gaudete et exultate, cras nobiscum et ipsi cœnabitis* [2].

Le festin des élus apparaît dès les origines de l'art chrétien. Au fond du grand ambulacre de la catacombe de Domitille, se voit une fresque qui remonte à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle.

De Rossi y voit avec raison un banquet céleste, avec cette réserve toutefois que son interprétation pourra être partiellement modifiée, mais non substantiellement contredite [3]. Il ajoute que le caractère de la composition, son ordonnance artistique rappelant les banquets funèbres des stèles grecques témoignent du caractère archaïque de la peinture. C'est cette considération qui nous porterait à laisser absolument dans le doute s'il s'agit ici du banquet funèbre des survivants ou du repas céleste des élus reçus dans le ciel. Aucun caractère ne permet de rien affirmer avec certitude. L'époque très reculée de la peinture nous fait hésiter un peu à y voir la grave question de la résurrection des corps, objet de tant de résistances de la part des premiers chrétiens (voir AD SANCTOS, col. 489), affirmée avec cette fermeté, à Rome, en un temps où nous voyons que cette conviction était assez peu accueillie pour que saint Ignace d'Antioche crût devoir en parler avec une particulière insistance [4].

Il faut franchir un intervalle de cent cinquante ans au minimum, pour arriver à un autre banquet, celui de Sainte-Agnès. Ici l'allusion au banquet céleste n'est pas douteuse dans cette représentation des vierges sages admises au séjour du Christ [5]; une fresque contemporaine de celle-ci, au cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre, représenterait également un banquet d'élus [6], à moins qu'il faille y voir le prototype des six scènes dont nous allons parler; en effet, à droite et à gauche de la composition se voient deux femmes debout qui bientôt vont quitter l'anonyme et afficher en toutes lettres leurs noms et leurs fonctions.



186. — Banquet céleste de Vibia.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 494.

Sur les six banquets que nous étudions, quatre seulement peuvent être utilisés : les deux autres sont tellement ruinés qu'on doit se borner à les mentionner [7]. Celui que Bosio vit et publia est fort inexactement reproduit; il a introduit sur la table un agneau à la place d'un poisson [8]. Nous donnons ici la reproduction de ces peintures qui mettront toutes les pièces du débat entre les mains du lecteur [9] (fig. 184, 187-190).

Avant de prendre parti et de faire de *Irene* et *Agape* des convives de l'agape ainsi que l'enseignait

[1] Nouveau trait à rapprocher des élus du festin de Vibia dans le paradis. — [2] *Passio SS. Jacobi et Mariani,* n. XI, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 230. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1865, p. 46; C. M. Kaufmann, *Die Darstellungen des himmlischen Gastmahles,* dans *Forschungen,* in-4°, Mainz, 1900, t. I, p. 194 sq. — [4] S. Ignace, *Epist. ad Romanos,* IV, n. 2, dans *Opera patr. apost.,* édit., F. X. Funk, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 216 : Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου... τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲν τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. — [5] Cubicule 3e de Bosio. Bottari, *Sculture e pitture sagre,* in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CXLVIII et CXLIX; Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments,* in-fol., Paris, 1823, t. I, pl. XII, n. 16; L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1852, t. II, pl. XXXIX à XLII inclus; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, pl. 64, n. 2; L. Lefort, *Étude sur les monum. prim. de la peinture en Italie,* p. 47, n. 43; p. 149. — [6] Cubicule 6e de Bosio. Bottari, *loc. cit.,* t. II, pl. CVI; Garrucci, *loc. cit.,* pl. 45, n. 1; L. Lefort, *loc. cit.,* p. 45, n. 41; p. 150. —

[7] Ils ont été découverts un par Bosio, deux en 1851 par De Rossi trois entre 1880 et 1882 par le même archéologue. Cf. L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes romaines,* dans la *Revue archéologique,* septembre-décembre 1880. — [8] De Rossi, *De christianis monumentis* ἰχθὺν *exhibentibus,* dans *Spicilegium Solesmense,* in-4°, Parisiis, 1856, t. III, p. 569 sq. — [9] Nous donnons ici la bibliographie de la fig. 188, afin de permettre le rapprochement avec les représentations inexactes qui en existent : Bosio, *Roma sotterr.,* p. 391; Aringhi, *Roma subterr.,* t. II, p. 119; Bottari, *loc. cit.,* pl. CXXVII; d'Agincourt, *loc. cit.,* pl. VI, n. 5; R. Garrucci, *loc. cit.,* pl. 56, n. 1, 2; De Rossi. *Bull. di arch. crist.,* 1882, pl. III; Martigny, *Dict. des antiq.,* 2e édit., p. 699. Pour la fig. 189, cf. d'Agincourt, *loc. cit.,* pl. IX, n. 15; R. Garrucci, *loc. cit.,* pl. 56, n. 3, 4, 5; De Rossi, *loc. cit.,* pl. IV. Pour la fig. 190, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1882 pl. VI. G. Chr. Gebauer, *De Caldæ et caldi apud veteres potu,* in-4°, Lipsiae, 1721; Raoul-Rochette, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XIII, p. 142, 144; T. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LIII, n. 1, 2.

Bosio, ou bien des figures symboliques de « l'institution même des agapes destinées à entretenir la paix et la charité parmi les fidèles »[1], ou enfin les chrétiennes reposant dans le tombeau, suivant l'opinion de Polidori, il importe d'observer que leurs attributions varient, tantôt c'est Irène qui donne l'eau chaude, tantôt c'est Agape et réciproquement lorsqu'il s'agit de verser à boire[2]. C'est là une indication qu'on ne saurait négliger; en outre on remarquera que nul symbole dans les types des servantes du festin ne requiert de leur appliquer les noms d'Agape et d'Irène, car ni l'une ni l'autre n'offrent rien de particulier, bien plus le personnage désigné par AGAPE paraît plutôt avoir le type masculin, ce qui pour la figure 184 est en contradiction avec l'observation que nous avons faite sur les Ɑ retournés marquant un personnage féminin. On le voit, l'interprétation des deux figures représentant la paix et la charité n'est pas aussi aisée qu'on le croit ni aussi définitive qu'on le dit. Ajoutons une dernière remarque. Les noms d'Agape et d'Irène, dans lesquels on croit voir une rencontre trop fortuite pour n'être pas voulue, se trouvaient parfois réunis dans une même famille et portés par deux sœurs. C'est ce qui se voit dans les Actes de trois sœurs martyres à Thessalonique en l'année 304. L'auteur du prologue y explique symboliquement les noms qu'elles portaient : Agape méritait d'être appelée ainsi par sa charité; Chionie était vraiment comparable par sa pureté à la neige, χιών; Irène portait bien son nom à cause de son esprit pacifique[3]. Muratori a publié le texte suivant :

AGAPE ET RVSTICA ET ERENE
FECERVNT SIBI LOCVM
TRISOMVM[4]

Fabretti donne celui-ci :

IRENE AGAPE COC INCOMPARABILI.V.ANN·
R·M·XXX·MEC·FECIT ANN·XIII·M·XI
QVE DM IN PACE D·X KAL IAN[5]

Enfin une épitaphe trouvée au cimetière de Saint-Hermès nous montre un père rédigeant une épitaphe à ses deux filles mortes en bas âge[6].

AGAPE.QVAE·VIXIT·
ANN ☙ V ☙ M ☙ II·DIEB ☙ XXI ☙
IRENE·QVAE·VIXIT·ANN·III ☙
M·VII·DIEB ☙ V ☙
IVLIVS·VRBANVS ☙ PATER ☙
FECIT ☙ ⟶



187. — Scène de banquet.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1865, p. 42, n. 3.

Pour nous, nous serions plus disposé à ne voir aucun rapport entre les devises et les soi-disant servantes pour qui cette fonction n'est d'ailleurs rien moins que prouvée. Les banquets de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin seraient des allégories de la félicité des élus dans le paradis, allégories dans lesquelles on aurait rappelé le rapport qui existait entre ces banquets célestes et les agapes funéraires par des inscriptions empruntées au rituel de l'agape. Un dernier trait nous invite à reconnaître cette compénétration des deux scènes, l'agape et le banquet des élus, dans nos fresques. On remarquera que les deux personnages placés à l'extrémité du σίγμα sont tantôt deux, tantôt trois : ce sont des jeunes filles ou des jeunes garçons et ils sont assis sur des chaises ou bien ils servent les convives couchés. Or, c'est là ce qui convient aux jeunes Romaines et aux jeunes Romains qui s'asseyaient à l'extrémité des lits de

[1] Raoul-Rochette, *Tableau des catacombes*, in-12, Paris, 1837, p. 142. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 129 : « *Miscere* divenne sinonimo di infondere il vino : le epigrafi di bicchieri di vetro dicono indifferentemente *imple me, misce me;* » A. Weerth, dans *Jahrbücher d. Vereins v. Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1881, t. LXXI, p. 114. — [3] *Acta SS. Agapes, Chioniæ, Irenes*, n. 2, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 421 sq. — [4] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCXXI, n. 3, répétée p. MDCCCCLXX, n. 10; Boldetti, *Osservazioni*, p. 265. — [5] Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et supplementum*, in-fol., Romæ, 1699, p. 553, n. 37; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 55, avec des coupures de ligne différentes et COI au lieu de COC, D au lieu de DM, et IANN au lieu de IAN. — [6] Roller, *Les catacombes de Rome* in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. X, n. 27.

repos[1] où se plaçaient leurs parents[2] à qui ils servaient les plats du festin[3]. La reproduction constante de ce trait de mœurs semble d'une application douteuse s'il s'agit d'un repas céleste, elle s'explique plus aisément si les artistes ont été préoccupés de rappeler tout à la fois le banquet des survivants et celui des élus. La présence du poisson comme mets unique ne paraît pas pouvoir s'appliquer à une agape funéraire; il est tout à fait vraisemblable qu'il n'y a là aucune allusion à l'eucharistie, mais simplement l'indication que les élus jouissent de la béatitude autour de la personne du Christ symbolisé par le poisson Ι·Χ·Θ·Υ·Σ·[4] dont ils se rassasiaient pour l'éternité.

L'agape commencée sur la terre s'achevait donc dans l'éternité, c'est le vœu qu'on lit sur plusieurs tombes[5] :

XIII · CAL · APRIL
DP
ERMOGENIA
IN ACAPE

LICINIVS IVSTINAE
CONIVGI MERENTI
IN ☧ A G P ☧

SAGINA IN AGAPE

IV · STE NOMEN
TVM IN AGAPE



88. — Scène de banquet.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, pl. III.

Conclusions. — Dans le sujet que nous avons étudié un fait apparaît incontestable et identique à ceux que l'antiquité chrétienne offre dans la plupart des directions suivant lesquelles on s'efforce de l'éclairer; ce fait, c'est le caractère sporadique des éléments d'information que nous parvenons à recueillir et ce serait forcer la vérité que prétendre tirer des textes disséminés et peu nombreux une conclusion d'ensemble et une institution ecclésiastique universelle. Sous cette réserve, qu'il faut avoir sans cesse présente à l'esprit, nous pouvons entreprendre de résumer les vicissitudes de la coutume antique connue sous le nom d'agape.

L'humanité la plus reculée a pris soin de la vie posthume des morts. Elle a pensé qu'ils avaient droit à un souvenir, à des soins dont l'expression subit une déformation progressive depuis le jour où les survivants offraient au défunt pour son usage exclusif des vivres que l'on se mit dans la suite à manger en participation avec lui, mais en observant toujours un rituel caractéristique de ces banquets funèbres. Cette coutume universelle contenait une part d'inspiration conforme à la doctrine chrétienne, puisqu'elle enseignait que la mort ne détruit pas l'homme tout entier et pour toujours mais qu'elle commence une vie nouvelle et mystérieuse pour laquelle le souvenir et le secours des survivants ne lui sont pas inutiles. La réunion dernière du Christ avec ceux qui formaient sa famille lui fut l'occasion de leur prescrire de ne pas omettre ce souvenir envers sa mémoire. Mais ici se passèrent des choses d'une nouveauté vraiment divine et qui ne ressemblent à aucun des rites de l'antique banquet funèbre.

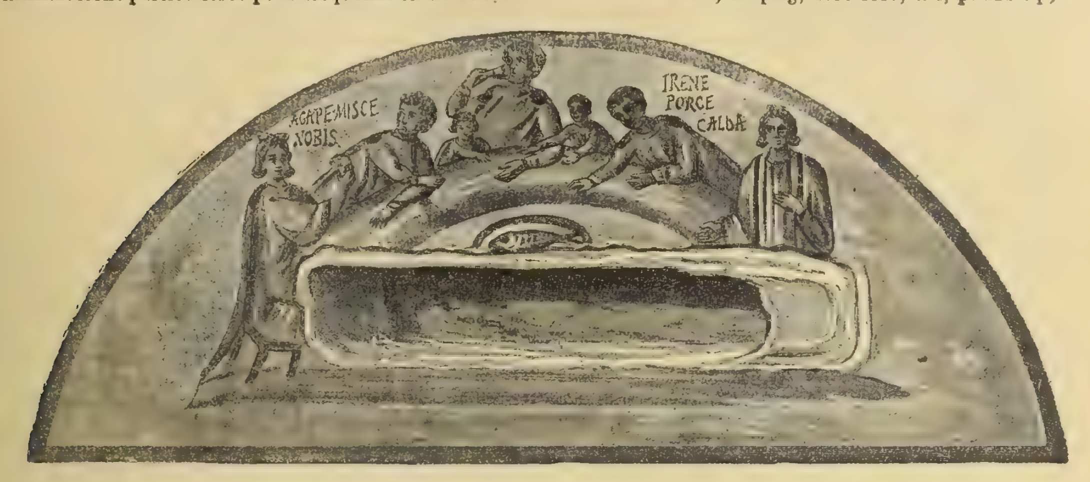
Il ne faut pas songer à trouver entre celui-ci et l'institution eucharistique des analogies que rien ne soutiendrait plus, mais il faut peut-être reconnaître dans le repas eucharistique en même temps qu'un souvenir de la pâque, un mémorial funéraire qualifié comme tel par son fondateur : Toutes les fois que vous mangerez et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur. Faites ceci en mémoire de moi.

Dès l'époque apostolique nous voyons pratiquer à Corinthe, probablement à Jérusalem et ailleurs encore, un usage qui dès l'an 65 environ est déjà pourvu du nom d'agape qu'il conservera désormais. Il consiste en une réunion au cours de laquelle se place un repas; nous retrouvons cette agape substantiellement dans plusieurs Églises, sans que rien dans les textes nous autorise à en faire une institution générale soumise à une discipline invariable. Pendant une période qui comprend les deux premiers siècles, nous ignorons si elle était réunie à l'eucharistie, ou bien si elle en était séparée, à quels jours, à quelles heures on la célébrait; mais nous savons qu'on y devait manger et boire avec sobriété et que les convives étaient couchés sur des lits sans que la décence pût s'en alarmer. A la fin du IIe siècle, à Carthage et probablement aussi

[1] Suétone, *Claudius*, c. XXXII : *Adhibebat omni cenæ et liberos suos cum pueris puellisque nobilibus, qui more veteri ad fulcra lectorum sedentes vescerentur.* — [2] Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 535. — [3] J. Marquardt, *Römisch. Alterth.*, in-8°, Leipzig, 1876, t. V, p. 91. — [4] De Rossi, *De christianis monumentis ἰχθὺν exhibentibus*, in-4°, Parisiis, 1856, p. 569. Le banquet avec le poisson se retrouve sur les sarcophages. E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886 p. 27, n. 39, pl. IX, fig. 1, provenance inconnue; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 90 sq., 122, pl. IX, et la note corrective de la page 137. — [5] Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 224. Cf. Boldetti, *Osservazioni*, p. 371; Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Roma, 1740, p. 134; Passionei, *Iscrizione antiche*, in-fol., Luca, 1763, p. 118, n. 43; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 128; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2939, 3243.

à Rome, l'agape avait lieu avant la tombée du jour; elle était encadrée par un rituel de prières et de chants.

Un élément nouveau s'introduisit comme de plein droit dans l'agape. Le culte rendu aux martyrs les ayant associés à la gloire du Christ, aboutit bientôt à des commémoraisons particulières pour lesquelles on ne conçoit



189. — Scène de banquet.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1885, pl. IV.

pas autre chose que des réunions organisées d'après le type de celles qui servaient à la commémoraison du Sauveur, le premier martyr, ainsi qu'on l'appelait. Ces réunions arrivent à ressembler si exactement aux banquets funèbres, *parentalia* des païens, que c'est tout le motif de leur interdiction. L'agape dominicale devient pendant ce temps de plus en plus indistincte, les textes ne nous



190. — Scène de banquet.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, pl. VI.

entretiennent plus que de l'agape sanctorale qui nous offre ce curieux phénomène d'une institution retournant aux mêmes excès d'où on l'avait pour un temps tirée en l'associant à l'institution la plus sublime qui ait été faite sur la terre dans le cours des temps.

BIBLIOGRAPHIE. — H. Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts,* dans les *Texte und Untersuchungen,* t. VI, n. 4; in-8°, Leipzig, 1891, p. 198-205; — G. Allegranza, *Spiegazione e riflessioni del P. G. Allegranza sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano,* in-4°, Milano, 1757, dissert. VII, p. 113-134; — A. Allen, *Christian institutions,* in-8°, Edinburgh, 1898, p. 522 sq.; — P. Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Roma, 1651, t. II, p. 599-608; — Augusti, *Handbuch der christl. Archäol.,* Leipzig, 1836-1837, t. I, p. 124 sq.; — P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* in-12°, Paris, 1902, p. 277-311, et art. *Agape,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. I, col. 551 sq. — J. P. Bender, *De conviviis Hebraeorum eucharisticis,* in-4°, Bremæ, 1704; — C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria,* in-8°, Oxford, 1886, p. 102 sq.; — J. Bingham, *Origines ecclesiasticæ,* in-8°, Halle 1724-1738, t. VI, p. 504-524; — J. H. Böhmer, *De coitionibus Christianorum ad capiendum cibum,* dans *Dissert. juris ecclesiastici antiqui ad Plinium secundum et Tertullianum genuinas origines præcipuarum juris ecclesiastici demonstrantes,* in-8°, Lipsiæ, 1714, p. 223-296; — J. C. Bohn, *Von den Liebesmahlen der ersten Christen,* in-8°, Erfurt, 1762; — G. Boissier, *Les associations populaires,* dans *La religion romaine,* in-8°, 1874, t. II, p. 267-342; — Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiter*

dei Cristiani, in-fol., Roma, 1720, p. 41-50; — J. Bolduc, *De Ecclesia post legem, liber unus anagogicus,* in-4°, Parisiis, 1630, p. 89; — J. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo,* édit. R. Sala, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1747, t. I, p. 55 sq.; — A. Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 632-635; — Ph. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma,* in-4°, Firenze, 1716, p. 113, 131; — Callewært, dans la *Revue des questions historiques,* 1er avril 1903, p. 664; — J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana,* in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 500; *Del convito cui ministrano Irene ed Agape,* dans *Bull. di arch. crist.,* 1882, p. 121 sq., fasc. 1-2, pl. III-VI; — J. Th. F. Drescher, *De veterum christianorum agapis,* in-8°, Giessæ, 1824; réimprimé dans J. E. Volbeding, *Thesaurus commentationum selectorum,* in-8°, Lipsiæ, 1847, t. II, p. 197-218; — A. Duguet, *Des anciennes agapes,* in-4°, Paris, 1745; — J. A. Fabricius, *Bibliographia antiquaria,* in-4°, Hamburgi, 1716 et 1760, XI, § 25, p. 564, cite un bon nombre d'anciennes dissertations; — Fred. Faut, *Dissertatio de agapis,* in-4°, Upsalæ, 1805, 1806; — P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs, thiases, eranes, orgéons,* in-8°, Paris, 1873; — W. B. Frankland, *The early Eucharist (A. D. 30-180),* in-8°, London, 1902, p. 126; — Freinsheim, dans *Hist. eccles. Christ.,* sec. II, col. 620, 628; sec. III, col. 724; sec. V, col. 978; — J. Fronteau, *De φιλοτησίαις veterum. Epistola in qua ritus antiqui sese in compotationibus salutandi tractantur et ad illustrandam divinæ Eucharistiæ institutionem multa afferuntur,* in-4°, Parisiis, 1660, p. 468-488; — C. Frühauf, *De agapis,* in-4°, Zitt., 1768; — F. X. Funk, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 15 janvier 1903; — J. G. Hänzschel, *De hetæriis veterum christianorum,* in-4°, Lipsiæ, 1729; — C. Hébert, *The Lord's supper uninspired teaching,* in-8°, London, 1879; — J. Hilpert, *De agapis,* in-4°, Helmstadii, 1656; — Hoffmann, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi,* in-8°, Königsberg, 1876, p. 21 sq.; — J. F. Keating, *The agape and the eucharist in the early Church,* in-8°, London, 1901; cf. *Rassegna Gregoriana,* 1903, t. II, p. 147; — A. Kestner, *Die Agape oder der geheime Weltbund d. Christen von Clemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet,* in-8°, Ienæ, 1819; — C. Kortholt, *Commentarius in epistolas Plinii et Trajani de christianis primævis,* in-4°, Kiloni, 1674; — C. Korthold, *De calumniis gentilium in veteres christianos,* c. XVIII, in-4°, Kiloni, 1698, p. 157-172; — C. L'Empereur, *Talmudis babylonici Codex Middoth, sive de mensuris templi, hebr. cum versione et comment.,* in-4°, Lugd. Batav., 1630, p. 81; — W. Liebenam, *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesen,* in-8°, Leipzig, 1890, p. 171 sq.; — T. M. Mamachi, *De' costumi de' primitivi cristiani, libri tre,* in-12, Venezia, 1757, t. III, p. 88-190; *Origines et antiquitates eccles.,* in-4°, Romæ, 1846, t. III, p. 260 sq.; — S. A. Morcelli, *Agapoea Michelia et tesserae paschales,* in-8°, Bononiæ, 1822; — J. G. Mörlin, *De agapis veterum christianorum,* in-4°, Lipsiæ, 1730, réimprimé dans Volbeding, *Thesaurus commentationum,* in-8°, Lipsiæ, 1847, sous le titre : *De origine agaparum veterum christianorum,* t. II, p. 183-194; — L. A. Muratori, *De agapis sublatis,* dans ses *Anecdota græca,* in-4°, Patavii, 1709, p. 241 sq.; — J. J. Oldecop, *De agapis,* in-4°, Helmstadii, 1656; — L. Paleotimus, *Antiquitatum sive originum eccles. summa,* in-4°, Venetiis, 1766, p. 138-140; — H. C. Poltzius, *Dissert. hist.-theol. in qua agapas nascentis Ecclesiæ... elucid.,* in-4°, Rostochii, 1711; — F. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte,* in-8°, Tübingen, 1870, p. 64 sq.; — J. N. Quistorp, *De agapis,* in-4°, Rostochii, 1711; — W. Ramsay, *The Church in the roman Empire before A. D. 170,* in-8°, London, 1893, p. 219 sq.; — Raoul-Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1836, t. XIII, p. 775; — J. P. Resenius, *De agapis, quarum mentionem Judas v. 12 facit. I-II,* in-4°, Hafniæ, 1600; Le même, *Agapae primorum christianorum usque ad ann. J.-C. 30;* in-4°, Hafniæ, 1601; — A. H. Sahmen, *De Agapis,* in-4°, Regiomonte, 1701; — A. Sandelli, *De priscorum Christianorum synaxibus extra ædes sacras,* in-8°, Venetiis, 1770; — T. Schlegel, *De agaparum ætate apostolica,* in-8°, Lipsiæ, 1756, réimprimé dans Voldebing, *Thesaurus commentationum,* in-8°, Lipsiæ, 1847, t. II, p. 170-182; — C. Schmidt, *De variis cœnæ funebris appellationibus,* in-4°, Lipsiæ, 1693; — J. C. Schubert, *De agapis veterum Judæorum,* in-4°, Gorlicziæ, 1761; — C. S. Schurzfleisch, *De veteri agaparum ritu,* in-4°, Lipsiæ, 1690 et 1699; — J. L. Selvaggi, *Antiquit. christ. institutiones,* p. 87-90; — C. Sonntag, *Feriæ cereales christianorum,* in-4°, Altorfii, 1704; — W. F. Skene, *The Lord's supper and the passover ritual.,* in-12°, Edinburgh, 1891; — E. Stapter, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* in-8°, Paris, 1886, p. 323 sq.; — B. Stolberg, *De veterum christianorum agapis,* in-4°, Viteburgi, 1693; — J. W. Stuck, *Antiquitates convivaleæ libri III,* in-fol., 1690, l. I, c. XXXI, p. 119 sq.; — M. Sund, *Agapae veterum,* in-4°, Hafniæ, 1727; — P. J. Tilemann (dit A. Schenk), *De agapis,* in-8°, Marburgi, 1693; — W. C. Troppaneger, *De epulis veterum christianorum sepulcralibus,* in-4°, Vitebergae, 1710; — J. E. Warren, *The liturgy and ritual of the antenicene Church,* in-12°, London, 1897.

H. LECLERCQ.

AGAPETES. Voir SUBINTRODUCTÆ.

AGATHE (SAINTE). Sainte Agathe est inscrite, au 5 février, dans les plus anciens calendriers. Le Martyrologe hiéronymien indique, à cette date, son martyre à Catane : *Nonas Febr. in Sicilia Catenas passio S. Agatæ virginis* [1]. Le Calendrier de Carthage dit seulement : *Nonas Febr. sanctæ martyris Agathæ* [2]. Ces mentions suffisent à établir la célébrité dont Agathe jouissait, en dehors de la Sicile, au VIe siècle.

Peut-on trouver d'elle une mention plus ancienne ? Il en serait ainsi, si l'hymne écrite en son honneur par un poète du nom de Damase devait être attribuée au célèbre pape du IVe siècle. Mais cette attribution est inadmissible, comme l'a montré Tillemont [3]. De Rossi écrit à ce sujet : « Le style de l'hymne est très différent, non seulement du style de Damase dans ses poèmes authentiques, mais encore de celui des autres poètes du siècle de Damase et de Prudence. Il n'est point certain que la fête de sainte Agathe fût solennellement célébrée à Rome au temps de Damase : cela est même peu probable. Donc, ou un second Damase, distinct du pontife, a composé ces vers, et a inséré son nom dans la pièce; ou dans l'hymne à sainte Agathe le nom de Damase fut faussement mis, pour donner à cette pièce plus d'autorité [4]. » De Rossi ajoute que le nom de Damase n'est pas rare au moyen âge : il cite plusieurs personnages célèbres qui le portèrent à cette époque.

La plus ancienne mention que l'on trouve, à Rome, du culte de sainte Agathe nous ramène, comme le Martyrologe hiéronymien et le Calendrier carthaginois, au commencement du VIe siècle. Le *Liber pontificalis* raconte que le pape Symmaque (498-514) construisit à deux milles de la ville, sur la voie Aurelia, une basilique, avec baptistère, en l'honneur de sainte Agathe [5]. A la fin

[1] *Martyrologium hieronymianum,* éd. De Rossi-Duchesne, p. 17. Le martyrol. hiéron. cite encore sainte Agathe le 12 juillet (p. 90), le 25 juillet (p. 96). — [2] *Kalendarium Carthaginense,* dans Ruinart, *Acta sincera martyrum,* 1689, p. 695. — [3] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* 1695, t. III, note 1 sur sainte Agathe. — [4] *Bullettino di archeologia cristiana,* 1884-1885, p. 17. — [5] *Le Liber pontificalis,* éd. Duchesne, t. I, p. 262, 267 note 30

du même siècle, le pape saint Grégoire le Grand (590-604), voulant consacrer au culte catholique une église occupée par les Goths ariens, porta dans celle-ci des reliques de saint Sébastien et de sainte Agathe [1]. Il se peut que les rapports étroits que l'Église romaine entretenait alors avec la Sicile, à cause des vastes domaines qu'elle y possédait [2], aient contribué à populariser dans Rome le culte de la martyre de Catane. Sainte Agathe est du petit nombre de saintes dont le nom se trouve au canon de la messe et dans les litanies : on remarquera qu'une autre martyre de Sicile, Lucie, partage le même honneur.

Une sainte aussi vénérée ne pouvait manquer d'avoir sa Passion. Malheureusement, celle-ci est de trop basse époque pour qu'il soit possible de lui attribuer une valeur historique. On la possède sous trois formes : des Actes latins; des Actes grecs; d'autre Actes grecs, que Bollandus attribue à Métaphraste [3]. Ces diverses rédactions ne diffèrent que par quelques détails, et paraissent se rapporter à un original commun. Mais le tour à la fois romanesque et banal du récit ne permet pas d'attribuer à cet original perdu une date ancienne et une véritable autorité. Il semble possible, cependant, de lui emprunter une indication, qui, par elle-même, est vraisemblable. Les trois Actes placent le martyre d'Agathe sous Dèce; les latins précisent, et indiquent le troisième consulat de cet empereur, c'est-à-dire l'année 251. Un détail aussi exact engage à préférer cette date à celle de Dioclétien que, dans son *De virginibus*, 22, indique saint Adhelme († 709), suivi par le Martyrologe de Bède.

Tillemont, qui à bon droit juge sévèrement les Actes de sainte Agathe, dit cependant qu' « ils ne sont pas de ceux qui méritent d'estre d'abord entièrement méprisés », et leur reconnaît « quelque chose de grave et de beau ». Il est possible, en effet, d'entendre un écho d'une tradition authentique dans une partie de l'interrogatoire d'Agathe. Ses réponses aux questions du gouverneur de Sicile sont très belles. « Quelle est ta condition? lui demande le juge. — Je suis de condition libre et de naissance noble : toute ma parenté en fait foi. — Si tu es libre, pourquoi mènes-tu la vie basse d'une esclave? — Je suis servante du Christ, et par là de condition servile. — Si tu étais vraiment libre, tu ne t'humilierais pas jusqu'à prendre le titre d'esclave. — La souveraine noblesse est d'être l'esclave du Christ. » Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, ces sentiments et ces paroles sont bien des chrétiens de ce temps, qui se plaisaient parfois à prendre par humilité le titre et la manière de vivre d'esclaves [4].

Sainte Agathe fut enterrée à Catane. « Dans un faubourg de cette ville, appelé *Hybla major*, il y avait, dit De Rossi, des cimetières chrétiens, avec des sépultures de martyrs illustres, au premier rang desquelles était la tombe de sainte Agathe. » C'est dans cette nécropole que fut découverte l'épigraphe si curieuse de Nila Florentina, *pagana nata,... fidelis facta,* qui, dit l'inscription, baptisée à l'âge de dix-huit mois et vingt jours, mourut quatre heures après, et fut déposée *pro foribus martyrum* [5].

Beaucoup moins authentique, probablement, est l'épitaphe de la martyre elle-même, telle que la rapportent ses Actes. Ils racontent qu'au moment où la tombe allait être fermée, un jeune homme, que l'on crut être un ange, apporta une pierre sur laquelle étaient gravés les mots suivants : *Mentem sanctam spontaneam, honorem Deo, et patriæ liberationem.* Ces paroles devinrent très célèbres au moyen âge : on les inscrivait fréquemment sur les cloches. Une de celles de l'ancienne basilique de Saint-Pierre de Rome les portait. Odon de Châteauroux, évêque de Tusculum, a consacré tout un sermon (entre 1254 et 1269) à les commenter, mais sans faire allusion à la coutume de les graver sur les cloches [6].

On sait que, d'après les Actes, un des supplices infligés à la martyre fut l'ablation des seins. L'art chrétien s'est hardiment inspiré de ce détail, vrai ou légendaire : une des plus belles figures peintes par Flandrin dans la nef de l'église Saint-Vincent de Paul, à Paris, représente Agathe, noblement drapée, portant dans un plat ses deux seins.

BIBLIOGRAPHIE. — Bollandus, *Comm. prævius,* dans *Acta sanct., feb.* t. I, p. 599 sq. ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* 1695, t. III, p. 109-414, 730-733; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle,* 2e éd., 1894, p. 318-319; Armellini, *Le Chiese di Roma,* 1887, p. 101-105.

P. ALLARD.

AGAUNE. — I. Origines. II. Les documents. III. La fondation de saint Sigismond. IV. La *laus perennis.* V. La châsse mérovingienne du trésor.

I. ORIGINES. — « Agaune, dit un évêque de Lyon, est distant de la ville de Genève d'environ soixante milles; il n'est séparé de la tête du lac Léman, dans lequel se jette le Rhône, que par une distance de quatorze milles. Ce lieu est placé dans une vallée située elle-même au milieu des sommets des Alpes; le chemin qui y conduit est étroit, escarpé et n'offre au voyageur qu'un passage difficile. Car le Rhône, minant à leur base les rochers qui forment la montagne, laisse à peine aux passants un chemin praticable. Mais à peine a-t-on franchi et dépassé les gorges du défilé, que l'on voit s'ouvrir tout à coup parmi les rochers de la montagne une plaine d'une certaine largeur [7]. » Ce lieu est devenu célèbre depuis qu'un récit dont la valeur historique demeure toujours discutable a placé à Agaune l'épisode du massacre d'une légion entière dans les premières années du IVe siècle.

Il ne rentre pas dans les limites de ces recherches d'entreprendre l'étude du fait historique ou légendaire auquel Agaune doit son illustration, néanmoins il est si étroitement lié aux destinées archéologiques et liturgiques du monastère que nous ne pouvions le passer entièrement sous silence [8].

[1] *Liber pontificalis,* p. 312, 313, note 8. — S. Grégoire le Grand, *Dialog.,* III, 30. L'église ainsi purifiée porte aujourd'hui le nom de « Santa Agata dei Goti ». Autres églises à Rome sous le vocable de Sainte-Agathe : *S. Agata de Caballo; S. Agata nel Transtevere; S. Agata ad colles jacentes; S. Agata ad caput Africæ; S. Agata in posterula; S. Agata de burgo.* Deux seules, Sainte-Agathe-des-Goths et Sainte-Agathe du Transtévère, existent encore. Armellini, *Le chiese di Roma,* 1887, p. 101-105. — [2] Cf. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico,* in-8°, Roma, 1899, t. III, p. 358 sq. — [3] *Acta sanct.,* jan. t. I, p. 621. — [4] *Les Esclaves chrétiens,* 3e éd., 1900, p. 243. — [5] *Bullettino di archeologia cristiana,* 1868, p. 75. — [6] *Bullettino di archeologia cristiana,* 1887, p. 86. — [7] S. Eucher, *Passio S. Mauricii et sociorum ejus,* dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 291; cf. *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1899. p. 71, fig. — [8] Sur la « Passion de saint Maurice et ses compagnons », cf. A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi,* in-8°, Berlin, 1896, t. II, p. 1472 sq., en complétant la bibliographie des éditions par Br. Krusch, *Scriptor. rer. meroving.,* t. III : *Passiones vitæque sanctorum ævi merovingici et antiquiorum aliquot,* in-4°, Hannoveræ, 1896, p. 30; L. Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 11 décembre 1897, p. 487-488. Pour les travaux critiques sur le texte, A. Potthast, *loc. cit.,* p. 1472-1474; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, Topo-bibliographie,* in-4°, Paris, 1877, col. 1539 sq., et *Supplément,* in-4°, Paris, 1888, col. 2738. Pour la *Vita sanctorum abbatum Agaunensium,* A. Potthast, *loc. cit.,* t. I, p. 603; Br. Krusch, *loc. cit.,* p. 171; le même, dans *Mélanges Julien Havet,* in-8°, Paris, 1896, p. 39-56; *Analecta bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 85 sq. ; P. Bourbant, *Saint Maurice d'Agaune en Suisse et ses fouilles,* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* 1898, p. 194 sq. ; 1899, p. 71 sq., p. 177 sq. ; Alb. Jahn, *Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der I. Dynastie,* in-8°, Halle, 1874, t. II, p. 286-324 ; W. Arndt, *Kleine Denkmäler aus der Merovingerzeit,* in-8°, Hannover, 1874, p. 12-21 ; *Acta sanct.,* novemb. t. I, in-fol., Bruxellis, 1887, p. 543 sq.

Ce n'est que dans la deuxième moitié du IVe siècle qu'un évêque d'Octodurum, Théodore, paraît s'être intéressé aux souvenirs qui se seraient attachés à Agaune. Théodore, qui souscrivit aux conciles d'Aquilée (381) et de Milan (390) et mourut l'année suivante (391), écrivit à son collègue de Genève, l'évêque Isaac, dont l'épiscopat commence en 389, touchant les faits attribués à la légion thébéenne. Si l'on s'en rapporte au récit de saint Eucher de Lyon, l'évêque Théodore avait élevé une basilique aux martyrs : « Les corps des bienheureux martyrs d'Agaune, dit-il, furent révélés, comme on le rapporte, longtemps après le massacre, à saint Théodore, évêque de ce lieu; et tandis qu'il faisait construire en leur honneur une *basilique,* qui adossée à un immense rocher, n'est accessible que par un seul côté, il apparut un miracle, etc. [1]. » Aucun élément historique méritant quelque considération ne permet de préciser la date de l'érection de cette basilique, pas plus que le régime clérical ou monastique qui lui fut imposé. Le terme de « basilique » nous apprend lui-même peu de chose sur l'importance de l'édifice. Au temps où écrivait l'évêque Eucher, *basilica* avait perdu le sens exclusif de la langue classique et ne désignait plus les monuments de style et de plan presque invariables ainsi qu'il en était avant l'affectation des basiliques judiciaires à la célébration du culte chrétien. Saint Jérôme recommande à Læta de ne pas laisser sa fille visiter toute seule « les basiliques des martyrs, ni les églises » [2]. C'est le même sens qu'on retrouve dans Sulpice-Sévère pour désigner les trois édifices élevés par la mère de Constantin, à Jérusalem [3] et dans un autre passage pour indiquer une église dédiée à des martyrs hors les murs d'une ville [4]. Si on s'en tient aux écrits des contemporains d'Eucher ou de ceux qui l'ont précédé et suivi d'une ou deux générations, on retrouve l'emploi du mot basilique dans le sens bien déterminé que nous venons de lui voir attribuer. Saint Avit de Vienne, ayant à répondre à son suffragant de Grenoble sur la conduite à tenir à l'égard des édifices religieux détenus par les hérétiques, fait une distinction très nette entre « basiliques » et « églises ». « Vous me demandez, dit-il, ce qu'il faut faire des oratoires ou basiliques des hérétiques, *hæreticorum oratoria sive basilicæ.* La question est aussi difficile à résoudre pour leurs oratoires privés ou petites basiliques que pour leurs églises, *de oratoriis vel basiliculis privatis, perinde ut de ecclesiis eorum difficile definitur* [5]. » Une telle distinction s'explique peut-être par la situation excentrique des *basilicæ* et leur destination. Élevées en des lieux sanctifiés par un épisode elles pouvaient se trouver, et c'était le cas à Agaune, en dehors des voies de communication, partant d'un accès difficile; en outre, ne répondant pas, du moins au moment de leur fondation, aux exigences d'une agglomération urbaine ou même rurale, elles n'étaient visitées que d'une façon intermittente, aux jours d'anniversaire, de pèlerinage; il n'en allait pas tout à fait ainsi pour les églises paroissiales établies au centre d'un groupe dont la vie chrétienne était organisée en vue d'une assistance quotidienne à la célébration du culte. Par d'autres passages d'Avit on voit les basiliques disséminées autour de la cité comme autant de fortins avancés : *Plus hæc basilicis, quam propugnaculis, urbs munitur; cingitur undique tutamine sacrarum ædium,... et ad portarum limina... nisi sanctis janitoribus non venitur* [6]. Il dit encore en parlant des Rogations fondées par saint Mamert son prédécesseur : *Ad basilicam, quæ tunc mœnibus vicinior erat civitatis, orationem primæ processionis indicit* [7].

Grégoire de Tours confirme ce qui paraît maintenant bien clair, la distinction entre églises et basiliques, ce dernier nom étant affecté aux édifices élevés en l'honneur des martyrs ou en dehors des agglomérations. Citons quelques exemples : « Litorius construisit la première *église* dans l'intérieur de la ville de Tours, et ce fut aussi lui, qui de la maison d'un sénateur fit la première *basilique* [8]. — Namatius bâtit à (Clermont), à ses frais, la plus ancienne *église* de la ville, et sa femme éleva dans le faubourg la *basilique* de Saint-Etienne [9]. » — Ailleurs l'évêque de Tours énumérant quelques cérémonies liturgiques en usage dans sa ville épiscopale nous apprend qu'elles ont lieu « à Noël, dans l'*église;* lors de la nativité de saint Jean-Baptiste, dans la *basilique* de Saint-Martin ; à Pâques, dans l'*église;* lors du martyre de saint Jean, dans la *basilique* du baptistère » [10]. « Le roi Childebert, dit-il encore, distribua tous ses biens aux *églises* et aux *basiliques* des saints [11]. » Enfin il s'accorde avec ce que saint Avit nous apprend en montrant une armée envoyée contre le Puy en Velay s'arrêtant « auprès des basiliques voisines » [12]. C'est d'après ces données et d'autres encore que Adrien de Valois [13] a conclu « que par le mot *basilica,* en France, dans le VIe et le VIIe siècle, on entendait toujours une église de moines. Les cathédrales étaient appelées *ecclesiæ,* les paroisses aussi » [14]. En réduisant à une application très étendue ce que cette proposition a de trop absolu on sera plus proche de la vérité et on verra ce que peut signifier exactement la phrase de l'évêque Eucher au sujet de la construction de Théodore à Agaune. Il est médiocrement utile de conjecturer sur le régime intérieur du groupe de prêtres chargés par l'évêque d'Octodurum de desservir la basilique d'Agaune; rien ne permet de préférer la présence des moines à celle du clergé séculier, ni l'autorité d'un supérieur religieux à celle de l'évêque du lieu; remarquons toutefois qu'avant l'année 391 il est bien prématuré d'introduire des moines en Valais alors qu'on les connaissait depuis un demi-siècle seulement à Rome et à Trèves, à moins que la solitude du lieu et sa célébrité naissante n'y aient attiré quelques religieux. Entre ces dernières années du IVe siècle et le milieu du Ve, la basilique de Saint-Maurice d'Agaune avait conquis une réelle notoriété. Eucher de Lyon, dans sa lettre à Salvius (435), nous apprend que plusieurs, « de lieux et de provinces divers, offrent en l'honneur et pour le service des saints des présents d'or ou d'argent ou d'autres libéralités » [15] et cet évêque Salvius avait, au témoignage du même document, pris à cœur le développement du culte des martyrs [16]. Peut-être existait-il dès lors des pèlerinages à la basilique des martyrs, il est difficile de croire que la description des

[1] *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 341, n. 202 : *At vero beatissimorum martyrum corpora post multos passionis annos S. Theodoro hujus loci episcopo revelata traduntur. In quorum honore cum extrueretur basilica, quæ vastæ tunc adjecta rupi, uno tantum latere adclivis jacebat, sed nunc, jubente præclaro meritis Ambrosio hujus loci abbate denuo ædificata biclivis esse dignoscitur.* Cf. E. F. Gelpke, *Kirchengeschichte der Schweiz,* in-8°, Bern, 1856-1861, t. I, p. 92-93. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, LVII, *ad Lætam : Basilicas martyrum et ecclesias sine matre non adeat, P. L.*, t. XXII, col. 875. — [3] Sulpice Sévère, *Hist. sacr.*, l. II : *(Helena) basilicam in loco dominicæ* [illegible] *nis, et resurrectionis, et ascensionis, constituit, P. L.*, t. XX, col. 148. — [4] Sulpice-Sévère, *Hist. sacr.*, l. II : *In basilica martyrum extra oppidum sita (Constantius) diversatus est, P. L.*, t. XX, col. 150. — [5] S. Avit, *Epist.*, VI, édit. Chevalier, *Œuvres complètes de S. Avit,* in-8°, Lyon, 1890, p. 133. — [6] S. Avit, *Fragm. V, P. L.*, t. LIX, col. 296. Sur les saints, protecteurs des cités, cf. E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, p. 346. — [7] S. Avit, *Homilia,* V, édit. Chevalier, p. 296. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. franç.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 563. — [9] *Ibid.*, l. II, c. XVI, XVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 214, 215. — [10] *Ibid.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. XXXI, col. 566. — [11] *Ibid.*, l. III, c. X, *P. L.*, t. LXXI, col. 250. — [12] *Ibid.*, l. X, c. XXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 557. — [13] Had. de Valois, *De basilicis quas primi Francorum reges condiderunt*, in-8°, 2 parties : I. *Disceptatio de basilicis*, in-8°, Parisiis, 1658; II. *Defensio disceptationis de basilicis*, in-8°, Parisiis, 1660. — [14] Mabillon, *Ouvrages posthumes*, in-4°, Paris, 1724, t. III, p. 355. — [15] S. Eucher, *Passio S. Mauricii et socior. ejus*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 189. — [16] *Ibid.*

lieux donnée par Eucher, et que nous avons reproduite, ne soit pas faite *de visu;* la vie du prêtre saint Mathurin nous apprend qu'au v[e] siècle, l'évêque de Sens, Polycarpe, faisant son pèlerinage *ad limina,* s'arrêta à Saint-Maurice où il mourut [1]. Un abbé de Condat, dont on place la mort vers 460, saint Romain, se rendait en pèlerinage à Agaune, mais un miracle qu'il fit en passant à Genève lui attira tant de marques de vénération qu'il rentra en toute hâte dans sa maison de Condat [2]. Un fait qui, parmi les hommes de ce temps-là avait un retentissement considérable, la découverte du corps d'un nouveau Thébéen nommé Innocent, fut l'occasion d'une invention solennelle et d'une translation faite dans l'église d'Agaune par Domitianus, évêque de Genève, Gratus, évêque d'Aoste, et Protasius, que le chroniqueur anonyme de la fin du VIII[e] siècle qualifie *episcopus hujus loci,* ce qu'on ne saurait restreindre au sens de l'établissement d'Agaune quel qu'il fût, mais qu'il est meilleur d'entendre du diocèse dans lequel était situé cet établissement [3].

II. Les documents. — Cette première période de l'abbaye est donc profondément obscure. L'homélie prononcée par saint Avit lors de l'inauguration de la *laus perennis* à Agaune, semblerait autoriser par son titre même la conjecture qui place à Saint-Maurice une première fondation monastique remplacée et éclipsée par celle du roi Sigismond; nous dirons plus loin les raisons qui nous engagent à entendre le titre en question : *in innovatione monasterii,* d'une « innovation » liturgique, non d'une restauration monastique. Il n'y aurait cependant pas lieu d'en douter si on prêtait une valeur historique à deux documents anciens, la *Vita Severini Acaunensis* et l'*Historia abbatum Acaunensium,* dont les auteurs se présentent à nous en qualité de contemporains des temps dont nous recherchons ici les vestiges. La *Vita Severini* [4] a été décrite au début du IX[e] siècle par les soins de l'archevêque de Sens, Magnus, dans le diocèse duquel se trouve la paroisse de *Castrum Nantonis* (Château-Landon) [5] dont saint Séverin est le patron. Cette particularité s'explique par l'épisode final que l'on introduisit dans la vie du personnage. Son mérite était si répandu que le roi Clovis étant tombé malade en la vingt-cinquième année de son règne (507), manda Séverin d'Agaune, que le médecin du roi, Tranquillinus, recommandait comme un excellent thaumaturge. Séverin reçoit la députation du roi des Francs et se met en route, il guérit en chemin l'évêque de Nevers, Eulalius, sourd-muet, guérit un lépreux en arrivant à Paris, guérit le roi, guérit à la cour et à la ville, et reprend le chemin d'Agaune; mais il s'arrête, malade, à Château-Landon où il meurt. Le biographe de Séverin, qui se donne le nom de Faustus, nous apprend en outre que le saint avait été jadis élu abbé par les religieux d'Agaune : *Severinus... crescentibus annis ad hoc usque perductus est, ut in sacrosancto Agaunensium monasterio, ubi sanctus Mauritius, præclarus Christi martyr, corpore quiescit, abbas... eligeretur* [6]. Il y aurait donc eu un monastère et un abbé à Agaune en 507 si le biographe a lu, suivant son dire, un écrit composé par Faustus, disciple de Séverin et son compagnon pendant trente ans. Il est impossible de l'en croire. La *Vita Severini* est un tissu d'inexactitudes, de contradictions et de falsifications ainsi que l'a démontré M. Bruno Krusch [7]. Il n'y a rien à en retenir [8]. La *Vita sanctorum abbatum Acaunensium* est, elle aussi, sujette à caution. Elle a pour auteur un moine d'Agaune qui se présente comme contemporain de l'abbé Achivus [9]. C'est une pièce un peu disparate dans laquelle on trouve, outre les vies des premiers abbés, la vie de Tranquillus, successeur d'Achivus, les épitaphes des trois premiers abbés et un écrit en *quasi versus* sur un certain saint Probus qui avait été en relations avec ces abbés. Un nommé Pragmatius, prêtre, était l'auteur de cette composition soi-disant poétique; se trouvant malheureusement en veine il a entrepris de remanier les épitaphes de ces anciens abbés. Celle de Tranquillus nous est arrivée à travers une transcription prosaïque qui laisse néanmoins l'ancien poème reconnaissable, celle d'Hymnemodus est en prose avec additions poétiques, celle d'Ambrosius en vers élégiaques. Mais ces épitaphes ne vont pas sans soulever quelques difficultés, il existe entre elles une contradiction qu'on ne peut pas faire peser sur le *titulus* d'Ambrosius dont la versification est irréprochable; dès lors son prédécesseur Hymnemodus, qui mourut le 3 janvier de l'année 516, aurait eu son épitaphe interpolée puisqu'elle nous apprend que son art dans le chant des psaumes et son titre d'abbé ont dû faire de lui le premier abbé après la construction du monastère par Sigismond, tandis que l'épitaphe d'Ambrosius le qualifie de premier abbé à l'époque de l'introduction de la psalmodie perpétuelle [10]. On a tenté d'accorder ces deux textes de la manière suivante : « Hymnemodus étant mort trois mois après la dédicace de l'abbaye, et la prélature d'Ambroise ayant été une époque de grande prospérité pour l'abbaye, le souvenir du premier abbé pouvait — surtout pour le poète qui écrivait l'épitaphe — disparaître devant celui de son illustre successeur [11]. » Peut-être pourrait-on ajouter que l'abbatiat d'Hymnemodus et celui d'Ambrosius ne se succédèrent pas immédiatement; rien ne le prouve. Le premier abbé mourut en 516, le deuxième entra en charge lors de l'introduction de la *laus perennis* qu'un texte de Grégoire de Tours [12] ne permet pas de faire inaugurer avant l'année 522, après l'assassinat de Sigeric, dont elle était l'expiation. Si donc on admet avec Marius d'Avenches [13] la construction d'Agaune par Sigismond en l'année 515, rien ne semble s'opposer à ce que l'abbé Hymnemodus soit mort le 3 janvier 516 [14] et que, lors

[1] *Acta sanct.,* febr. t. II, p. 545. — [2] *Acta sanct.,* febr. t. III, p. 744 sq. — [3] *Acta sanct.,* sept. t. VI, p. 348. — [4] *Acta sanct.,* febr. t. II, p. 547-550. — [5] Aujourd'hui dans le département de Seine-et-Marne. — [6] *De vita vel actibus S. Severini, auctore Fausto,* dans *Acta sanct.,* febr. t. II, p. 547. — [7] Br. Krusch, *La falsification des vies de saints burgondes,* dans les *Mélanges Julien Havet,* in-8°, Paris, 1895, p. 39 sq. — [8] *Analecta bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 85 : « La démonstration de M. Krusch me paraît convaincante. » — [9] *Vita sanctorum abbatum Acaunensium,* édit. Arndt, dans *Kleine Denkmäler aus der Merovingerzeit,* in-8°, Hannover, 1874, p. 12-21; *Acta sanct.,* novemb. t. I, p. 552-556 : *Corp. script. eccles. latin.,* in-8°, Vindobonæ, 1894, t. XXXI; Meyer v. Konau, *Zür Geschichte von S. Maurice. Historia abbatum Acaunensium,* dans *Anzeiger für schweizrische Geschichte,* in-8°, Zurich, 1871, t. II, p. 37; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen,* in-8°, Berlin, 1893, t. I, p. 103. — [10] Br. Krusch, *op. cit.,* p. 48 sq. — [11] *Analecta bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 86. — [12] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum,* l. I, c. LXXV, *P. L.,* t. LXXI, col. 770; cf. *Hist. franç.,* l. III, c. V, *P. L.,* t. LXXI, col. 245. Quant au texte de *Hist. franç. epitom., P. L.,* t. LXXI, col. 589, il est du continuateur connu sous le nom de Frédégaire. Cf. *Acta sanct.,* novembr. t. I, p. 547, n. 76. Toute la chronologie du P. de Smedt est commandée par la confiance absolue qu'il a en la contemporanéité de la *Vita abbatum* dont l'étude de Br. Krusch, *loc. cit.,* recule la composition de plusieurs siècles. — [13] Marii, *Chronicon,* dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules,* in-fol., Paris, 1738, t. II, p. 14. — [14] On ne saurait, pensons-nous, arguer du talent attribué à Hymnemodus pour la psalmodie; quelque règle qu'on suivît à Agaune dans la période qui s'écoula de 515 à 522, on peut assurer sans crainte d'être démenti qu'on y célébrait la psalmodie; le rapprochement accidentel de l'introduction d'une psalmodie particulièrement solennelle avec le nom du personnage a pu donner lieu à une interprétation injustifiée dans les faits, car Hymnemodus est une adaptation tardive d'un nom véritable de l'abbé en question : « Le nom d'Hymnemodus est une déformation d'Imemundus ou Ememundus (Binding, *Geschichte des Burgundisch-Rom. Königreichs,* in-8°, Leipzig, 1868, t. I, p. 386). Guidé par la consonance du mot allemand avec le grec *hymnus* on a rattaché ce nom au chant des psaumes et c'est ainsi que l'Imemundus, qui se trouve enterré à Acaunum en 516, est devenu le premier abbé Hymnemodus. » Br. Krusch, *op. cit.,* p. 49.

de la grande innovation tentée à Agaune, en 522 au moins, un abbé du nom d'Ambrosius ait gouverné le monastère. Il faut enfin observer que le texte « un peu nébuleux » de son épitaphe laisse à résoudre la question de savoir si son entrée en charge coïncida avec l'inauguration de la *laus perennis* ou bien si elle remontait à une date antérieure :

AMBROSIVS GESTIS CVI CAELI REGNA PA- [TESCVNT
HVIC QVOQVE PROMERVIT MEMBRA [DONARE SOLO
PROTEGIT HVNC TELLVS SANCTORVM SAN- [GVINE POLLENS
QVEM CAELI MERITIS CLARIOR AXIS [HABET
SIC PATER OMNIPOTENS QVOS MVNDVM [TEMNERE CERNIT
MARTIRIBVS VOLVIT CONSOCIARE SVIS
ET LICET HOC TEMPLVM FVLGENTI LVCE [CORVSCET
HIC QVOQVE SVBLIMAT CORPORE TEM- [PLA SVO
QVEM TEMPLVM SERVASSE FIDEI VITAMQVE [FVTVRAM
PERPETVASSE BONIS GLORIA CELSA [DOCET
NAM MERVIT PRIMAM ABBATIS NOMINE [PALMAM
CVM SANCTIS FRATRVM COEPIT AMICA [FIDES
AVCTORIS NOSTRI LAVDEM SINE FINE CA- [NENDAM
PSALLERE SVCCIDVO PERPETVOQVE [CHORO
HVNC SI MARTYRII VIDISSENT TEMPORA [IVSTVM
POST PRIMVM VICTOR ISTE SECVNDVS [ERAT[1]

Voici l'inscription d'Enemodus :

Relictor sæculi, presbyter sanctus, Hymnemodus abba, sanctorum exempla secutus laudabili vita ad laudem omnes invitans Dei auxilio exemploque suo vota canentium iuvans, LX. post vitæ annum corpore requiescit Agauno, meritoque sanctis in cælesti regno coniunctus est. Obiit tertio Nonas Januarias, consule Petro.

D'après l'opinion que le P. de Smedt s'était formée, l'auteur de la *Vita sanctorum abbatum Agaunensium* étant contemporain de l'abbé Achivus, il fallait abandonner l'assertion de Grégoire de Tours et relever la date de la *laus perennis* avant 522; cette conséquence ne nous paraît pas fondée depuis que nous avons dit l'imposture par laquelle le chroniqueur du VIII[e] siècle tente de se faire passer pour l'ami qui a dû refouler ses larmes afin de trouver la force d'écrire la vie d'Achivus[2]. L'épitaphe que l'on vient de lire est trop correcte pour être de la composition de Pragmatius, mais elle seule pourrait fournir une indication chronologique contredisant Grégoire de Tours d'une manière valable, elle ne le fait pas.

Si nous résumons ce que nous savons d'incontestable sur la première période d'Agaune, on reconnaîtra que la conjecture y tient souvent la place de la certitude. Le personnage de l'abbé Séverin, en tout ce qui touche à ses relations avec Agaune, n'offre aucune valeur historique. Au moment des premières libéralités du roi Sigismond, nous pouvons entrevoir un personnage nommé Enemodus, mort le 3 janvier 516, à qui la *Vita sanctorum abbatum Acaunensium* s'est donné mission de composer une vie bien complète dont le détail importe peu si on considère les erreurs grossières que contient ce récit[3]. A Enemodus, et pendant une période comprise entre 516 et 522, succède quelque autre abbé dont le gouvernement n'offrant rien de considérable[4] a pu laisser perdre le nom; ou bien c'est Ambrosius qui, lui aussi, passe les six premières années de son abbatiat dans une sorte de médiocrité, jusqu'au moment où le monastère prend un développement subit et s'illustre par une innovation sans exemple en Occident.

III. La fondation de saint Sigismond. — « Après que Sigismond, fils du roi Gondebaud, eut abjuré les erreurs de l'arianisme pour embrasser la foi catholique, il s'appliqua avec zèle à servir les intérêts de la religion. Ce fut alors que Maxime, évêque de Genève, engagea Sigismond à chasser, de la place que les bienheureux martyrs thébéens avaient rougie des taches de leur illustre sang, un ramassis d'habitants vulgaires, et de ramener en ce lieu, sur lequel un châtiment atroce avait jeté tant d'éclat, une population respectable, afin que les ténèbres y fissent place à une perpétuelle lumière... Un conseil ayant alors été tenu, chacun fut d'avis, par l'inspiration divine, d'expulser d'Agaune toutes les femmes, ainsi que les familles laïques, pour y installer une famille de Dieu, c'est-à-dire une famille de moines qui, imitant jour et nuit les intelligences célestes, se consacreraient à l'exécution des chants divins[5]. » La fondation de cet important monastère n'est pas demeurée inconnue aux contemporains. Marius d'Avenches en fixe l'érection à l'année 515 : *Florentio et Anthemio consulibus monasterium Acauno a rege Sigismundo constructum est*[6]; Grégoire de Tours retarde la fondation jusqu'après la mort du roi Gondebaud qui arriva en 516 : *mortuo Gundebado regnum ejus Sigismundus filius ejus obtinuit, monasteriumque Agaunense sollerti cura cum domibus basilicisque ædificavit*[7]. Après le meurtre de son fils Sigeric, en 522, le roi Sigismond pris de remords *ad sanctos Agaunenses abiens, per multos dies in fletu et jejuniis durans, veniam precabatur; psallentium ibi assiduum instituens Lugduno regressus est*[8]. L'auteur de la vie de Sigismond s'accorde avec Grégoire de Tours pour attribuer l'origine de la fondation d'une psalmodie perpétuelle à Agaune au besoin d'expiation qui tourmentait le roi, *Sigismundus post interemptum per iniquæ consilium conjugis filium, compunctus corde Agaunum dirigit ibique... pœnitentiam egit... et psallentium cotidianum instituit*[9].

Nous possédons encore la relation de l'assemblée tenue à Agaune pour y décréter les innovations et donations du roi Sigismond, c'est une très longue pièce,

[1] E. Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz von 4.-9. Jahrhundert*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft fur vaterlandische Alterthümer*, 1895, t. XXIV, p. 10, n. 5. — [2] *Analecta bollandiana*, 1896, t. XVII, p. 86 : « De tout l'ensemble des faits allégués par M. Krusch, il reste du moins ceci — et sur ce point je partage son opinion — que la *Vita sanctorum abbatum Agaunensium* n'est pas l'ouvrage d'un contemporain. » — [3] Br. Krusch, *La falsification des vies de saints burgondes*, p. 50. La Chronique d'Agaune a été écrite vers 830. Cf. J. Gremaud, *Origines et documents de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, dans le *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, p. 344 sq.; E. Aubert, *Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice* in-4°, Paris, 1872, p. 207. — [4] Tout ce que dit la *Vita sanctorum abbatum Agaunensium*, n. 4, dans *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 553, du choix d'Ambrosius par Enemodus, est une manière de recoudre les vieilles épitaphes de l'abbaye dont l'écrivain avait le texte sous les yeux, avec celui d'Enemodus et celui d'Ambrosius. — [5] *Historia abbatum Agaunensium*, citée dans la *Vita S. Sigismundi*, dans *Acta sanct.*, maii t. I, p. 84. — [6] Marii, *Chronicon*, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. II, p. 14. — [7] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 244. — [8] *Ibid.*, *P. L.*, t. LXXI, col. 245. — [9] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. LXXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 771. Cf. *Vita S. Sigismundi*, n. 6, dans *Acta sanct.*, maii t. I, p. 89.

imprimée plusieurs fois, non sans fautes grossières et d'inexplicables variantes. Nous en donnerons la partie concernant le régime liturgique nouvellement inauguré dans le monastère d'après une copie du XIIe siècle appartenant au chartrier de l'abbaye[1] :

In nomine Domini nostri Jhesu Christi. Cum regnaret in Burgundia pius rex Sigismundus feliciter, convocatis sexaginta[2] episcopis totidemque comitibus, pridie Kalendas maii, venit Agaunum, quem locum sanctus Mauricius cum suis commilitonibus preciosi sui sanguinis effusione celebrem reddiderunt... Inito consilio [patres] ad regem dixerunt : Visum est nobis bonum esse ut clementia regis basilicam tantis martyribus dignam de regiis sumptibus construere precipiat et eorum tantum corpora quorum nomina nobis comperta sunt, id est Mauricii, Exuperii, Candidi, Victoris, infra ambitum ipsius basilice decenter sepeliantur; reliqua vero corpora munitissimo atque aptissimo sub ipsa basilica uno congerantur in loco et sub eximia custodia custodes deputentur, ne forte, quod absit, falsatores ex eis furentur; ibique officium psallendi die noctuque indesinenter constituatur, et virum sanctissimum in omnibus operibus bonis comprobatum Ymnemodum in ipso loco constituamus abbatem, quia et ipse accersitus a venerabilibus episcopis una cum sanctissimis viris Achivo, Ambrosio, Probo et ceteris viris sanctissimis ad hoc opus suscipiendum de monasterio Granensi venerat. Una cum rege omnibus placuit consilium istud. Post hæc inter se agitabant cum præclaro rege Sigismundo episcopi quam regularis institucionis normam psallentibus imponere deberent, quia propter illud institutum psallentium quod ibidem constitutum est et, Deo protegente, usque in perpetuum conservabitur, non potest ut cetera monasteria opera exercere... Conveniens itaque est juxta quod supradictus almus pater Ymnemodus abbas peritissimam vitam gerit, posteri eum imitentur et exemplum sanctitatis eius in corde meditentur et in opere exerceant. Recte michi videtur ut, secundum plenissimam devotionem doni regis, de psallendi institucionibus fiant quinque norme, id est Granensis, Insolana, Iurensis et Meluensis seu donni Probi succedentes sibi officiis canonicis, id est nocturnis Matutinis, Prima, Secunda, Tercia, Sexta, Nona, Vespertina, et cum pace die noctuque indesinenter Domino famulentur. His vero dictis, omnes episcopi consenserunt; quibus rex ait : Jam enim de psallendi officio desiderio meo satisfactum est; quid vobis videtur de munificentia monasterii exortacione doctrine, vel qualiter ipsi monachi vivere vel cui regule vel institucioni subjacere debeant? Jam enim supra dictum est quia ut cetera monasteria propter institutum psallencium non queunt opera exercere, diligenter examinate, ut ex nostra auctoritate sit munitum et manus nostre firmitate roboratum atque sub vinculo anatematis sit obligatum. Ad hanc interrogationem venerabilis vir Vivenciolus urbis Lugdunensis archiepiscopus una cum aliis episcopis dixerunt : Optimum nobis videtur ut munificentiam ad regem habeant, exortacionem et doctrinam ad sedem apostolicam. Jam enim scimus probatam habere disciplinam et sanctam conversacionem sanctum virum Ymnemodum quem preesse constituimus monasterii hujus officio; ipsius sequantur exemplum ad omne opus bonum; omnes ei obediant et sine preceptis ipsius nichil agatur; omnia communia fiant; omni die exeuntes de secunda capitulum agant; et quidquid a prioribus ordinatum fuerit juniores sine murmuratione adimpleant; et per singulas normas singuli decani constituantur digni, ut abbas diviso pondere de providentia eorum sit securus...

L'authenticité de ce document est loin d'être à l'abri de tout soupçon. Les érudits les plus qualifiés ne s'accordent pas à son sujet[3], cependant sa chronologie est très fautive. Il semble en effet que le synode dont il relate les actes ait été convoqué postérieurement à la mort de Sigéric (522-523), or il institue abbé cet Enemodus dont l'épitaphe reporte la mort en 516. Si on adopte l'année 515 donnée par Marius d'Avenches comme étant celle des premières constructions faites à Agaune par ordre du roi Sigismond rien ne s'oppose à ce que, à la suite de l'assertion deux fois répétée de Grégoire de Tours, on fixe après la mort de Sigéric, en 522, l'institution de la *laus perennis*. Or le document que nous étudions mentionne, parmi les évêques assemblés en 522 pour débattre les conditions de l'institution nouvelle, Théodore, évêque du Valais, dont le successeur souscrit au concile d'Epaone dès 517. Il ne nous paraît pas douteux qu'on doive accorder à une indication chronologique précise de Grégoire de Tours, la préférence sur un texte anonyme que nous avons déjà surpris en flagrant délit d'erreur sur le fait de la mort d'Enemodus à qui il accorde une survie de six années au moins; dès lors il semble que la mise en scène historique relatée par le document se réduise à rien; les mentions concernant les propriétés terriennes ont peut-être, s'il est possible, moins de valeur encore; mais les détails liturgiques que nous avons transcrits nous paraissent être la partie la plus résistante de cet acte. Nous ne serions pas éloignés d'y voir la transcription d'une règle plus ancienne ou plus simplement et plus exactement des « us » du monastère au temps de son éclat. Cette liturgie ne contient rien qui provoque la défiance; nous y voyons qu'à Agaune l'heure de *laudes* était dite *prima* et l'heure de *prima* était appelée *seconda;* en outre *Completorium* n'est pas mentionné.

IV. La *laus perennis.* — L'institution de la psalmo-

[1] *Gallia christiana*, in-fol., Lutetiæ, 1656, t. IV, p. 12; 2e édit., in-fol., Parisiis, 1715, t. XIII, Instrum., p. 421; C. Le Laboureur, *Les Masvres de l'abbaye royale Les Lyon*, in-4°, Lyon, 1665-1681, p. 28; Ph. Labbe, *Sacrosancta Concilia*, in-fol., Parisiis, 1671-1672, t. IV, col. 1557; Guillaume Bérody, *alias* Sigismond de Sainct-Maurice, *Histoire du glorieux saint Sigismond martyr, roy de Bourgogne*, in-4°, Lyon, 1666, p. 375; in-8°, Genève, 1880, p. 375; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 531; S. B[riguet], *Concilium Epaunense assertione clara et veridica loco suo ac proprio fixum in Epaunensi parochia Vallensium seu Epaunæ Agaunesium, vulgo Epenassex*, in-8°, Seduni, 1741, p. 71; *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 353; Franc. Petri, *Germania canonico-augustiniana*, dans *Collect. scriptorum rerum historico-monastico-ecclesiasticorum variorum religiosorum ordinum*, in-fol., Ulmæ, 1756, t. III, p. 69; S. Furrer, *Urkunden welche Bezug haben auf Wallis*, in-8°, Sitten, 1852, p. 20; J. de l'Isle, *Défense de la vérité du martyre de la légion thébéenne*, in-12, Nancy, 1741, p. 43 sq.; P. de Rivaz, *Éclaircissements sur le martyre de la légion thébéenne*, in-8°, Paris, 1779, p. 127 sq.; J. Grémaud, *Origines de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, dans le *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, p. 327 sq.. 337 sq.; E. Aubert, *Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, in-4°, Paris, 1872, p. 203. — [2] Au lieu de *sexaginta* (LX) il faut peut-être lire *novem* (IX), il est vrai que nous sommes ici sur le terrain de l'improvisation à quelques siècles de distance des événements qu'on prétend raconter. — [3] Mabillon, *Annales Bened.*, l. I, in-fol., Paris, 1703-1739, t. I, n. 71, 72, et Pardessus, *Diplomata*, in-fol., Parisiis, 1769-1876, t. I, proleg., p. 23, 66, note 9; E. De Rozière, *Recueil général des formules*, in-8°, Paris, 1861, t. II, p. 729, soutiennent l'authenticité d'une manière générale. E. F.Gelpke, *Kirchengeschichte der Schweiz*, in-8°, Bern, 1856, t. I, p. 116 sq.; A. Jahn, *Die Geschichte der Burgundionem und Burgundiens bis zum Ende der 1. Dynastie*, in-8°, Halle, 1874, t. II, p. 293-297, note, repoussent cette authenticité. Le P. de Smedt déclare que : *nunc vero invicte jam demonstratur suppositio, Acta sanct.*, nov. t. I, p. 547, n. 17. Cf. P. de Rivaz, *Éclaircissements sur le martyre de la légion thébéenne*, in-8°, Paris, 1779, p. 127-145; J. Grémaud, dans le *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, p. 334; A. Rilliet, *Études paléographiques*, in-4°, Genève, 1866, p. 98, note 2. Nous exprimerons notre sentiment en citant celui de Mabillon, *loc. supr. cit.* : *Quod, ut genuinum non sit, certe antiquissimum est.*

die perpétuelle, *laus perennis*, que le biographe de Sigismond appelle *inusitatum opus*[1], ne modifiait pas le *cursus officii;* l'innovation respectait la constitution de la psalmodie existante avec ses psaumes et ses lectures, mais elle supprimait désormais toute interruption entre les heures canoniales. C'est pour subvenir aux nécessités embarrassantes qu'entraîne la co-existence en un même lieu de plusieurs groupes dont la vie et les occupations se succèdent avec tant de régularité que l'existence y est comme une journée perpétuelle n'ayant pas de nuit, qu'on organisa des bandes, *turmæ* ou chœurs, *chori*, qui se succédaient jour et nuit afin que la prière ne fût pas interrompue. La *laus perennis* était alors une chose nouvelle en Occident, mais elle fonctionnait régulièrement en Orient, à Constantinople, dans les monastères des acémètes[2] (voir ce mot, col. 307), dont le nom était d'accord avec la règle (ἀκοίμητοι), car, au moyen de la succession incessante des chantres, la psalmodie ne s'endormait jamais[3]. Vers 460, l'institution des acémètes avait pris un] nouvel éclat à la suite de la fondation d'un monastère de cette règle, par un personnage du nom de Studius, à Constantinople. Les rapports qui existaient entre le royaume de Bourgogne et l'Orient de même qu'entre les Églises des deux pays étaient nuancés, de la part des Occidentaux, d'une sorte de subordination politique et religieuse, les lettres de saint Avit de Vienne au patriarche de Constantinople[4] et à l'empereur Anastase de la part du roi Sigismond[5] en rendent bon témoignage; on ne saurait dès lors répugner à rattacher ce qui fut fait à Agaune à ce qui se pratiquait à Constantinople.

La date la plus tardive que l'on puisse assigner à cette innovation à Agaune étant 522-523 il n'est pas possible, ainsi qu'on s'est employé à le démontrer[6], d'y introduire la règle monastique de saint Benoît dès cette époque. Outre que cette règle ne paraît pas avoir été codifiée avant l'année 529, limite *a minima*, l'omission de l'office de Complies que nous avons relevée dans le document connu sous le nom de synode d'Agaune, invite, si médiocre autorité qu'on lui concède, à chercher les « us » liturgiques primitifs d'Agaune ailleurs que dans la règle de saint Benoît qui imposait la célébration de Complies. La règle pratiquée à Agaune semble avoir été la règle dite de « Tarnate » que le *Codex regularum* cite fréquemment[7]. Cette opinion d'abord acceptée par Mabillon[8] lui parut dans la suite inacceptable : *Verum*, dit-il, *ut sit de Tarnadis Antonini, Tarnatense monasterium idem esse cum Agaunensi inducere animum haudquaquam possum. Nusquam enim Agaunense monasterium Tarnatense appellatum invenias, sed ubique vel Agaunense vel sancti Mauricii. Adeoque si regula Tarnatensis Agaunensium monachorum gratia condita fuisset, non Tarnatensis, sed a vulgari monasterii nomine Agaunensis fuisset nuncupata : cum e contrario numquam alio nomine quam Tarnatensis dicta sit in Concordia regularum, apud Smaragdum, Trithemium, aliosque omnes qui eam laudarunt*[9]. Mabillon propose ensuite l'identification de « Tarnate » avec les localités de Ternay, Ternan, et Terny; peut-être ne faut-il pas tant s'écarter si, comme l'avance le très érudit Josias Simler[10], Agaune a porté très anciennement les noms de *Tarnadæ*, ou *Tarnaiæ*.

Le texte falsifié du synode d'Agaune, deux passages de Grégoire de Tours, la Passion de saint Sigismond et la Passion interpolée des martyrs thébéens contiennent diverses indications sur la discipline psalmodique d'Agaune[11]. L'un de ces documents que nous avons cité plus haut, le pseudo-synode d'Agaune, mentionne cinq bandes, quelques manuscrits écrivent neuf, entre lesquelles était établi le roulement. D'après le texte que nous suivons, ces bandes auraient été désignées du nom de leur monastère d'origine : Grigny, l'île Barbe, Condat, Melde. Mabillon observe judicieusement à propos de ces bandes, *non aliunde, ut quibusdam placet, adscitas, sed ex ipso Agaunensi monasterio conflatas*[12]. Les distances considérables qui séparent les monastères susdits de celui d'Agaune nous dispensent d'insister sur ce point; ce qui a pu donner naissance aux appellations mentionnées ci-dessus c'est le choix qui avait été fait dans ces monastères de groupes considérables pour venir s'établir à Agaune, où il est possible que ces groupes soient demeurés distincts et se soient recrutés sans se confondre avec le personnel spécial d'Agaune et les autres bandes leurs collaboratrices. Ce qui reste d'un peu obscur au sujet de la *laus perennis* dans les textes que nous avons rappelés est d'ailleurs absolument éclairci par les termes de l'épitaphe de l'abbé Ambrosius :

Nam meruit primam abbatis nomine palmam,
Cum sanctis fratrum cœpit amica fides
Auctoris nostri laudem sine fine canendam
Psallere succiduo perpetuoque choro[13].

L'inauguration de la *laus perennis* dans la basilique d'Agaune fut l'occasion d'une homélie de saint Avit, évêque de Vienne. On n'en possède plus que deux fragments, l'exorde et la péroraison, et son titre même ne semble pas éclairer la question de savoir si, conformément à l'affirmation de Grégoire de Tours, l'institution de la *laus perennis* est d'une époque différente de celle de l'agrandissement du monastère. Voici ce titre : [*Dic*]TA IN BASILICA SCORVM ACAVNENSIVM IN INNOVATIONE MONASTIRII [*i*]PSIVS VEL PASSIONE MARTYRVM. L'exorde qui suit ce titre se rapporte à la fête des martyrs et ne donne aucun éclaircissement qui permette d'attribuer l'homélie à la dédicace du monastère ou à l'inauguration de la règle nouvelle;

[1] *Vita s. Sigismundi*, n. 6, dans *Acta sanct.*, maii t. I, p. 89. — [2] C. A. Burger, *De acœmetis*, in-4°, Schneeburgæ, 1686. — [3] *Acta sanct.*, jan., die XV, t. II, p. 306. — [4] S. Avit, *Epist.*, VII : *Ut præcipuum sacerdotem justo vos desiderio sitimus... Custodite traditam vobis etiam super nos disciplinam... Expectat occidentalis Ecclesia in sermonibus vestris donum cælestis oraculi.* — [5] S. Avit, *Epist.*, LXXXIII : *Vester quidem est populus meus, sed me plus servire vobis quam illi præesse delectat; cumque gentem nostram videamur regere, non aliud nos quam milites vestros credimus ordinare.* — [6] Arnold Wion, Menard, Bucelin, Hérédia, Cherle, cf. *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 543, n. 2; p. 547, n. 19. — [7] S. Benoît d'Aniane, *Codex regul.*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. CIII, col. 941 sq. Cf. *Codex regularium*, édit. M. Brockie, in-fol., August. Vindelic., 1759, t. I, p. 180; C. Cointius, *Annales ecclesiastici Francorum*, in-fol., Parisiis, 1665, ad ann. 536, n. 200 sq. — [8] *Acta sanct. O. S. B.* in-fol., Parisiis, 1668, t. I, p. XI et p. 576, note *b*. — [9] *Annal. bened.*, in-fol., Parisiis, 1703, t. I, l. I, n. 73; cf. *Append.*, II, n. 5 (*ibid.*, p. 678). — [10] Josias Simler, *Vallesiæ descriptionis lib. II, et de Alpibus*, in-8°, Turici, 1574; in-24, Lugd. Batav., 1633; cf. *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 547. — [11] Voyez les textes dans *Acta sanct.*, nov. t. I, p. 548-549. — [12] *Annal. Bened.*, l. I, in-fol., Parisiis, 1703, t. I, n. 72. — [13] Ce texte soulève une dernière difficulté de chronologie. La *Chronologica series primorum duodecim abbatum Agaunensium* du ms. *Bruxell., n. 8287a*, accorde cinq années d'abbatiat à Ambrosius qu'elle fait successeur immédiat de Enomodus mort le 3 janvier 516. Ambrosius devrait, d'après ce calcul, être mort en 520 ou 521, en tous cas avant l'institution de la *laus perennis* dont son épitaphe le représente comme le créateur à Agaune. Il n'est pas douteux que, si la *Chronologica series* dépend de la *Vita sanctorum abbatum Agaunensium*, elle entend bien faire succéder immédiatement Ambrosius à Enemodus, mais en ce cas elle a la valeur de la *Vita*, c'est-à-dire qu'elle est de la fin du VIII[e] siècle ou du commencement du IX[e]; si la *Chronologica series* représente une autre source d'informations il suffira de rappeler les paroles du P. de Smedt pour mettre en défaut tout argument chronologique que l'on prétendrait tirer de cette liste contre l'institution de la *laus perennis* en 522; le P. de Smedt dit en effet : *Hos abbates si nulla interregna sejunxerunt...* (*Acta sanct.*, nov. t. I, p. 557). Ces périodes intérimaires dont la *Chronologica series* ne dit rien enlèvent au document sa portée dans une question qui tient avant tout à des dates précises et certaines.

la péroraison est heureusement beaucoup plus explicite[1]. Ce fragment publié incomplètement par le P. Sirmond, se trouve dans la copie de Jérôme Bignon d'après laquelle nous l'allons donner[2] :

1° Transcription[4]

[fol. 8^{r}] *cu[iu]s aditus nocte non claudetur quia non habit nocte cuius fores sem[per*
p[a]ratas iustis patulas impiis inaccessas non alternant claustra sed merita
cu[iu]s fundamentum Christus est fides machina muros corona margaritum porta
a[u]rum platea agnus lucerna choros eclesia cui inter diuinas laudes omnes operis ne
ce[ssi]tate seclusa sola erit requies sinceritas actionis multa sunt piissime præso[l
in[tri]bunali aliquibus iunior in altario omnium prior multa sunt inquam operebus
tu[is] quibus nos actinus gratias debuisse dicamus ditati donis pauperis uerbis
per]cipimus magna pauca persoluimus ornasti eclesias tuas. gazarum cum
u]lo [nu]mmero populorum struxisti sumtibus quæ munerebus cumolaris altari
a] nu[n]quam quidem contulemus uerba uirtuti sed cum ad præsens psalmison
o] sol[e]mne peruentum est parum puto si dicam uerba nostra uicisti hodie insu
p]er [et op]era tua quis enim NEG*Arit interdum tabernacolis officiorum mutacione uac*
a[n]tebus illud gl[o]rios[um] innouari quo semper christianus sonit semper Christus
*a]*B*[exit] semper* AUD*[ia]tur cæteris semper uideatur exaudiens uos nunc hab*
i]t[atu]rus hic
s[æ]coli labor ad spem perpetuæ quietis inuitat quibus occupatis actione
*f*E*[li]ci omne peccandi tempus excludetur a quibus quicquam senistrum*
g[es]sisse laudabile est quod non delectat cæleste si nequeat mundum
q[ui]dem fugetis sed orate pro mundo excluso a uobis sæcolo cuius actum
ctum uigelare uestrum cunctis inuegelet quo
ter no]bis institutione tali

[fol. 8^{r}] *Gallia nostra floriscat orbis disiderit quod locus inuexit incipiatur*
hodie et diuotioni æternitas dignitas regioni laudantibus in præsenti [sæco
lo deo laudaturis pariter in futuro renouet magis obitus quam terminet ac[ti
onem recognuscatis in cælo quam de hac tellore portabitis consuetudine[m
*præmiorum tantusque perseuerantiam uestram honor sequatur ut quo[*D
*uobis in exercitio erit operis hoc soluatur in præmio pro retribucione mer[*CE*dis*
FI[NI]T

2° Restitution

[fol. 8vo]

... *Cuius aditus nocte non clauditur, qui non habet nocte*M*; cujus fores semper paratas, justis patulas, impiis inaccessas non alternant claustra, sed merita; cujus fundamentum Christus est, fides machina, murus corona, margaritum porta, aurum platea, agnus lucerna, chorus ecclesia; cui inter divinas laudes, omnis operis necessitate seclusa, sola erit requies sinceritas actionis. Multa sunt, piissime præsul, in tribunali aliquibus junior, in altario omnium prior, multa sunt inquam* IN *operibus tuis, quibus nos hactenus gratias debuisse dicamus : Ditati donis, pauperes verbis, percepimus magna, pauca persolvimus; ornasti ecclesias tuas gazarum cumulo, numero popu-*

3° Traduction

« Après avoir, écrit A. Rilliet (dont nous donnons la traduction), on ne sait à quel propos, célébré les gloires et les félicités de la Jérusalem céleste, Avitus s'adresse en ces termes à un prince qui ne peut être que le roi Sigismond :

« O très pieux souverain qui, pour être sur le trône plus jeune que d'autres princes, n'en es pas moins le premier de tous dans ton zèle pour les autels, il y a dans ce que tu as accompli bien des choses qui ont dû, jusqu'à présent, nous inspirer une vive reconnaissance; comblés de bienfaits, mais pauvres de paroles, nous recevons de grands biens, et nous y répondons mal. Tu as rempli tes églises de trésors et de fidèles; tu as con-

[1] Bibliothèque nationale, fonds latin, *n. 8913*, fol. 7. C'est un recueil des homélies de saint Avit écrit sur papyrus au VI° siècle. A. Rilliet, *Études paléographiques et historiques sur des papyrus du VI° siècle*, in-4°, Genève, 1866, p. 33 sq.; L. Delisle, *Notice sur un feuillet de papyrus récemment découvert à la Bibliothèque impériale relatif à la basilique que Maxime, évêque de Genève, substitua vers l'année 516 à un temple payen*, dans les *Études paléographiques et historiques sur des papyrus du VI° siècle en partie inédits renfermant des homélies de saint Avit et des écrits de saint Augustin*, in-4°, Genève, 1866, p. 8 sq.; *Œuvres complètes de saint Avit, évêque de Vienne*, édit. U. Chevalier, in-8°, Lyon, 1890, p. 337-339; Alcimi Ecdicii Aviti *Opera quæ supersunt*, édit. R. Peiper, dans *Monum. Germaniæ historica. Auctores antiquissimi*, in-4°, Berolini, 1883, t. VI, pars posterior. On trouvera, p. XLII sq., de la préface de cette édition, une étude sur la prononciation vulgaire d'après les papyrus de saint Avit. Pour le texte des papyrus et leur paléographie, cf. Mabillon, *De re diplomatica supplementum*, in-fol., Parisiis, 1704, p. 10 et fig.; *Nouveau traité de diplomatique*, in-4°, 1754, t. III, p. 422, reproduit la figure donnée par Mabillon; Champollion-Figeac, *Chartes et manuscrits sur papyrus de la bibliothèque royale*, in-4°, Paris, 1840, pl. XIII, XVI, fol. 3^{r}, 3^{v}, 9^{r}, 9^{v}; Natalis de Wailly, *Éléments de paléographie*, in-4°, Paris, 1838, t. II, p. 288; Silvestre, *Paléographie universelle. Collection de fac-simile d'écritures de tous les peuples et de tous les temps, tirés des plus authentiques documents de l'art graphique*, in-fol., Paris, 1841, pl. CLXIV; W. Wattenbach, *Das Schriftwesen in Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1871, p. 66 sq.; 2° édit. 1875, p. 80 sq.; L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, in-4°, Paris, 1868, t. III, p. 222 sq., pl. XV, 1-3; Bound et Thompson, *The palæographical Society*, in-fol., London, 1873-1878, t. I-VIII, pl. LXVIII; *Annales de philosophie chrétienne*, série V, t. XV, p. 426-447; t. XVI, p. 82 sq.; *Revue critique*, 1869, n. 8, p. 119, note; L. Delisle, *Notice sur un feuillet de papyrus*, in-4°, Genève, 1866, pl. 1-4. — [2] Le fragment VII° de Sirmond s'arrête à notre ligne 12, *opera tua.* La lecture de R. Peiper donne le long de la marge gauche quelques lettres de plus que la lecture de Rilliet.

lorum ; struxisti sumptibus, quæ muneribus cumulares altaria; numquam quidem contulimus verba virtuti, sed cum ad præsens psalmisonUM sollemne perventum est, parum puto, si dicam verba nostra : vicisti hodie insuper et opera tua. Quis enim negarit interdum tabernaculis officiorum mutatione vacantibus illud gloriosum innovari, quo semper Christianus sonet, semper Christus HabiTet, semper audiatur ceRNENs, semper videatur exaudiens. Vos nunc habitaturos hic. . . . . sæcoli labor ad spem perpetuæ quietis invitat, quibus occupatis actione felici omne peccandi tempus excluditur; a quibus quidquID sinistrum cessisse laudabile est, quod non delectat, cælestes si nequeat. Mundum quidem fugitis, sed orate pro mundo, excluso a vobis sæculo, cuius actum..,; SANctum virgilare vestrum cunctis invigilet, quo. . . . JUGIter nobis institutione tali. . . . .

. . . .

[fol. 8ro]

Gallia nostra florescat; orbis desideret, quod locus invexit; incipiatur hodie et devotioni æternitas ET dignitas regioni, laudantibus in præsenti sæculo deUM, laudaturis pariter in futuro; renovet magis obitus quam terminet actionem; recognoscatis in cælo, quam de hac tellure portabitis consuetudinem præmiorum, tantusque perseverantiam vestram honor sequatur, ut, quod vobis in exercitio erit operis, hoc solvatur in præmio pro retributione mercedis. Finit.

struit à tes frais les autels que tu as ensuite enrichis de tes dons. Jamais nos paroles n'ont été à la hauteur de tes mérites, mais lorsque nous venons à la *solennelle psalmodie d'aujourd'hui*, ce serait peu dire que tu surpasses nos louanges, puisque tu surpasses même tes propres œuvres.

« Qui pourrait, en effet, méconnaître ce qu'il y a de glorieux dans cette INNOVATION, *grâce à laquelle, tandis que, pendant les intervalles des offices, le culte cesse dans les autres sanctuaires*, DANS CELUI-CI LA VOIX DES CHRÉTIENS RETENTIRA PERPÉTUELLEMENT, LE CHRIST SERA PERPÉTUELLEMENT CÉLÉBRÉ, PERPÉTUELLEMENT ENTENDU, et paraîtra vous exaucer perpétuellement en habitant désormais parmi vous. . . . . Votre travail en ce monde vous fait goûter l'espoir du repos éternel : occupés d'une œuvre bénie toute occasion de pécher vous est ôtée... Vous fuyez le monde, il est vrai, mais vous priez pour le monde... Que *votre sainte vigilance veille* pour tous... Par *une telle institution...* puisse cette Gaule qui nous est chère fleurir et prospérer ! Que l'univers envie ce que ce lieu vient d'inaugurer ! Qu'aujourd'hui commence l'éternité pour cette œuvre pieuse, et pour ce pays la célébrité... »

Les passages què nous avons signalés par l'italique et la petite capitale ne laissent aucun doute et dispensent de toute démonstration. Nous savons donc que la psalmodie perpétuelle fut inaugurée à Agaune le jour de la fête de saint Maurice, 22 septembre, de l'année 522 probablement [1].

L'archevêque de Vienne présidait la cérémonie en sa qualité de métropolitain, le monastère d'Agaune appartenant au diocèse d'Octodurum suffragant de Vienne. Parmi les contemporains la création nouvelle s'appelait familièrement l'*innovation* ou l'*institution d'Agaune*. Nous sommes malheureusement moins bien renseignés sur les dispositions pratiques qui durent être adoptées pour subvenir aux exigences de la charge imposée au monastère. Les quelques indications qu'on peut recueillir sur ce sujet ne nous sont venues que sous forme indirecte et il faut en pareil cas faire toujours une part à l'inexactitude. On peut cependant avancer que l'*institution d'Agaune* fut le prototype de fondations similaires en Gaule. En 584, le roi Gontran inaugurait dans l'église de Saint-Bénigne, à Dijon, et dans le monastère de Saint-Marcel, à Châlons, cet *ordo psallendi qui in loco SS. Agaunensium temporibus Sigismundi regis ab Avito et cæteris pontificibus illius temporis institutus fuit* [2]. En 634, Dagobert Ier introduisait le même usage dans le monastère de Saint-Denys-en-France et c'est encore, au témoignage de Clovis II, l' « institution d'Agaune » qui avait servi de type : *Eo ordine ut, sicut tempore domini genitoris nostri ibidem* (in Sc̄o Dionysio) *psallencius per turmas fuit institutus vel sicut ad monasthirium S̄i Mauricii Agaunis die nocteque tenetur, ita in loco ipso celebretur* [3]. La *laus perennis* fut pratiquée encore à Luxeuil en Bourgogne, à Saint-Germain de Paris, à Saint-Médard de Soissons, à Saint-Riquier dans le Ponthieu. Ce ne fut pas seulement les moines qui se livrèrent à cette liturgie perpétuelle, nous trouvons la *laus perennis* établie dans deux monastères de nonnes. A Remiremont (*Habendense*), dans les Vosges, saint Romaric fonda en 625 un monastère de femmes dans lequel, dit le biographe de saint Amatus, *multis virginibus congregatis, psallentium per septem turmas, in unaquaque turma duodenis psallentibus die noctuque jugiter, instituit* [4]. Vingt ans plus tard on trouvait à Laon un autre monastère de nonnes, fondé par sainte Salaberge, suivant la même règle qu'à Remiremont et à Agaune : *die ac nocte psallendo canonem Omnipotenti personare et, juxta egregium prædicatorem Paulum, sine intermissione orare* [5].

La pratique de la *laus perennis* survécut à son abandon par le monastère qui l'avait pratiquée le premier. Introduite dans l'abbaye de Saint-Riquier par le gendre de Charlemagne, saint Angilbert, à cette époque précisément où elle achevait de périr à Agaune, nous pouvons croire que les prescriptions imposées au VIIIe siècle différaient assez peu de celles qui provoquaient trois siècles auparavant l'enthousiasme de saint Avit. C'est à ce titre que nous transcrivons ce qui a trait à la psalmodie perpétuelle dans la règle de saint Angilbert [6] :

Tractare cœpimus qualiter in Dei laudibus, in doctrinis diversis et canticis spiritualibus, Christo omnipotenti placere valeamus. Quapropter trecentos monachos in hoc sancto loco regulariter victuros auxiliante Deo constituimus ... Centum etiam pueros scholis erudiendos sub eodem habitu et victu statuimus, qui, Fratribus per tres choros divisis, in auxilium psallendi et canendi intersint ... Ea autem ratione ipsi chori tres in divinis laudibus personabunt, ut omnes horas canonicas in commune simul omnes decantent. Quibus decenter expletis, unius cujusque chori tertia pars ecclesiam exeat et corporis necessitatibus vel aliis utilitatibus inserviat, certo temporis spatio interveniente, ad divinæ laudis munia celebranda denuo redeuntes... Quin imo omnes unanimes sacrificium laudis Domino omnipotenti, pro salute gloriosi mei Domini Augusti Karoli, proque regni ejus stabilitate, continua devotione jugiter exhibeant.

[1] Pour la discussion de cette date, cf. A. Rilliet, *Études paléographiques*, in-4°, Genève, 1866, p. 99 sq. — [2] Aimoin de Fleury, *De gestis Francorum*, l. III, c. LXXX, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. III, p. 106. — [3] Diplôme de Clovis II, 22 juin 653, dans Ruinart, *Opera Gregorii Turonensis*, in-fol., Parisiis, 1699, p. 1384, *P. L.*, t. LXXI, col. 1198. — [4] *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. II, p. 133, *Vita sancti Amati*, n. XX. Cet Amatus avait été élevé à Agaune et se trouvait être lié d'amitié avec Romaric. Sur l'expansion de la *laus perennis* dans les monastères d'Occident, cf. Mabillon, *Præfationes in Acta sanct. O.S.B.*, in-4°, Tridenti, 1724 ; præf. 2a in sæc. IV, n. CCIV sq. p. 381-386. — [5] *Ibid.*, p. 423. — [6] *Acta sanct. O.S.B.*, sæc. IV, pars 1a, p. 17.

La vie de saint Angilbert précise quelques points de détail : *Præ omnibus studuit ut divina laus et sanctorum memoria absque ullo interstitio in ecclesia Salvatoris indefesse haberetur : ad quod rite tenendum statuit tres semper esse choros... Et omnes quidem horas canonicas tres chori una semper concinebant : quibus finitis pars uniuscujusque chori persistebat suo loco psallens voce mediocri : cæteri interea relaxabant usque ad præfinitum temporis spatium; cumque hi se omnibus necessariis relevassent, adveniente hora redibant ad exercitium divinæ laudis; et eodem numero quo isti redibant, alii ex eodem choro exibant... Sic ad mensam, sic ad lectos, sic ad omnia omni tempore exibant, ut indeficiens psalmodia in ecclesia Salvatoris omnia tempore permaneret*[1].

Nous ne savons jusqu'à quel point est exact le chiffre de 400 ou 900 religieux qu'on attribue au monastère d'Agaune, mais il semble que, soit par suite des inconvénients inséparables d'une telle agglomération, soit par suite de la pratique liturgique du monastère, la décadence s'y soit vite introduite. Une bulle du pape Eugène II (824-827) constate, en accordant des privilèges aux chanoines réguliers établis dans l'abbaye, que l'on avait été contraint d'en chasser les moines que « déshonoraient d'infâmes et déplorables souillures » : *sicut ante nostri predecessores ejusdem loci monachos, ita nos canonicos quos, propulsis monachis nephanda et miserabili sorde pollutis, in eodem loco idem gloriosissimus rex ordinaverat, auctoritate apostolice sedis decoremus*[2]. Il semble d'ailleurs que partout où elle avait été établie la *laus perennis* ait demandé un effort surhumain que, à mesure qu'on s'éloignait de la ferveur des débuts, les générations monastiques se lassaient bientôt de fournir. S'il faut en croire les doléances des chanoines que les princes séculiers substituaient aux moines dégénérés, l' « institution » périssait sous le poids d'une sorte d'hébétement qu'elle entraînait à sa suite. Les chanoines de Tours s'expriment ainsi en s'adressant à Philippe de Heinsberg, archevêque de Cologne, vers 1180 : *Monachis, vel propter inertiam, vel propter frequentantium inquietudinem, integre non prosequentibus, canonici a principibus terræ substituti sunt... Et, ad temperandum laborem illum fastidiosum et intolerabilem, juges illæ et interminabiles psallentium alternationes ad certas et discretas, sicut in aliis fit ecclesiis, horas distinctæ sunt*[3].

Outre les deux épitaphes des abbés Enemodus et Ambrosius nous possédons celles des autres abbés. Celle d'Achivus est en partie acrostiche :

AMORE CHRISTI FERVIDVS
CASTVSQVE SANCTVS MORIBVS
HEROS ACHIVVS PRAEMII
IVRE AETERNI CANITVR
VITAE EXEMPLVM NOBILE
VIR DEO PLENVS PROFERENS
SVMMAM PERFECTI MVNERIS
ABBA ELECTVS DOCVIT
BENIGNA QVIES NVNC VERVM
BEATAE LVCI TRANSTVLIT
AD CAELVM MITTENS SPIRITVM
MEMBRA HIC LIQVIT FRATRIBVS
ARTAVIT CORPVS CRVCIBVS
MENTE LEVAVIT PONDERE
SEMPER QVEM BLANDA GAVDIO
PROBO CONIVNXIT CARITAS[4].

Voici la leçon adoptée par le P. de Smedt : *Amore Christi fervidus | Castusque, sanctis moribus, | Heris Achivus præmii | Jure æterni canitur. | Vitæ exemplum nobilem | Vir Deo plenus proferens, | Sanctum perfecti muneris | Abba electus docuit : | Benigna quies nunc verum | Beatæ luci transtulit. | Ad cælum mittens spiritum, | Membra hic liquit fratribus. | Artavit corpus crucibus, | Mente levavit pondere, | Semper quem blanda gaudio | Probo conjunxit caritas.*

L'acrostiche ne dépasse pas la onzième stique et nous donne ACHIVVS ABBA.

L'épitaphe de l'abbé Tranquillus est tout ce que la *Vita primorum abbatum Agaunensium* nous apprend à son égard; on y trouve une rapide allusion au chant des psaumes :

Tranquillus iste mitis sanctusque sacerdos, cui claruit benigna fides moribus de nomine vita, cum meritis animam sidera clara tenent, dum fragilis sæculi tumidos evitat honores, vanaque despiciens, domini præcepta secutus, ieiuniis precibusque psalmis permansit honestus, et insuper leprosis pius addidit servire minister; humilis ut altam possit viam mercari salutis, cum meritis redditur æterni regis merces promissa laborum, præmiaque patent iustis retribuente Deo, quod iudex cæli rector librato pondere pensat. Ibi iam probatus gaudet suscepta munera Christi, honoribus ditatus summis possidet cælestia dona, et cum vitali redeunt animæ cum corpore necti, quandoque caro recipit surgens post funera vitam, sic iterum ut nova rursus utantur sanguine membra, tunc rutilo decore terris regressus lumine fulgit. LXXXVI post vitæ annum corpore requiescit Agauno. Obiit pridie Idus Decembris[5].

Une autre épitaphe a été rendue par les fouilles de 1894, c'est celle de Vultcherius, évêque de Sion et abbé d'Agaune, mort en 875. Elle contient deux acclamations dignes d'intérêt (fig. 191) :



191. — Inscription de Vultcherius.
D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1899, p. 182.

D(omi)ne miserere animæ famuli tu(i) Vultcherii Sedune(n)sis ep[i....] a[bb(atis)] qui obiit VII kl. juni.

[1] *Acta sanctor. O. S. B.*, sæc. IV, pars 1ª, p. 127. — [2] *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1715, t. XII, Instrum., col. 425; *Historiæ patriæ monumenta, chartarum*, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1854, t. II, col. 5; J. Gremaud, *Origines de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, dans le *Mémorial de Fribourg*, 1857, t. IV, p. 354. — [3] *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. IV, pars 1ª, p. 173. — [4] E. Egli, *Eine Grabschrift aus Agaunum*, dans *Anzeiger für schweiz. Alterthumskunde*, 1890, p. 315 sq.; le même, *Die christlichen Inschriften der Schweiz von 4.-9. Jahrhundert*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft für vaterländische Alterthümer*, 1895, t. XXIV, p. 11, n. 6; Ch. de Smedt, *Vita primorum abbatum Agaunensium*, n. XIII, dans *Acta sanct.*, novemb. t. I, in-fol., Bruxelles, 1887, p. 555. — [5] E. Egli, *Die christlichen Inschriften*, dans *Mittheil. der antiquar. Gesellsch. für vaterländische Alterthümer*, 1895, t. XXIV, p. 13, n. 7; Ch. de Smedt, *loc. cit.*, dans *Acta sanct.*, novemb. t. I, 1887, p. 554.

Requie(m) eterna(m) dona ei D(omi)ne et lux p(erpetua) luceat ei. Amen[1].

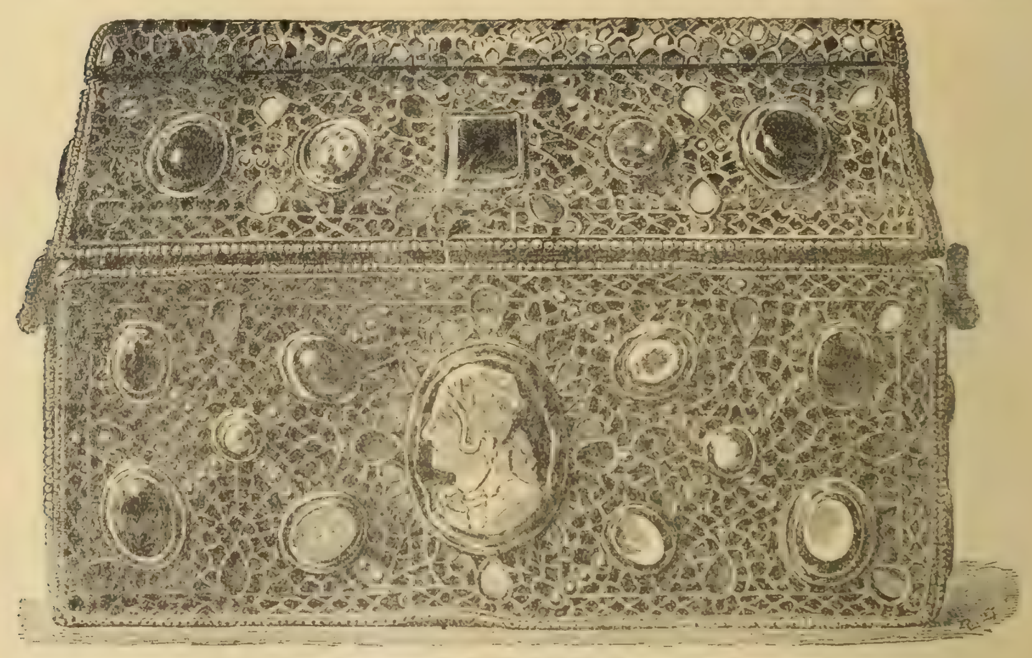
V. La châsse mérovingienne du trésor. — La châsse décorée de verroteries cloisonnées faisant partie du trésor de Saint-Maurice est un des morceaux les plus précieux et les mieux conservés de l'orfèvrerie mérovingienne[2] (fig. 192). Voici ses dimensions :

	Mètre.
Longueur	0,185
Largeur (dans le sens d'épaisseur) .	0,065
Hauteur totale, du bas au sommet du cylindre	0,125
Hauteur de la partie carrée.	0,078
Hauteur de la partie formant toit jusqu'à la naissance du cylindre.	0,045
Diamètre du cylindre	0,011

« camée » et l'inscription qui méritent notre attention. Le « camée » n'en est pas un, c'est un simple médaillon en « verre filé » dont voici les dimensions :

	Mètre.
Hauteur	0,036
Largeur.	0,026

« Sa technique, dit M. de Mély[4], est des plus curieuses; j'ai longuement étudié son faire et je crois pouvoir expliquer comment il a été exécuté. Ce n'est pas une pâte de verre, mais du verre filé, je ne saurais trop insister sur ce point. Les pâtes de verre n'ont rien de rare; Millin nous parle des camées que les anciens réussissaient à imiter par l'application de deux verres de couleur et d'épaisseur différentes, auxquels ils faisaient prendre un commencement de fusion. L'empreinte surmoulée en



192. — Châsse mérovingienne du trésor de Saint-Maurice ; face antérieure. D'après une photographie.

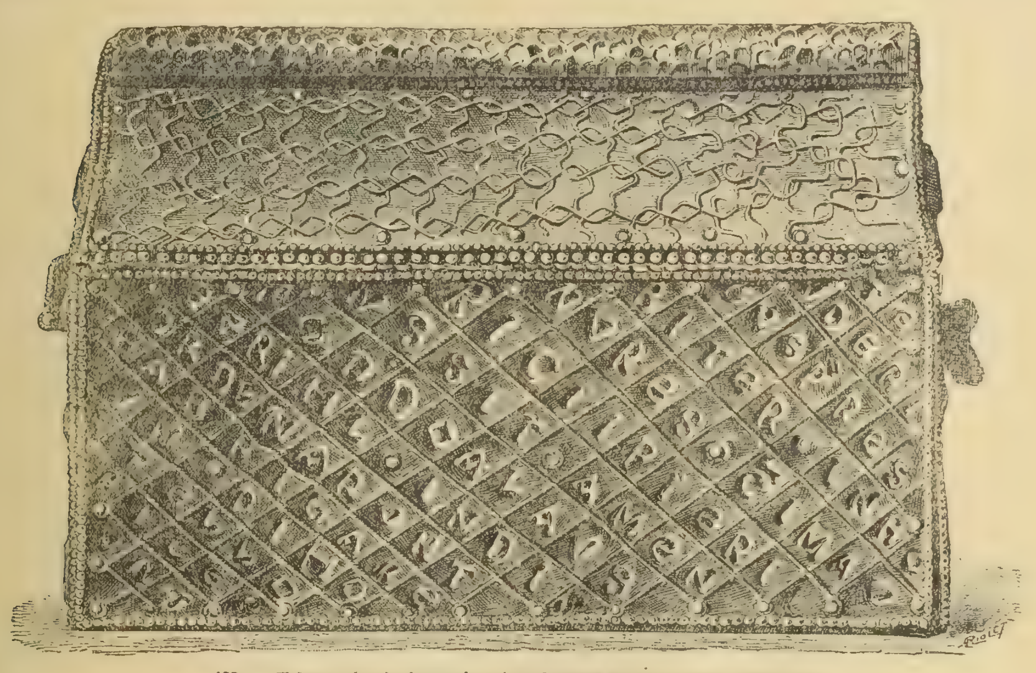
Les faces antérieures sont entièrement couvertes de verroteries et de pâtes de verre cloisonnées; sur ce fond décoratif on a serti des chatons dans lesquels sont logées des pierres précieuses unies ou gravées et des perles fines. Les faces postérieures et le dessous du coffret sont en or couvert de filigrane. Les planches que nous donnons de ce remarquable objet suppléeront avec avantage à une description. La face postérieure offre une inscription dont chaque lettre est enfermée dans un des carrés formés par le filigrane, l'inscription est tracée en biais en partant de l'angle droit supérieur de cette face du reliquaire. La technique de ce coffret offre plusieurs détails dignes d'intérêt[3], mais c'est principalement le

verre d'une couleur était ensuite soudée au moufle, sur une petite plaque de verre d'une autre couleur. Ici rien de pareil, excepté peut-être l'aspect, et encore, c'est en l'examinant de bien près que j'ai pu découvrir la différence d'exécution. L'artiste, car il n'y a pas à nier que nous ne soyons en présence d'une réelle œuvre d'art, a commencé par étendre sur la petite plaque de verre noir qui lui servait de fond une couche de verre opalin, fondu à la lampe, indiquant avec de grossiers reliefs la forme de la tête, moins le nez, la bouche et le menton, il a ensuite préparé les cheveux et les plis grossiers du vêtement. Sur cette première opération il a dirigé le feu de sa lampe qui a glacé le verre opalin seulement, laissant en

[1] P. Bourban, *Saint-Maurice d'Agaune en Suisse et ses fouilles*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1899, p. 182 sq., 195; le même, *L'archevêque saint Vultchaire et son inscription funéraire; le tombeau de Nitonia Avitiena aux fouilles de Saint-Maurice*, dans le *Congrès scientif. internat. des catholiques. Art chrétien*, in-8°, Fribourg, 1897, p. 49-57 : Jehc croit cette pierre de la fin du VIII° siècle ou du commencement du IX° siècle; *Congrès scientif. internat. des cathol.*, p. 8. J. Michel, *Les fouilles sur l'emplacement des anciennes basiliques de Saint-Maurice*, in-8°, Fribourg, 1897; le même, *Contributions à l'histoire de l'abbaye de Saint-Maurice*, in-8°, Fribourg, 1899; le même, *Le clocher de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, in-8°, Fribourg, 1900. — [2] F. de Lasteyrie, *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, t. XXVI, p. 76; Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les œuvres de saint Éloi et la verroterie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1864; E. Aubert, *Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, in-4°, Paris, 1872, p. 141 sq., pl. XI-XII, XIII-XIV; F. de Mély, *Visite aux trésors de Saint-Maurice d'Agaune et de Sion*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1890, p. 375-392. — [3] Cf. E. Aubert, *loc. cit.*, p. 144. — [4] F. de Mély, *loc. cit.*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1890, p. 380.

place tous les reliefs, mais en amollissant inégalement par des intensités de chaleur volontaires ces détails de second plan. Soudant alors un filet de verre au front, il a d'un fil dessiné le nez et la bouche, figuré l'œil d'un point, d'un autre point marqué le menton, tracé les cheveux du chignon dont les détails sont moins flous que ceux du sommet de la tête. Un nouveau coup de lampe, moins violent que le premier, a de nouveau soudé, aplati et parfondu toutes ces parties nouvelles, mais en leur laissant déjà un certain relief; enfin d'un filet de verre soudé au sommet du front il a tracé le contour d'une coiffure, qu'un léger coup de feu a fixé, sans modifier la forme du boudin du filet. C'est ce dernier détail qui a tout d'abord attiré mon attention : une pierre gravée n'aurait pas eu de ces creux en dessous, ou alors l'arête eût été vive. J'ai été dès lors conduit à reconnaître que ce roue. Ce qui sort encore ici de l'ordinaire, c'est que la roue du lapidaire n'a rien eu à faire, le camée venant des mains du verrier est resté tel que le feu l'avait glacé; la meule n'a rien eu à ébarber, rien à diminuer; le touret, rien à creuser. C'est une révélation qui pourra peut-être faire connaître d'autres pièces, prises pour des camées jusqu'à présent, et montrer sous un jour nouveau toute une série de monuments, compris jusqu'ici dans la glyptique et qui doivent dès lors rentrer dans les arts du feu.

« La question de l'âge de cette châsse a été fort discutée : les documents comparatifs sont rares, les monuments de cette époque presque introuvables. Ce cloisonnage de verroteries rouges n'a guère de similaire; on discute sur l'épaisseur des cloisons, sur leur disposition curviligne, on veut en rapprocher l'épée et les fibules du trésor de Pouan, les pièces du trésor de Chilpéric;



193. — Châsse mérovingienne du trésor de Saint-Maurice; face postérieure. D'après une photographie.

prétendu camée était simplement de verre filé et glacé au feu, ce qui est, à mon sens, beaucoup plus important pour l'histoire de l'art que la plus belle des pierres taillées.

« Ce verre opalin n'est en résumé autre chose que l'émail blanc. Mais de quelle époque date-t-il? Certainement le travail est antique; dès l'origine, il a été placé sur la châsse et jamais artiste du moyen âge, de l'époque du coffret, n'aurait produit une pièce aussi simple, conservant ainsi un aspect qui jusqu'à ce jour a trompé tous ceux qui s'en sont occupés, copie faite, haut la main, sans retouches possibles, sans repentirs, d'un modèle que l'artiste avait devant les yeux. De ce genre de travail je n'ai rencontré qu'un autre exemple, encore se rapproche-t-il bien davantage des pâtes de verre, car je ne puis y voir que quelques retouches au filet sur un relief de verre coulé : un scarabée, placé sur une momie du musée Bernard de Lyon, qui me paraît à certains points de vue l'ancêtre du camée de la châsse mérovingienne de Saint-Maurice, avec cette différence essentielle cependant, que le scarabée ne porte aucune trace d'art en lui-même, puisqu'il peut se reproduire à l'infini dans le moule qui a été coulé, tandis que le camée est une œuvre unique, œuvre d'un artiste assis devant sa lampe comme le graveur en pierres fines devant sa

le doute continue à régner. Les remarques de M. d'Arbois de Jubainville, lues aux Antiquaires de France en 1872, sont certainement la note la plus exacte qui ait encore été donnée sur l'inscription qu'elle porte [1], et que voici :

TE
VDERI
CVSPRES
BITER.INH◇
NVRES.C̄IMAV
RICIIFIERI
IVSSIT.AMEN
N◇RD◇ALAVS
ETRIHL.INDIS
◇RDENARVNT
FABRICARE
VN.DIH◇
ETELL◇
FICER
VNT

« *Teudericus presbiter in honure sci Mauricii fieri*

[1] D'Arbois de Jubainville, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1872, t. XXXIII, p. 103.

jussit. Amen. Nordoalaus et Rihlindis ordenarunt fabricare. Undiho et Ello ficerunt[1].

« La compétence de M. d'Arbois de Jubainville, la précision de son étude, la rendent impossible à résumer et nous font un devoir de la reproduire intégralement :

« M. Aubert donne la description détaillée d'une châsse[2] dont l'inscription avait déjà été publiée par M. Le Blant[3]. MM. de Lasteyrie et de Linas, dit M. Aubert, sont unanimes pour fixer à l'époque mérovingienne la date de ce monument. Il est, je crois, possible de préciser davantage. Déjà M. Wackernagel, dans l'*Histoire du royaume des Burgondes*[4] de M. Bindig, p. 343, a affirmé que cette châsse était postérieure à la chute du royaume des Burgondes. Deux des quatre noms propres, d'origine germanique, contenus dans l'inscription, présentent un caractère qui permet de leur assigner une date relativement récente : *Rih-lindis, Undiho.* Ces deux noms supposent des formes plus anciennes, *Rico-lindis, Undico.* Le *c* de *Rico-lindis* et d'*Undico* s'est changé en $ch = h$, vers la fin de la période mérovingienne. Dans cinq diplômes originaux des années 716 et 717, le nom du roi Chilpéric II est écrit *Chilperichus* au lieu de *Chilpericus*[5]. Dans une inscription de Revel-Tourtan, le nom propre *Adica,* ou mieux *Athica,* se termine par le même suffixe que *Undiho* et ce suffixe conserve encore la gutturale sourde du germanique primitif[6]. L'inscription de Revel-Tourtan est datée de 563. A cette date, la substitution de la spirante *ch, h,* à l'explosive *c,* n'était pas encore accomplie. L'inscription de la châsse de Saint-Maurice paraît donc postérieure à 563.

« Un autre nom germanique qui, dans cette inscription, n'a pas un caractère archaïque, c'est *Nordoalaus,* nom composé, dont le second terme nous semble avoir déjà perdu deux consonnes. On a dû dire d'abord *Nordovalahus.* Le *v* du second terme a été conservé par Frédégaire, dans le nom propre *Aeno-valaus*[7]. Ce second terme paraît identique au vieux haut-allemand : *Walah,* étranger; *Nordoalaus,* pour *Nordo-Valahus,* signifierait « étranger venant du Nord ». Mais les formes latines n'ont pas subi l'influence de la réforme grammaticale imposée par Charlemagne : *honure, ficerunt,* appartiennent à la langue du VIIe ou du VIIIe siècle. »

« Nous n'ajouterons, pour notre part, reprend M. de Mély, qu'un mot à cette savante dissertation, c'est que tout à côté, à Sion, se trouve une petite châsse, celle de saint Althée; elle est datée de 780. On y lit le mot *honore* au lieu de *honure;* la châsse de Saint-Maurice est donc plus ancienne, soit du VIIe ou du VIIIe siècle. Le lieu d'origine soulève moins de difficultés; tout le monde jusqu'à présent s'accorde à lui reconnaître une origine burgundo-germanique. »

VI. LITURGIE. Voir BOBBIO (SACRAMENTAIRE DE)[8].

H. LECLERCQ.

AGDE (CONCILE D'). — I. Date, circonstances, objet. II. Le concile d'Agde, la liturgie gallicane et les mœurs chrétiennes. III. Bibliographie.

I. DATE, CIRCONSTANCES, OBJET. — *Agde, Agatha, civitas Agathensium, urbs Agathæ,* ou *Agathensis,* chef-lieu de pagus[9], cité importante de la Gaule Narbonnaise, par sa situation et son commerce, semble n'avoir eu un évêque qu'assez tard. Le premier du moins dont on puisse constater, d'après un document absolument authentique, l'existence et le nom est Sophronius, celui-là même sous lequel se tint le concile[10]. Mais, ajoute justement M. Longnon, on peut tirer de la vie de saint Sévère la preuve que Sophronius avait eu pour le moins un prédécesseur, Beticus[11]. Le concile qui s'y tint en 506, peut être considéré comme un grand événement religieux et politique. Après une persécution arienne, Alaric II, roi des Visigoths du midi de la Gaule, effrayé par la conversion de Clovis et par les progrès de l'idée catholique dans ses États, sentit le besoin de revenir à une politique plus conciliante. Il autorisa donc ce concile qui avait pour but, après de longues crises, de réorganiser la vie religieuse dans le royaume visigoth.

Il eut pour président le fameux évêque d'Arles saint Césaire à qui revient, d'après Malnory, l'honneur de l'avoir convoqué[12]; tous les évêques du royaume, au nombre de vingt-quatre, et dix prêtres délégués s'y trouvèrent réunis. A ce point de vue le concile d'Agde a de frappantes analogies avec celui d'Orléans en 511[13]. Mais on aurait tort d'y voir avec Fauriel la préface d'une conspiration politique avec le secret dessein chez les évêques d'appeler Clovis à la conquête du royaume d'Alaric[14]. Rien dans les textes ne justifie une pareille supposition, encore que la conduite d'Alaric dans les années précédentes ait rendu trop naturelles les préférences des catholiques du sud de la Gaule. On a pensé que la grande fondation monastique de saint Sévère à Agde expliquait le choix de cette ville comme siège du concile; la supposition n'a rien que de vraisemblable, encore que l'importance de la cité au sein des États d'Alaric eût pu suffire à déterminer ce choix[15]. D'après Malnory, qui ne paraît pas tenir compte de la dissertation de E. Thomas que nous citons, ce choix aurait été dicté par la position intermédiaire d'Agde entre les pays arlésien et aquitain, les Pères s'y trouvant à l'abri de la surveillance des ariens[16]. Dans tous les cas, saint Césaire en fut l'âme et le concile s'inspira de ce que l'abbé Malnory appelle « la discipline arlésienne » déjà condensée dans les statuts[17]. Le nom de quelques-uns des signataires qui siégèrent à côté de Césaire est une nouvelle preuve de l'importance du concile et un précieux indice du groupement géographique et ecclésiastique; nous ne citerons que les métropolitains de Bordeaux, de Bourges, les évêques de Toulouse, d'Agde, de Nîmes, de Rodez, d'Albi, de Cahors, d'Aix, d'Auch, de Lescar, d'Oléron, de Lodève, de Périgueux, les délégués des évêques de Narbonne, de Fréjus, de Tours, etc.[18]. Le concile régla

[1] F. de Lasteyrie, *Description du trésor de Guarrazar, accompagnée de recherches sur toutes les questions archéologiques qui s'y rattachent,* in-4°, Paris, 1860, p. 30, 104; le même, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France,* 1859, t. XXVI, p. 76; Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les œuvres de saint Éloi et la verroterie cloisonnée,* in-8°, Paris, 1864, p. 104, 105; E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 580, n. 684, pl. XCI, n. 542; E. Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz,* dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft,* 1895, t. XXIV, p. 14, n. 8. — [2] E. Aubert, dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France,* 1871, t. XXXII, p. 33 sq. Ce mémoire est antérieur à la publication d'ensemble dont le titre a été donné col. 868, note 2. — [3] Cf. note 1. — [4] E. Binding, *Das burgundisch-romanische Königreich von 443-532,* in-4°, Leipzig, 1868, p. 343. — [5] J. Tardif, *Monuments historiques,* in-8°, Paris, 1866, n. 46-50. — [6] E. Le Blant, *op. cit.,* t. II, p. 150, n. 466 *a.* Cf. C. Binding, *op. cit.,* p. 348. — [7] D. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules,* in-fol., Paris, 1739, t. II, p. 466. — [8] Cf. A. Gastoué, *Un rituel de la province de Milan du Xe siècle,* dans *Rassegna gregoriana,* 1903, t. II, p. 246 sq., 304 sq.; *Paléographie musicale,* in-4°, Solesmes, 1896, t. V, p. 134, 160 sq.; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1898, p. 151. — [9] Cf. Longnon, *Atlas historique de la France,* in-4°, Paris, 1885, p. 163. — [10] Mgr Duchesne, *Les fastes épiscopaux,* in-8°, Paris, 1894, t. I, p. 306. — [11] Longnon, *Géogr. de la Gaule au VIe siècle,* in-4°, Paris, 1878, p. 609. — [12] *Saint Césaire d'Arles,* in-8°, Paris, 1894, p. 62 sq. — [13] God. Kurth, *Clovis,* 2e édition, in-8°, 1901, t. II, p. 54, 135. Cf. Arnold, *Cæsarius von Arelate,* p. 231, note 736; Malnory, *op. cit.,* p. 114, qui présente sur quelques points des divergences d'appréciation avec Kurth, *Clovis, loc. cit.,* p. 138. — [14] Fauriel, *Hist. de la Gaule méridionale,* in-8°, Paris, 1836, t. II, p. 53. — [15] E. Thomas, *Le concile d'Agde en 506,* dans les *Mémoires de la Soc. archeol. de Montpellier,* 1854, t. III, p. 643; tirage à part, in-4°, 1854, 44 p. — [16] *Loc. cit.,* p. 67. — [17] Malnory, *op. cit.,* p. 62 sq. — [18] Sirmond, *Concilia Galliæ,* t. I, p. 170; Mansi, *Concilia,* t. VIII, col. 319, 333 et 340; Héfélé, *Hist. des Conciles* (trad. Delarc), t. III, p. 254. Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés,* 2e éd., 1861, t. X, p. 736, parle à tort de quatre-vingt-quatre.

plusieurs questions sur la conduite des clercs, leur ordination, l'excommunication, les biens d'Église, les affranchissements, la pénitence publique, la discipline monastique et la liturgie. Il compte en réalité quarante-sept canons authentiques, quoiqu'on lui en attribue parfois un plus grand nombre [1]. Plusieurs ont passé dans le *Corpus juris* au moyen âge. Laissant de côté tout ce qui touche au droit canon ou à la discipline proprement dite, nous ne nous arrêterons qu'aux règlements qui présentent un réel intérêt pour la liturgie ou l'histoire des antiquités chrétiennes.

II. Le concile d'Agde, la liturgie gallicane et les mœurs chrétiennes. — Le deuxième et le cinquième canons condamnent les clercs désobéissants ou voleurs à la *communio peregrina*. Les archéologues, les liturgistes, les canonistes et même les théologiens ont discuté longtemps sur le sens de ce terme, déjà employé par le concile de Riez en 439 et qui le sera encore au concile de Lérida en 524. Quelques-uns, comme Binius, l'ont confondu à tort avec la *communio laïca* [2]. Marc-Antoine de Dominis, dans une dissertation : *Ad canones 2 et 5 concilii Agathensis et ultimam Llerdensis, de communione peregrina*, in-4°, Parisiis, 1645, croit qu'il s'agit ici de la communion donnée après tout le clergé, mais avant les laïques. Bellarmin vivement combattu sur ce point par Bona [3], et quelques autres théologiens avec lui, ont voulu y voir la communion sous une seule espèce, et un argument en faveur de la pratique actuelle; pour d'autres, il s'agit là de la communion retardée jusqu'à l'heure de la mort; on pourra voir dans la dissertation de Bingham le résumé de quelques opinions aussi extravagantes [4]. Ce dernier, qui ne fait que reprendre la thèse d'Albaspinæus, de Bona, de Sirmond, de Schlestrate, de Petau et d'autres archéologues [5], nous dit qu'il ne faut pas entendre par ce terme la participation à l'eucharistie, dont ces clercs étaient privés par le fait de leurs fautes, mais la participation ou *communio* aux charités et aux secours de l'Église, comme on les accordait aux étrangers *peregrini*, qui, n'ayant pas de lettres de recommandation, n'étaient pas admis à l'eucharistie, mais recevaient les secours dont ils avaient besoin. Voir Litteræ commendatitiæ. Ce sens est assez généralement adopté aujourd'hui.

Le canon 12e prescrit le jeûne tous les jours pendant le carême y compris le *samedi*, et à la seule exception du dimanche. La discipline du jeûne pendant le carême a varié beaucoup depuis l'origine. Au VIe siècle on était arrivé à peu près généralement en Occident à admettre quarante jours de carême, ce qui ne signifiait pas toujours quarante jours de jeûne, et dans certaines provinces le samedi, aussi bien que le dimanche, bénéficiait d'une exception comme en Orient, soit par suite des anciens privilèges du jour du sabbat dont on trouve la trace dans la liturgie jusqu'au VIe ou au VIIe siècle, soit à cause de la solennité du dimanche qui remontait jusqu'au samedi. Le concile réduit le samedi au rang des autres jours de la semaine [6].

Le 13e est ainsi conçu : *Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, id est ante octo dies* (var. *octavo die ante*) *dominicæ resurrectionis, publice in ecclesia competentibus tradi*. Cette *traditio symboli* fait partie, comme on sait, de la discipline du catéchuménat et c'est un rite important dans la classification des diverses liturgies. A Rome la cérémonie s'accomplissait dans la semaine qui précédait le quatrième dimanche de carême [7], mais à Milan c'était d'abord le dimanche des Rameaux [8], plus tard ce fut le samedi avant ce dimanche [9] ; chez les Mozarabes, c'est aussi le même dimanche [10]. Le concile d'Agde, en fixant le dimanche des Rameaux pour ce rite, reste donc dans la tradition gallicane dont on retrouve encore des témoins dans saint Germain de Paris, dans le sacramentaire de Bobbio, dans le *Missale Gallicanum vetus*, dans le *Missale Gothicum* [11].

On peut se demander aussi de quel symbole il s'agit dans ce canon, celui des apôtres ou celui de Nicée? Il est incontestable que dans toute l'antiquité c'est le symbole des apôtres qu'il faut entendre sous ces termes de *traditio symboli*, mais au commencement du VIe siècle la question peut être discutée. Dom de Puniet, dans un savant article sur *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne* [12], se demande à propos du baptême de Clovis si les termes employés par Grégoire de Tours pour le baptême de Clovis, *sacerdos... cœpit ei insinuare Deum verum factorem cæli et* [ac] *terræ crederet* [13], ne rappelleraient pas plutôt le symbole de Nicée que celui des apôtres. Mais il semble cependant qu'en Gaule au moins, le symbole de Nicée ne remplaça pour la *traditio symboli* le symbole des apôtres d'une façon un peu générale, que vers le VIIe ou même le VIIIe siècle, époque postérieure à notre concile [14].

Le 14e a trait à la consécration des autels et s'exprime ainsi : *Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari*. Ce canon témoigne d'un rituel très rudimentaire pour la consécration de l'autel, une onction du chrême et la bénédiction du prêtre, et encore semble-t-il insinuer que jusque-là on se contentait parfois de la seule onction du chrême, mais il faut constater aussi que ce canon est très gallican, car la liturgie romaine ne connaîtra que bien plus tard la cérémonie du chrême dans la dédicace. Le texte suivant de Grégoire de Tours est d'accord avec le canon du concile : l'évêque vient le matin *sanctifier* l'autel, *Mane vero venientes ad cellulam, altare quod erexeramus, sanctificavimus* [15]. Dans la dédicace gallicane telle qu'on peut la reconstituer par des livres gallicans d'époque un peu postérieure (commentaire de Remy d'Auxerre, IXe siècle [16], Ordo de Vérone, sacramentaire d'Angoulême, fin du VIIIe siècle, sacramentaire de Gellone, même époque, *Missale Francorum*), la cérémonie

[1] Mansi, t. VIII, col. 337, 338. — [2] Binius, *Notæ ad Concil. Llerdense*, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1617. — [3] *Rerum liturgicarum*, l. II, c. XIX, n. 5. — [4] *The works of J. Bingham*, Oxford, 1855, t. II, p. 108; t. V, p. 408, et surtout t. VII, p. 21-32, *Of the punishment called communio peregrina*. — [5] Voyez la dissertation de Bingham, et la bibliographie, et aussi notre article Communio peregrina. Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, trad. Delarc, t. III, p. 255, 313. — [6] Thomassin, *Traité des fêtes*, 1697, p. 310 sq.; dom I. de l'Isle, *Hist. dogmatique et morale du jeûne*, 1741, l. II; Linsemayr, *Kirchl. Fasten Disciplin*, 1878. Cf. les articles Carême et Samedi. — [7] *Ordo Romanus VII*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 996-997; *Sacramentaire gélasien*, I, 35, dans Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 44. — [8] S. Ambroise, *Epist.*, XX, *P. L.*, t. XVI, col. 103. Ce témoignage, quoique certain, paraissait bien un peu isolé, mais la découverte de dom Germain Morin nous permet d'ajouter à saint Ambroise l'évangéliaire d'Aquilée, étroitement apparenté à l'ambrosien et qui a la *traditio symboli*, au dimanche des Rameaux, *L'Évangéliaire d'Aquilée*, dans la *Revue bénédictine*, 1902, p. 1 sq. — [9] Cf. *Sacrament. de Bergame*, IXe siècle, dans *Auctarium Solesm.*, in-4°, s. l. n. d., p. 57; *Sacrament. de Biasca*, fol. 103. Cf. Ebner, *Quellen d. Missale Romanum*, 1896, p. 74; *Antiphon. ambrosien* (Londres, British Mus., *add. 34 209*, fol. 218); cf. *Paleogr. music.*, t. V. — [10] Cf. Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., in-8°, p. 307, note 1. — [11] S. Germain, *Epist.* II, *P. L.*, t. LXXII, col. 96; *Sacram. Bobiense, Missale Gallicanum vetus, Missale Gothicum, P. L.*, t. LXXII, col. 487, 348, 263. — [12] *Revue des questions historiques*, oct. 1902, p. 382 sq. — [13] *Histor. Francor.*, l. II, c. XXXI, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, 1883, t. I, p. 92, 93. — [14] Il est vrai qu'en Espagne l'usage du symbole de Nicée serait constaté, d'après Harnack, dès le VIe siècle, mais Kattenbusch le conteste, *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 802; cf. p. 296 sq. et t. I, p. 55, note 4. L'influence des usages espagnols sur le concile d'Agde ne paraît pas prouvée, au moins en matière liturgique. Cf. sur cette question dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule*, dans la *Rev. des quest. hist.*, oct. 1902, p. 387 sq. — [15] *De glor. Confess.*, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 842. — [16] Mercati a démontré depuis que ce prétendu Remy d'Auxerre est de l'Yves de Chartres tout pur, et par suite du XIIe siècle. *Studi e testi*, c. VII, *Antiche reliquie liturgiche*, Rome, 1902, p. 9.

est déjà plus développée [1]; on y asperge d'eau bénite l'autel, on l'oint d'huile bénite, on y fait brûler l'encens, mais l'onction de l'autel avec le chrême et la bénédiction de l'évêque demeurent bien les deux rites essentiels. La prière de l'évêque répond aux termes *sacerdotali benedictione sacrari* du canon : *Dei Patris omnipotentis,* dit l'oraison gallicane, *misericordiam dilectissimi fratres, deprecemur; ut hoc altarium sacrificiis spiritualibus consecrandum, vocis nostræ exorandus officio præsenti benedictione sanctificet; ut in eo semper oblationes famulorum suorum studio suæ devotionis impositas benedicere et sanctificare dignetur,* etc. [2].

Le 21[e] canon contient un règlement pour les chapelles de campagne : *Si quis etiam extra parochias, in quibus legitimus est et ordinarius conventus, oratorium in agro habere voluerit; reliquis festivitatibus, ut ibi missas teneat propter fatigationem familiæ, justa ordinatione permittimus : Pascha vero, natale Domini, epiphania, ascensionem Domini, pentecostem et natalem S. Joannis Baptistæ, vel si qui maximi dies in festivitatibus habentur, non nisi in civitatibus aut in parochiis teneant. Clerici vero, si qui in festivitatibus, quas supra diximus, in oratoriis, nisi jubente aut permittente episcopo, missas facere aut tenere voluerint, a communione pellantur.* Ce règlement fixe les fêtes principales observées à cette date dans l'Église gallicane; il montre la sollicitude des évêques à maintenir le privilège de l'église de la cité et de l'église paroissiale [3]. Le terme *missas tenere aut facere* courant à cette époque sera expliqué à propos du canon suivant.

Ce canon, le 30[e], est surtout intéressant au point de vue du *cursus gallicanus : Et quia convenit ordinem ecclesiæ ab omnibus æqualiter custodiri,* disent les Pères, *studendum est ut sicut ubique fit, et post antiphonas, collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur; et hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur, et in conclusione matutinorum vel vespertinarum missarum post hymnos capitella de psalmis dicantur; et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur.* Il importe d'expliquer les termes de ce canon qui d'ordinaire n'a pas été bien compris, même par les éditeurs de conciles [4]. Les *antiphonæ* désignent ici les psaumes chantés en antiennes, c'est-à-dire probablement à deux chœurs. Cette méthode tendait de plus en plus à supplanter, sans la supprimer complètement, la psalmodie responsoriale, dans laquelle le chantre disait le psaume, tandis que le chœur répondait [5]. La psalmodie antiphonée doit être suivie de collectes ou oraisons dites selon l'ordre, par les évêques ou par les prêtres. Sur ce point le concile suit la vieille tradition orientale décrite par Cassien et par Silvia, et attestée par certains anciens psautiers qui, à la fin de chaque psaume, donnent une collecte [6]. Mais il semble qu'elle n'était pas suivie, à cette époque au moins, à Rome, et saint Benoît paraît aussi s'en écarter dans sa règle [7].

Les *hymni matutini vel vespertini* signifient, comme dans le concile de Vannes de 465, canon 14, les laudes et les vêpres. Ces offices seront célébrés quotidiennement dans les cathédrales. Le terme *missæ matutinæ vel vespertinæ* désigne dans la langue de l'époque, comme au canon 21[e], toute espèce d'office, qui se terminait par la *missa* ou *dimissio,* renvoi des fidèles. C'était la formule usitée même dans les tribunaux pour renvoyer le peuple.

Ce texte intéressant prouve encore que ces deux offices se terminent par des hymnes, des versets et une oraison. Le concile d'Agde se sépare encore ici de la tradition romaine qui n'admit que beaucoup plus tard les hymnes, de celle du concile de Laodicée, dont le 59[e] canon proscrit les *plebeios psalmos,* et du 12[e] canon du I[er] concile de Braga, qui montre le même rigorisme. Mais déjà une autre coutume s'introduisait qui admettait, à côté de l'Ancien et du Nouveau Testament, des compositions poétiques, comme la liturgie ambrosienne, la liturgie bénédictine, le IV[e] concile de Tolède, canon 12, celui de Tours, canon 23 [8].

Il faut remarquer encore ici la place de l'hymne, chantée après la psalmodie; c'est aussi une tradition antique. Saint Benoît, à peu près contemporain du concile, quand il veut établir le *cursus* bénédictin, place l'hymne au commencement des heures, et *avant* la psalmodie pour vigiles (matines), prime, tierce, sexte, none, la tradition ne s'étant pas encore nettement prononcée sur ce point. Mais pour les laudes (*matutinæ*) et les vêpres, il met l'hymne après la psalmodie [9]. On sent ici encore l'influence de saint Césaire qui dans sa règle donne aussi cette place à l'hymne [10].

L'hymne est suivie des *capitella,* qu'il ne faut pas traduire par capitule, comme on l'a fait, ce nom étant réservé aujourd'hui aux petites leçons, étymologiquement *petits chapitres,* qui tiennent lieu des longues lectures à certaines heures. Les *capitella* sont ici ce que nous appelons les versets et sont en effet des séries de courts versets tirés en général des psaumes. C'est le sens que leur donne saint Césaire dans sa règle [11]. La liturgie romaine et la liturgie bénédictine sont ici d'accord avec le concile, les capitella s'y disaient à laudes et aux vêpres, à cette place.

Dans le choix des *capitella,* le concile d'Agde se montre plus rigoureux, et exige que tous soient tirés des psaumes; c'est aussi la tradition des bonnes époques liturgiques. Mais il suffit d'étudier ces collections de versets pour se convaincre qu'on ne fut pas toujours aussi strict. Voir VERSETS.

Enfin les *capitella* sont suivis de la collecte, après laquelle, à vêpres au moins, l'évêque renvoie le peuple après l'avoir bénit. Cette dernière oraison était la finale obligée de tous les offices dans l'antiquité; il n'est guère de tradition qui se soit plus fermement maintenue et dont on trouve plus de traces dans la plupart des liturgies. La bénédiction de l'évêque et le renvoi des fidèles sont aussi des rites antiques que nous retrouvons à Jérusalem, au IV[e] siècle avec Sylvia [12], dans les livres liturgiques qui ont gardé des collections de formules de bénédictions, dans les *orationes super populum,* dans les sermons de saint Augustin, peut-être dans ces *commendationes seu manus impositiones* dont parle le III[e] concile de Carthage. Voir AFRIQUE (*Liturgie d'*), col. 655, 656. Il y est même fait une allusion très claire dans la Vie de saint Césaire : *Factum est ut quodam tempore quatuor ei episcopi ad occursum venirent, cum quibus ad lucernarium* (l'office des vêpres) *ad basilicam sancti Stephani descendit. Cumque expleto lucernario benedictionem populo dedisset* [14] etc.

L'ensemble de ces canons a son importance, on le voit,

[1] Voir la restitution de la dédicace gallicane dans Duchesne, *Origines du culte,* 2[e] éd., p. 394 sq. — [2] Duchesne, *loc. cit.,* p. 398. — [3] Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales,* in-8°, Paris, 1900, p. 6 sq. — [4] Cf. Héfélé, *Conciles, loc. cit.,* p. 259. — [5] Voir ANTIENNES, RÉPONS, PSALMODIE. — [6] Cassien, *De cœnob. instit.,* l. II, c. VIII sq. *P. L.,* t. XLIX, col. 94 sq.; *Silviæ peregrinatio,* éd. Geyer, *Itinera Hierosol.,* 1898, p. 71. Thomasi en a édité quelques-uns, voir notamment *Psalterium cum canticis et orationibus,* dans Thomasi-Bianchini, *Opera,* t. I, pars 2[a], p. 139 sq. — [7] *Regula S. Benedicti,* c. IX sq. — [8] Mabillon, *De cursu Gallicano,* § 2, *P. L.,* t. LXXII, col. 394 sq. — [9] *Regula S. Benedicti,* cap. XIII, XVIII. — [10] Mabillon, *De cursu Gallicano, P. L.,* t. LXXII, col. 394 sq. — [11] *Regula S. Cæsarii, P. L.,* t. LXVII, col. 1102. Cf. S. Baümer, *Ein Beitrag z. Erklarung von Litaniæ u. Missæ,* dans *Studien u. Mittheilungen aus den Benediktiner u. Cisterc. Orden,* 1886, p. 285 sq. — [12] Geyer, *Itinera Hierosol., loc. cit.,* p. 73. — [13] *Vita S. Cæsarii,* l. II, n. XIII, *P. L.,* t. LXVII, col. 1031. Édit. Br. Krusch dans les *Mon. Germ.* — [14] *Script. rerum Meroving.,* t. III, 1896, p. 490, n. 16. Cf. Mabillon, *De cursu Gallicano,* § V, *P. L.,* t. LXXII, col. 408.

et fixe chronologiquement quelques points dans l'histoire du *Cursus gallicanus.*

Le 38e canon prescrit aux clercs et aux moines de ne voyager qu'avec des *litteræ commendatitiæ.* C'était une discipline très ancienne, qui bien observée, eût coupé court aux excès et aux abus des moines gyrovagues, une des plaies de cette époque Voir GYROVAGUES, LITTERÆ COMMENDATITIÆ. Une autre prescription du même canon concernait les anachorètes; défense est faite aux moines de se séparer de la communauté et de se bâtir des cellules à part, si ce n'est lorsqu'ils sont d'une vertu éprouvée ou bien lorsqu'ils sont malades. Ce règlement, renouvelé du concile de Vannes en 465, canons 5, 6, 7 et 8), est entré dans la discipline générale de l'Église au moyen âge et fut inséré au décret de Gratien. Il s'éclaire singulièrement par l'étude de la législation monastique, qui avait à combattre les abus des faux anachorètes ou *sarabaïtes* (voir ce mot), définissait le véritable anachorète et fixait les cas dans lesquels un moine peut se séparer de la communauté pour vivre de la vie d'ermite. Le canon d'Agde avait évidemment aussi en vue ces abus et s'exprime presque dans les mêmes termes que la règle contemporaine de saint Benoît. Voir ERMITES.

III. BIBLIOGRAPHIE. — Pour le texte du concile, cf. Mansi, *loc. cit.;* Sirmond, *Concilia Galliæ,* t. I, p. 175 sq.; Labbe, *Concilia,* t. IV, col. 1380-1399; Bouquet, *Recueil des historiens de la France,* t. IV, p. 102, 103; dom Labat, *Concilia Galliæ,* 1789, t. I. p. 777-804; Coleti, *Sacrosancta concilia,* t. V, p. 519-542; *Hist. littér. de la France* [1735], t. III, p. 46-48. Pour les autres, cf. Chevalier, *Topo-bibliographie,* au mot *Agde.* On sait que Massen, *Concilia ævi Merovingici,* t. I, dans *Monumenta Germaniæ historica,* ne commence qu'à l'an 511. Dans le *Journal of theological studies,* 1903, t. IV, p. 431, 432, on trouvera des renseignements sur un manuscrit important de Saint-Pétersbourg autrefois au collège de Clermont, contenant le texte de plusieurs conciles, notamment celui d'Agde. Maubon, *Les livres liturgiques du diocèse de Montpellier,* dans le *Congrès de la Société bibliogr.,* in-8o, Montpellier, 1895, 62 pages, traite de la liturgie de ce diocèse depuis le concile d'Agde. Sur la liturgie, cf. S. Bäumer, *Gesch. des Breviers,* in-8o, Freiburg, 1895, p. 153 et 262. Sur la *communio peregrina,* outre les auteurs cités au courant de l'article, voyez Hospinianus, *Historia sacrament.,* l. II, c. I, in-fol., Tiguri, 1598, p. 24; Bellarmin, *De Euchar.,* l. IV, c. XXIV, *Opera,* t. III, p. 750. G. Henao, *De sacrificio missæ,* part. III, disput. XXVIII, n. 49, in-fol., Lugd., 1655, a une longue dissertation sur ce sujet. Cassander, *Opera,* in-fol., Parisiis, 1616, *De sacra communione in utraque specie,* p. 1015; Vossius, *Thes. theolog.,* disp. XXIII, thes. V, p. 516; Sirmond, *Histor. pœnitentiæ publicæ,* cap. ult., dans *Opuscula varia,* Paris, 1675, t. III.

F. CABROL.

AGENDA. Voir ACTIO, col. 446 ou LITURGIES FUNÉRAIRES.

AGNEAU. — I. Symbolisme général. II. Symbolisme primitif. III. Agneau muni des attributs du Bon-Pasteur. IV. Agneau sur la montagne. V. Variantes du type précédent. VI. Agneau, symbole de Moïse et de Jésus-Christ. VII. Agneau, symbole des martyrs. VIII. Agneau, symbole des fidèles.

I. SYMBOLISME GÉNÉRAL. — La Bible contient des allusions claires et fréquentes au symbolisme de l'Agneau[1] et les Pères sont explicites à son sujet. Toute erreur d'interprétation était d'ailleurs rendue impossible depuis ces paroles de saint Jean-Baptiste: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*[2], que devaient populariser les visions de l'Apocalypse dans lesquelles l'Agneau immaculé et immolé est plus de trente fois rappelé. Des écrits antérieurs à l'Apocalypse et d'une intelligence moins difficile avaient déjà fait le rapprochement. On lit dans l'Épître aux Hébreux ces paroles très claires: *Deus pacis qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium in sanguine testamenti æterni Dominum nostrum Jesum Christum*[3]. Les anciens paraissent avoir confondu l'agneau, la brebis, le mouton qu'ils ont pris indifféremment pour symboliser le Christ ou les fidèles; c'est ainsi qu'un même texte des Septante souffre des traductions différentes du mot πρόβατον. On lit dans l'Exode: λαβέτωσαν ἕκαστος πρόβατον κατ' οἴκους πατριῶν, ἕκαστος πρόβατον κατ' οἰκίαν[4], ce que la Vulgate traduit: *Tollat unusquisque AGNUM per familias et domos suas,* et de son côté saint Cyprien: *Accipiant sibi singuli OVEM per domos tribuum, OVEM sine vitio perfectum masculum*[5]. Il semble cependant que la distinction ait été établie par le Sauveur lui-même qui confia à saint Pierre la charge de faire paître ses brebis et ses agneaux[6]. On s'est généralement accordé à reconnaître les apôtres dans les brebis et les fidèles dans les agneaux, et il est possible que ce soit d'après cette explication qu'un sculpteur ait représenté le Christ caressant de la main la brebis la plus rapprochée de lui, marquant par ce geste le privilège de la primauté accordée à saint Pierre[7]. Martigny a ingénieusement observé[8] que le fondement de la distinction faite entre apôtres et fidèles ou brebis et agneaux, repose sur cette circonstance que les apôtres pour venir au Christ ne doivent pas sortir des deux cités de Jérusalem et de Bethléhem, symboliques du judaïsme et de la gentilité, ainsi que nous l'expliquons plus bas. Dès lors, les représentations dans lesquelles sont supprimés les portiques de ces deux villes doivent avoir eu l'intention de représenter les brebis, c'est-à-dire les apôtres venus tous sans exception du judaïsme. En outre, on voit dans quelques monuments les douze apôtres en personne et à leurs pieds les douze brebis (*Sarcophage du Latran,* n. 177)[9], sans que jamais dans ces monuments apparaissent les deux portiques des villes typiques (fig. 194). Une antique inscription de l'abside de Saint-Eusèbe que nous a conservée la *Sylloge* de Pierre Sabinus nous fait voir dans les brebis le type des agneaux, c'est-à-dire l'Église entière[10]:

CRIMINA QVI TOLLIT AGNI DESIGNAT IMAGO
IVSTORVM SPECIE QVEM VENERANTVR OVES

Les textes, il faut en convenir, sont moins clairs. Clément d'Alexandrie commente ainsi la parole du Sauveur: Paissez mes agneaux: « Quand le Sauveur dit: mes petits agneaux, il veut dire des enfants bien simples, comme étant de leur nature non des hommes, mais des agneaux et des brebis, » πρόβατα ὄντας κατὰ γένος[11]. Saint Augustin donne aux fidèles le nom d'agneaux[12] sous lequel il comprend les catéchumènes que saint Paulin de Nole semble exclure, réservant le titre aux seuls baptisés[13]:

Inde parens sacro ducit de fonte sacerdos
Infantes niveos corpore, corde, habitu;
Circumdansque rudes festis altaribus agnos,
Cruda salutiferis imbuit ora cibis.
Hinc senior sociæ congaudet turba catervæ:
Alleluia novis balat ovile choris.

[1] Gen., IV, 4; Exod., XII, 3; XXIX, 38-39; Is., XVI, 1; LIII, 7; Jer., XI, 19. — [2] Joa., I, 29. Cf. I Petr., I, 19. — [3] Hebr., XIII, 20. Cf. I Petr., I, 11, 24. — [4] Exod., XII, 3. — [5] S. Cyprien, *Adv. Judæos,* l. III, c. XV, dans *Corp. script. latinor. eccl.,* in-8o, Vindobonæ, 1866, t. I, p. 80. — [6] Joa., XXI, 16-17. Cf. Matth., X, 16; XXVI, 31; Rom., VIII, 36. — [7] Bottari, *Sculture e pitture sagre,* in-fol., Roma, 1737, t. III, p. 5. Cf. Martigny, *Étude archéologique sur l'agneau et le Bon-Pasteur, suivie d'une notice sur les Agnus Dei,* dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon,* t. V, 1860, p. 82. — [8] Martigny, *loc. cit.,* p. 84. — [9] Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XLIII, n. 2. — [10] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.,* in-fol., Romæ, 1888, p. 436, n. 117. Sabinus avait mentionné que l'inscription était: *antiquiss. litteris.* — [11] *Pædagog.,* l. I, c. V, *P. G.,* t. VIII, col. 265. — [12] S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. II, c. VI, *P. L.,* t. XXXIV, col. 38 — [13] *Epist.,* XXXII, *ad Sever.,* n. 5, *P. L.,* t. LXI, col. 333.

« Alors le prêtre tire des fonts sacrés ces enfants auxquels il vient de donner la vie, blancs comme la neige dans leur corps, dans leur cœur, dans leur vêtement; et, rangeant autour des autels en fête ces agneaux nouveau-nés, il repaît leurs bouches pures de l'aliment du salut. Alors la troupe des anciens accueille avec une joie fraternelle ces nouvelles recrues, et, au sein du bercail, de nouveaux chœurs s'associent au doux bêlement de l'alleluia. »



194. — Sarcophage du Latran, n. 177. D'après une photographie communiquée par M. Marucchi

Ces interprétations n'étaient cependant pas si exclusives que l'on ne puisse trouver chez les anciens d'autres explications du symbole de l'agneau; par exemple, saint Basile de Séleucie nous fait entendre ces paroles de Dieu le Père: ἐμὸς μονογενής τὸν φορούμενον ἀμνὸν ἐπιδώσει τῷ πάθει, mon fils unique, que l'agneau représente, est livré à la mort [1]. Eusèbe d'Alexandrie s'exprime ainsi: ὁ ποιμὴν προσήνεγκε τὸ θῦμα... προσήνεγκε τὸ πρόβατον, ὅσα εἰς τὸ σῶμα αὐτῷ λογίζεται [2], saint Pierre Chrysologue: *Pastor bonus ovem veniens quærere in mundum, in utero virgineæ regionis invenit* [3], et il continue: *venit suæ nativitatis in carne, et in crucem levans humeris suæ imposuit passionis*, ce qui semble s'appliquer à toute une série de représentations de l'agneau portant la croix. Suivant saint Zénon, l'agneau représente la nature humaine chargée du péché: *Ex hædis humana designabatur caro suis onusta peccatis* [4]. Saint Ambroise fit représenter dans son église l'Agneau de la vision de Jérémie et inscrire au-dessous cette devise:

HIC EST HIEREMIAS SACRATVS MATRIS IN ALVO
HOSTIA CVI DOMINVS SOEPE MONSTRATVR VT [AGNVS [5]

II. Symbolisme primitif. — Toutefois il ne semble pas excessif de dire que le symbolisme primitif de l'agneau fut la représentation de la victime expiatoire des péchés du monde et du sacrifice accompli sur le mont Golgotha; c'est ce que saint Paulin a fort exactement exprimé par ces paroles:

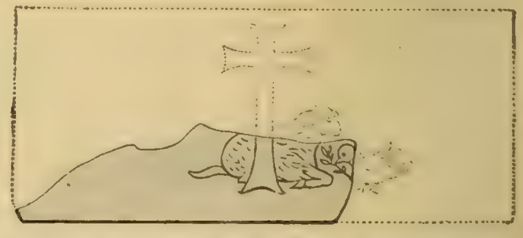
Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno
Agnus innocuo injusto datus hostia letho [6].

Nous possédons un très précieux monument de ce type trouvé dans la crypte de Lucine au cimetière de Callixte et antérieur à la paix de l'Église, probablement de la première partie du IIIe siècle [7] (fig. 195). On y voit l'agneau couché au pied de l'ancre cruciforme et à gauche la colombe portant le rameau, symbole de l'âme entrée *in pace*. Une pierre moins ancienne trouvée dans l'abside de la basilique souterraine des saints Nérée, Achillée et Pétronille offre le même type [8] (fig. 196).

Cette représentation nous met sur la voie de la première idée que les chrétiens attachèrent au symbole de l'agneau, qui est celle de la victime divine entourée de l'adoration des fidèles. Le sarcophage d'Honorius, à Ravenne, offre une nouvelle et heureuse représentation du type [9].



195. — Inscription du cimetière de Callixte.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XX, n. 1.



196. — Inscription de la basilique des SS. Nerée, Achillée et Pétronille. D'après Marucchi, *Éléments d'archéologie*, t. II, p. 113.

Il semble que le témoignage des textes et celui des monuments s'accordent à nous enseigner que les plus

[1] *Homil.*, VII, *in Abraham*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 112. — [2] Theodoret, *Dial. III*, édit. Schulze, Halæ, 1772, t. IV, p. 228. — [3] *Serm.*, CLXIX, *P. L.*, t. LII, col. 641. — [4] *Tractatus*, l. II, tr. LV, *P. L.*, t. XI, col. 510. — [5] G. Allegranza, *Sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757, pl. IV. — [6] *Epist.*, XXXII, *ad Sever.*, 17. *P. L.*, t. LXI, col. 339. Il est presque sans exemple de trouver la croix remplacée par le monogramme, cependant on peut appliquer à ce cas les paroles de saint Paulin: *eadem crux... eloquitur dominum tamquam monogrammate Christum. Natale XI. S. Felicis*, v. 617, 618. *P. L.*, t. LXI, col. 544. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 10. — [7] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XX, n. 1. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 11. La restitution de la croix est conjecturale. Peut-être était-elle monogrammatique. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1899, p. 33-44; O. Marucchi, *Éléments d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1900, p. 113. — [9] A. Venturi, *Storia dell' arte ital.*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 216, fig. 203.

antiques représentations de l'agneau le montraient couché. Au temps de saint Paulin de Nole il est debout:

STAT CHRISTVS AGNVS VOX PATRIS CÆLOTO-[NAT[1]

Le type de l'agneau couché nous est offert par un monument des plus remarquables qui doit compter parmi les plus anciennes inscriptions de la Gaule et qui a été trouvé à Maguelonne[2]. La simplicité de la formule et la paléographie permettent de faire remonter ce monument au IIIe siècle. La pierre nous offre un exemplaire antique de la représentation de l'agneau (fig. 197).

Un vase sacré, patène d'argent ayant, dit-on, appartenu à saint Pierre Chrysologue, nous montre l'agneau couché sur l'autel, avec cette inscription: QVEM FLENS TVNC CARA CRVCIS AGNVS FIXIT IN ARA HOSTIA FIT GENTIS PRO LABE PARENTIS[3]. Cette représentation est le véritable commentaire du *tanquam occisus* et le symbole arrive ici presque à son dernier degré de clarté. Si on la rapproche des vers de saint Paulin que nous avons cités plus haut[4] on peut se demander si le poète n'a pas entendu le mot *crux* dans le sens devenu commun de son temps, c'est-à-dire le lieu où le Christ est immolé, par conséquent l'autel.

Une représentation fréquente mais tardive est celle de l'agneau couché ou debout sur le livre scellé de sept sceaux[5]. L'allusion au texte de l'Apocalypse est ici évidente, mais les monuments de ce type sont pour la plupart d'un médiocre intérêt.

III. Agneau muni des attributs du Bon-Pasteur. — Ce type est parmi les plus anciens et, pour cette raison, assez rare. Il montre l'agneau passant, bondissant ou debout et immobile devant une houlette à laquelle est suspendu le vase de lait, ou bien encore portant sur le dos ce vase symbolique[6].

La pensée a été ici d'exprimer la double fonction du Christ à l'égard des fidèles, celle de Pasteur et celle d'agneau immolé. On lit en effet sur la porte de Sainte-Pudentienne : IDEM SVM PASTOR ET AGNVS[7] (fig. 198). Buonarotti[8] conjecture que l'agneau représenté aux quatre angles de la voûte de la IXe chambre du cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre (fig. 199) pourrait rappeler l'usage antique de la réserve eucharistique qui, gardée dans un vase, eût été ainsi placée sur un agneau. Il n'est pas douteux que le vase représenté ici soit la *mulctra* ou récipient *in quo mulgetur, in quo coagulationes fiunt*[9], ce qui remet en mémoire la bouchée de lait caillé que le Bon Pasteur donna en vision à sainte Perpétue: *et de caseo, quod* MULGEBAT, *dedit mihi quasi buccellam*[10] et qui est certainement le symbole de l'eucharistie. D'autres textes paraissent favoriser cette conjecture, le plus clair est celui de saint Zénon de Vérone : *Agnus... suum lac beatum vagitu hiantibus vestris labris indulgenter infudit*[11]. Une peinture du cimetière de Saint-Callixte appartient à ce groupe symbolique (fig. 200).

Ce type symbolique nous offre un exemple assez notable de la persistance de certaines représentations. Un pupitre en bois, ayant appartenu à sainte Radegonde († 587), montre un agneau sans attribut particulier et



197. — Inscription trouvée à Maguelonne. D'après une photographie.

[1] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 191, n. 4, et le commentaire note 4. Voyez un agneau passant, fragment d'*opus sectile marmoreum* de Saint-Ambroise de Milan, dans A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 51, fig. 40 et 60. — [2] E. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, in-8°, Paris, 1890, p. 10, pl. II; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 372, n. 324; J. Fabrège, *Histoire de Maguelonne*, in-4°, Paris, 1894, t. I, p. 31, 84, fig.; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, n. 4171. Un marbre de Rome qu'on ne peut dater plus tard que la moitié du IIe siècle nous montre l'agneau couché. J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, pl. XV, n. 1. — [3] Sebastiano Paoli, *De patena argentea Foro-Corneliensi. dissert.*, in-4°, Neapoli, 1745; Paciaudi, *De cultu sancti Joannis Baptistæ*, in-4°, Romæ, 1755, p. 166, note. — [4] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, 17, *P. L.*, t. LXI, col. 339. — [5] Vettori, *Nummus æreus veterum christianorum explicatus*, in-4°, Romæ, 1737, p. 68; Martigny, dans les *Annal. de l'acad. de Mâcon*, 1862, t. V, p. 67. — [6] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutet. Parisior., 1659, t. I, p. 537; t. II, p. 91; R. Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 147, 251. Il se pourrait que dans certains cas on se soit trop hâté et que *pedum* et houlette soient simplement le *capis* et le *lituus*. Il faudrait alors restituer ces monuments au paganisme; c'est le cas par exemple pour une lampe publiée par Th. Roller, *Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et de la croyance religieuse pendant les premiers siècles du christianisme*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXVIII, n. 6. — [7] Martigny, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, t. V, 1860, p. 55. — [8] Buonarotti, *Osservazioni*, in-4°, Firenze, 1716, p. 33; cf. Martigny, *op. cit.*, p. 56; Roller, *op. cit.*, t. I, pl. XXXVII, n. 7, 8. — [9] Du Cange, *Glossarium*, aux mots : *Mulctra, mulctrale*. — [10] *Passio S. Perpetuæ*, § 4, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 87. — [11] S. Zénon, *Tractatus*, l. II, tr. LXIII, *P. L.*, t. XI, col. 494.

seulement accompagné d'arbres ou de palmes[1] (fig. 201).

Le sarcophage de Constance, à Ravenne, offre sur une de ses faces la combinaison de l'agneau nimbé debout sur le roc aux quatre ruisseaux et les palmiers[2]. C'est de



198. — Le Bon Pasteur.
D'après Bosio, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XII, fig. 1.

ce type que semble procéder celui que nous allons décrire.

IV. Agneau sur la montagne. — Dans l'agneau debout sur un monticule d'où s'échappent quatre ruisseaux, nous avons vraisemblablement l'interprétation de ce texte : *Et vidi, et ecce Agnus stabat super montem Sion*[3]; les ruisseaux représentent les quatre fleuves qui sortaient de l'Éden pour arroser les quatre parties du monde[4], dans lesquels on voyait une insinuation des quatre Évangiles qui portaient au monde entier la grâce du Christ[5]. C'est ainsi que l'évêque de Nole interprétait les figures de la mosaïque de l'abside de la basilique de Saint-Félix :

Petram superstat ipse petra Ecclesiæ
De qua sonori quatuor fontes meant
Evangelistæ viva Christi flumina[6].

On retrouve dans les baptistères antiques la même disposition ou du moins la même préoccupation. Le *Liber pontificalis* nous apprend que Constantin donna au baptistère du Latran, fondé par lui, un agneau d'or, du poids de trente livres : *In labio fontis baptisterii agnum aureum fundentem aquam, pens. lib.* XXX; *ad dextram agni, Salvatorem ex argento purissimo, in pedibus V, pens. lib.* CLXX; *in leva agni, beatum Johannem Baptistam ex argento, in pedibus V, tenentem titulum scriptum qui hoc habet : Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, pens. lib.* CXXV[7]. Ce groupe faisait face probablement à l'escalier par lequel on descendait dans la piscine. Le texte ne laisse pas entrevoir si la gerbe d'eau sortait de la bouche de l'agneau ou du rocher placé sous ses pieds[8]. Tout autour de la piscine,



199. — Agneau portant la houlette et le vase à lait, attributs du Bon Pasteur.
D'après Aringhi, *Roma sotterranea*, pl. I, p. 537.

sept têtes de cerf en argent fournissaient autant de gerbes[9]. En Afrique, nous trouvons une inscription ayant appartenu à un baptistère, mentionnant les quatre fleuves de l'Éden et il est tout à fait probable que la figure de l'agneau et des ruisseaux devait se trouver non loin de cette inscription.

IC OFICINA LAVRI PLVR
A FACIAS ET MELIO
RA EDIF[*ice*]S SI DEVS PR
[*o*] NOBIS QVIS CONTRA NOS
[*cui*]VS NOMEN DEVS SCIT BO
[*tu*]M S[*o*]LVIT CVM SVIS
G[*eo*]N
FISON
TIGRIS EV
FRATES[10]

Une inscription en vers léonins, qui ne peut être antérieure au XIe siècle, ornait l'abside de Saint-Grégoire au

[1] P. Durand, *Le pupitre de sainte Radegonde conservé dans le couvent de Sainte-Croix de Poitiers*, dans les *Mélanges d'archéol.* de C. Cahier et A. Martin, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 157 sq. On peut rapprocher de ce type celui de l'agneau broutant. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I. p. 19, n. 12, inscription de l'année 278. Voir aussi le type de l'agneau paissant, *ibid.*, et Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXVIII, n. 5. — [2] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 217, fig. 204. — [3] Apoc., XIV, 1. — [4] Gen., XI, 10 sq. — [5] S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum : Quibus (evangeliis) baptismi gratia salutaris cælesti inundatione largitur*, *P. L.*, t. III, col. 1110. — [6] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Severum*, § 10, *P. L.*, t. LXI, col. 336. Cf. S. Grég. de Nysse, *Orat.*, IV, *De resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 684; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 191; Wickhoff, *Das Apsismosaik in der Basilika der h. Felix zu Nola*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 158 sq. — [7] *Liber pontificalis*, Silvester, § XIII (édit. Duchesne), in-4°, Paris, 1884, p. 174. — [8] Dans les bains antiques la gerbe sortait fréquemment d'un mufle d'animal, panthère, sanglier, lion. Cf. Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, au mot : *Balneum*, fig. 745, 746; E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 40, note 1. — [9] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 240, 241, n. 4 *d*. — [10] Héron de Villefosse, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1883, t. XI, p. 189; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 517, n. 1165; 1892, t. VII, pl. 11, n. 28.

Célius, la voici telle que nous l'a conservée la *Sylloge* de Pierre Sabinus [1] :

AGNI BISSENI SVNT DISCIPVLI DVODENI
PONTIFICEM MAGNVM MEDIVM COGNOSCE PER [AGNVM
NE SITIANT AGNI DANT FLVMINA QVATTVOR [AMNEN [2]
SANCTVS SANCTORVM MEDIO STAT DISCIPV- [LORVM

Nous rappellerons encore quelques autres inscriptions. Une du Latran connue par la seule *Sylloge* de Verdun, et antérieure au IX[e] siècle [3] :

PASTORVM DOMINVS SVB AGNI DECORE NITES- [CENS

On ne peut songer à donner le catalogue de toutes les pièces qui reproduisent avec quelques variantes le type que nous étudions, bornons-nous à signaler une des plus célèbres (fig. 202). Buonarotti [4] a publié un fond de coupe divisé en deux registres. Dans le registre supérieur on voit le Sauveur debout sur un monticule du sommet duquel découle le Jourdain. Le registre inférieur offre une scène souvent reproduite par l'art chrétien. Au centre, l'agneau debout sur le monticule du sommet duquel découlent quatre ruisseaux, à droite et à gauche trois agneaux tournés vers lui et sortant de deux édicules désignés, celui de droite par le mot BECLE (=*Bethléhem*), celui de gauche IERVSALE(*m*). Jérusalem et Bethléhem représentent ici Juifs et gentils, car Jérusalem était le centre religieux du judaïsme et ce fut à Bethléhem que la révélation d'une religion nouvelle fut faite pour la première fois aux gentils, dans la personne des mages; à Bethléhem, disait saint Augustin, *inchoata est fides gentium* [5].

Il n'est pas douteux que les quatre ruisseaux n'aient toujours été considérés comme symboles des quatre Évangiles apportant le baptême aux hommes. C'est évidemment la pensée de saint Cyprien, pensée exprimée peut-être avant que la représentation qui nous occupe existât, mais qui la commente d'autant mieux qu'elle a pu aider à l'inspirer : *Quotiescumque autem aqua sola in scripturis sanctis nominatur baptisma prædicatur, ut apud Esaiam,* XLIII, *18-21, significari videmus. Prænuntiavit illic per Prophetam Deus, quod apud gentes in locis, quæ inaquosa prius fuissent, flumina postmodum redundarent et electum genus Dei, id est per generationem baptismi filios Dei factos adaquarent. Item denuo præcanitur et ante prædicitur Judæos si sitierint et Christum quæsierint apud nos esse potaturos, id est baptismi gratiam consecuturos : si sitierint, inquit, per deserta adducet illos, aquam de petra producet illis, findetur petra et fluet aqua et bibet plebs mea, Esaias,* XLVIII, *21. Quod in Evangelio adimpletur quando Christus qui est petra finditur ictu lanceæ in passione, qui et admonens quid per prophetam sit ante prædictum, clamat et dicit : si quis sitit veniat et bibat : qui credit in me sicut scriptura dicit, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Joa., VII, 37-39 [6]. A l'autre extrémité de l'époque que nous étudions nous laissons le symbolisme de cette représentation pleinement constitué :

Fontis designat Salvator iure figuram
De quo quadrifluis decurrunt flumina rivis.



200. — Peinture du cimetière de Saint-Callixte.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XII, fig. 1.

[1] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 440 n. 140. — [2] Le texte porte *annem*. — [3] De Rossi, *loc. cit.*, p. 139, n. 29. — [4] F. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, pl. VI, 1, p. 40; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 200, n. 13; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovat, nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pl. X, n. 8; R. Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 40, L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXX, n. 80. Martigny, *Étude archéologique sur l'agneau*, in-8° Paris, 1860, p. 11 sq., avait estimé ce type comme le plus ancien dans la symbolique de l'agneau; il a abandonné cette opinion dans son *Dictionnaire des antiq. chrét.*, au mot *Agneau*. — [5] *Serm.*, CCI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1031 — [6] S. Cyprien, *Epist.*, LXIII. 8, *P. L.*, t. IV, col. 379.

Quatuor ut quondam nascentis origine sæcli
Limpida per latum fluxerunt flumina mundum,
Quæ rubros flores et prata virentia glebis
Gurgitibus puris et glauco rore rigabant.
Sic doctrina Dei fluxit de fonte quaterno
Arida divinis irrorans corda scatebris [1].

Il n'est presque pas de matière sur laquelle l'art des chrétiens se soit exercé et qui ne nous offre la composition que nous décrivons. La cassette d'argent d'Aïn Zarira (voir fig. 148) nous la montre [2] et les mosaïques en multiplient les reproductions. Il n'est pas douteux que le fond de coupe qui nous occupe ne soit étroitement lié avec un type symbolique presque immuable destiné à rappeler la conversion des Juifs et des gentils et leur entrée dans l'Église du Christ par le baptême. Or, l'inscription du registre inférieur de notre fond de coupe portant : IERVSALE. IORDANES·BECLE nous fait voir le sacrement de la régénération désigné par le mot *Jordanus;* il y a ici un précieux indice d'un antique



201. — Pupitre de sainte Radegonde.
D'après Cahier, *Mélanges d'archéologie*, t. III, pl. 159.

usage. La grande habitude de comparer ainsi le Jourdain avec le baptême avait fait qu'en certains lieux, on désignait la fontaine baptismale du nom de Jourdain; nous en avons plusieurs exemples; dans Prudence :

Durare nos tales jube
Quales remotis sordibus
Nitere pridem jusseras
Jordane tinctos flumine [3].

Dans la Vie métrique de saint Martin par Paulin de Périgueux :

Altera pocla decent homines Jordane renatos [4].

Enfin, le patriarche de Jérusalem, Sophronius : *Surgens pretiosum Jordanem ingredere; hoc enim nomine Alexandrini sacri baptismatis piscinam significant, eo quod Christus Dominus noster ad purgationem nostri sit in Jordane flumine baptizatus* [5].

Une antique fresque offrait la même représentatior et le diacre Florus nous l'a décrite :

... Christus Rex præsidet altus.
Circumstant miris animalia mystica formis
Nocte dieque hymnis trium inclamantia numen;
Adstat apostolicus pariter chorus ore corusco,
Cum Christo adveniet certo qui tempore iudex;
Vivaque Jerusalem Agno illustrante refulgens,
Quattuor uno agitat paradisi flumina fonte [6].

Cette composition subit avec le temps des complications qui paraissent n'avoir eu pour but que de rendre plus facilement intelligible le symbolisme de l'agneau. On voit dans les sarcophages d'époque tardive le Christ dominant l'agneau, remettant à saint Pierre le *rotulus* et se tournant vers saint Paul avec un geste qui exprime une allocution [7]. « Il existe entre cette action du Sauveur et les quatre fleuves une corrélation évidente : Jésus-Christ confère aux deux apôtres la mission de porter, l'un aux Juifs, l'autre aux gentils, la parole de la vie



202. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, pl. X, n. 8.

éternelle qui jaillit sous ses pieds divins [8]. » Ces apôtres tiennent ici la place des édicules désignés par les noms de Jérusalem et Bethléhem, et la célèbre mosaïque de Sainte-Pudentienne, qui remplace apôtres et édicules par deux personnages féminins, nous donne le commentaire de ces diverses expressions d'un même type symbolique dans deux inscriptions, l'une correspondant à Jérusalem, à saint Pierre, est ainsi conçue : *ecclesia ex circumcisione*, l'autre correspondant à Bethléhem, à saint Paul : *ecclesia ex gentibus*. Cette interprétation est à peine douteuse si on considère une pierre sépulcrale publiée par Marangoni [9], et dans laquelle le geste du Christ semble indiquer une étoile placée au-dessus de l'édicule qui, derrière saint Paul, figure Bethléhem; ici l'étoile rappelle la présence des Mages et la vocation des gentils dont saint Paul était l'apôtre (fig. 203).

Une autre combinaison du symbole apparaît au IVe siècle, elle introduit au pied du rocher deux cerfs ou bien un cerf et un agneau qui se désaltèrent aux ruisseaux. Ces animaux figuraient les catéchumènes avides de

[1] S. Aldhelmus, *Poema de aris B.M. et XII apostolis dedicatis*, XI, *P. L.*, t. LXXIX, col. 295. — [2] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889. — [3] *Cathemerinon*, hymn. II, vs. 61 sq., *P. L.*, t. LIX, col. 791. — [4] *Vita S. Martini*, l. IV, vs. 253, *P. L.*, t. LXI, col. 1042. — [5] Sophronius, *De miracul. sanctorum Cyri et Johannis*, dans Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1825-1838, t. X, p. 436. — [6] Florus, *Carmina*, n. VI, *P. L.*, t. CXIX, col. 259. — [7] Bottari, *Sculture e pitture sagre*, in-fol., Roma, 1737, pl. XXI, XXII, alibi. — [8] Martigny, *Étude archéologique sur l'agneau et le bon pasteur, suivie d'une notice sur les Agnus Dei*, dans les *Annales de l'acad. de Mâcon*, t. V, 1860, p. 54 — [9] G. Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 42; publiée de nouveau par L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. III.

recevoir le baptême[1] (fig. 204). On trouve encore l'agneau et le paon affrontés sur d'anciens monuments[2] (fig. 205).



203. — Pierre sépulcrale romaine.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, p. 3.

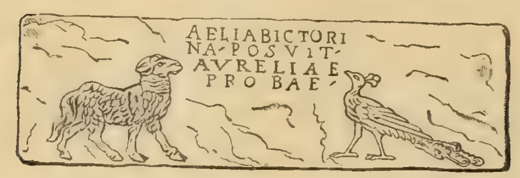
Cependant une difficulté subsiste dans le type complet que nous venons de décrire. Pouvait-on voir la représentation des apôtres sous l'inscription *Ecclesia ex gentibus* et le nombre réduit de douze à six n'était-il pas l'indice d'une intention symbolique différente? La découverte d'un sarcophage du VIe siècle à Salone a résolu cette difficulté d'une manière définitive (fig. 206). Le sculpteur ne se sentant pas l'habileté de représenter douze brebis s'est borné à six, mais il double chacune d'elles en gravant au-dessus du groupe de droite : PETRVS, ANDREAS, IACOVVS, IOANNIS, FIIIPVS, BARTOLOMI\S ; et au-dessus du groupe de gauche : PAVLVS, IACOVVS, IIVEVS, SIMON. IOMAS, MAIIIVS[3]. Les exemples de cette réduction du nombre



204. — Peinture du IVe siècle.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1865, p. 12.

[1] Paciaudi, *De sacris balneis*, in-4°, Romæ, 1758, p. 154; Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, p. 7, pl. III *d*; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 12, pl.; cf. 1867, p. 86. — [2] V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 265; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 361; Martigny, *loc. cit.*, p. 91. Une mosaïque trouvée à Carthage nous montre le paon, l'agneau et la rose. A. Delattre, dans *Les Missions catholiques*, 3 août 1883, p. 369. — [3] Bulić, dans le *Bull. di archeol. e storia Dalmata*, 1885, p. 52, n. 162; le même, *Inscriptiones quæ in museo archeologico Salonitano Spalati asservantur*, in-8°, Spalati, 1886, p. 250, n. 58. Dans le premier ouvrage Mgr Bulić lisait : *tadevs, mottevs*, dans le deuxième : *iivivs, maiievs*. Nous suivons ici la lecture de De Rossi dans *Bullet. di arch. crist.*, 1891, p. 120; 1892, p. 7 sq.

douze au nombre six ne manquaient pas[1], mais aucune n'avait été aussi décisive que celle du marbre de Salone[2].



205. — Épitaphe romaine.
D'après V. Schultze, *Archäol. der altchristlichen Kunst*, p. 265.

Voir Apôtres. L'agneau porte autour de lui l'inscription suivante :

[*e*]CCI AC NVS
[*D*]EI·QVI TOL LIT
[*pec*]CATVM SECVLI

C'est exactement la devise qui désignait l'agneau d'or dans le baptistère du Latran[3].

Les sarcophages de la Gaule reproduisent l'agneau sur le roc aux eaux jaillissantes[8]. L'ambon de la basilique Saint-Ambroise, à Milan, nous montre Jésus enseignant les docteurs et un agneau à ses pieds[9].

V. Variantes du type précédent. — Une catégorie de monuments figurés, les lampes, nous offre la représentation de l'agneau; le plus souvent il est montré de flanc, debout, immobile, ce qui peut tenir à l'inhabileté des graveurs dans un module aussi resserré que celui de ces sortes de sujets[10].

On rencontre fréquemment une théorie d'agneaux partagée en deux bandes qui s'acheminent vers le centre de la composition dont le sujet est variable. Ces agneaux sont généralement au nombre de six dans chaque bande et représentent les apôtres (fig. 207). Ruffi nous a laissé le dessin d'un de ces monuments qui ornait l'église Saint-Victor de Marseille[11], au centre se trouvent quatre livres ouverts représentant les quatre évangiles et par ce côté nous touchons au symbole des quatre fleuves.

Un autel de Marseille[12] porte sur ses deux tranches les principales images du Christ et des disciples.

Ici l'agneau placé au centre représente le Christ et sous ses pieds s'échappent les quatre ruisseaux symboli-



206. — Fragments d'un sarcophage de Salone. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1892, pl. 1.

le monticule. L'un d'eux jadis conservé à Saint-Victor de Marseille, aujourd'hui disparu, décomposait en deux registres une scène plus souvent combinée. Le registre inférieur montre l'agneau sur le rocher au pied duquel deux cerfs se désaltèrent, tandis que dans le registre supérieur deux groupes de trois brebis s'acheminent vers le monogramme central; le groupe de droite sort d'un édicule qui doit représenter Jérusalem ou Bethléhem, il n'est pas douteux qu'une disposition analogue fût adoptée pour le groupe de gauche[4]. Nous signalons simplement les sarcophages de Reims[5], de Marseille[6], d'Aix[7] représentant l'agneau aux pieds du Christ monté parfois sur

ques. Un autel trouvé près d'Auriol (Bouches-du-Rhône représente sur une de ses tranches douze colombes, sur l'autre douze brebis se dirigeant vers le monogramme[13]. A cette composition se serait rattaché selon Lupi un graffite trouvé en 1732 sur un *loculus* du cimetière de Prétextat dans lequel on voyait douze fois la lettre A reproduite en deux groupes de six lettres de chaque côté d'un demi-cercle central. Lupi voyait ici les douze apôtres et le Christ était un demi-cercle[14]; il rapprochait de ce monument une lame de bronze trouvée à Sainte-Marie della Mentorella où les douze bustes des apôtres entourent le *faldistorium* sur lequel est posé un livre ouvert;

[1] De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1875 p. 143. Cf. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. vi, 1; dans la 2e édition, pl. x, 8. Dans la cassette d'argent d'Aïn Zarira le nombre des brebis est, faute d'espace, réduit à huit. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 121. Une *amula* en argent conservée à la bibliothèque Vaticane offre d'un côté le buste du Sauveur avec quatre bustes d'apôtres, de l'autre côté l'agneau entre quatre agneaux et la croix entre quatre colombes. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, in-fol., Prato, 1873, t. vi, pl. 460, n. 1-4. — [2] Ce sarcophage n'a pas été mis à profit par G. Ficker, *Die Darstellung des Apostels in der altchristlichen Kunst*, in-8e, Leipzig, 1887, p. 150. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4e, Paris, 1884, *Silvester*, t. i, p. 174. Sur l'ἅπαξ λεγόμενον : *peccatum sæculi*, cf. De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 15 sq. — [4] E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 36, n. 50, cf. p. 26, n. 36, et sarcophages : n. 52, p. 39, pl. xii, fig. 4; n. 62, p. 48; Garrucci, *loc. cit.*, pl. 327, n. 2; pl. 328, n. 1; pl. 329, n. 1; pl. 341, n. 1, 2; pl. 342, n. 1; pl. 355. — [5] Le Blant, *loc. cit.*, n. 17, p. 17. — [6] *Ibid.*, n. 56, p. 43, pl. xiii. — [7] *Ibid.*, n. 207, p. 145, pl. lii. — [8] *Ibid.*, p. 145. — [9] G. Allegranza, *Sacri monumenti antichi di Milano*, in-4e, Milano, 1757, pl. iv. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 11, 14 et p. 12, fig. 2. — [11] Ruffi, *Hist. de la ville de Marseille*, in-fol., Marseille, 1696, t. ii (2e édit.), p. 123 : R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. v, p. 129 et pl. 386, n. 1; E. Le Blant, *op. cit.*, n. 51, p. 37. Même sujet sur une peinture, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 160, pl. xi-xii. — [12] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4e, Paris, 1856-1865, t. ii, n. 547. — [13] Bargès, *Notice sur autel antique orné de bas-reliefs et d'inscriptions latines*, in-8e, Paris, 1861 : Dassy, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. i, p. 456; Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8e, Paris, 1872, t. ii, p. 62, 66, 67, 120. — [14] A. Lupi, *Dissertazioni*, in-4e, Faenza, 1785, t. i, p. 260-264; *Redi nei Saggi di diss. dell' accad. di Cortona*, t. ii, p. 117

ce motif était placé sous un portique avec l'agneau divin portant la croix et cette devise : EGO SVM OSTIVM ET OVILE OVIVM. Malheureusement cette interprétation n'est pas exacte. Le marbre marqué de douze A est une simple *tabula lusoria* [1]. Un bas-relief, encastré dans le mur extérieur de la basilique de Saint-Marc à Venise, et qui peut être attribué au VII[e] siècle, représente les douze agneaux au-dessus desquels il est écrit : ΟΙ ΑΠΟϹΤΟΛΟΙ [2]. Dans cette série de représentations l'agneau qui remplace le Christ est ordinairement de plus grande taille que les autres, peut-être en avons-nous la raison dans une phrase de Clément d'Alexandrie : Ἀμνὸς λεγόμενος οὐχ ἁπλῶς, ἵνα μήτις μικρὸν ὑπολάβῃ, ἀλλ'ὁ μέγας καὶ μέγιστος, οὐ μικρὸς γὰρ ὁ τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου [3]. Saint Avit de Vienne voit dans cette composition les apôtres au moment d'aller répandre l'Évangile, ce qui n'est pas sans rapport avec ce que nous avons dit des quatre fleuves sortant du rocher :

Inde quaterterni puris quod mentibus agni
Egerunt toto spargentes semina mundo [4]

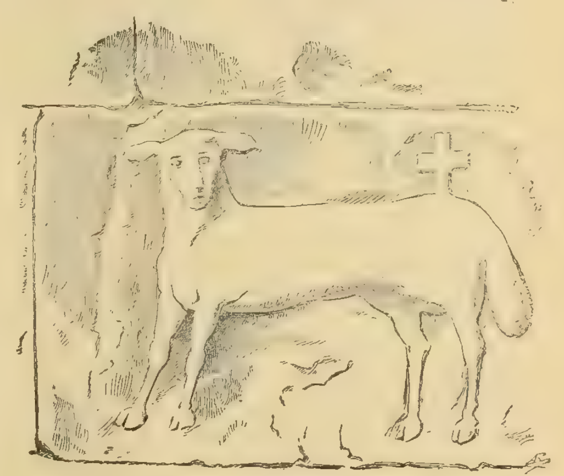
Un sarcophage d'Aix et un de Saint-Maximin nous font voir l'agneau dont le front est surmonté d'une croix [5]; cet insigne paraît avoir commencé à être employé vers la fin du IV[e] siècle [6], mais il l'a été avec bien des modifications, c'est ainsi que l'on trouve la croix surmontée d'une colombe [7], la croix monogrammatique ⳨, la croix monogrammatique accostée de ΑΩ [8], le monogramme dans un cercle [9].

On rencontre aussi l'agneau couronné du nimbe crucifère [10], mais ce n'est guère avant le V[e] siècle que le nimbe employé pour les images du Christ dès le III[e] et le IV[e] siècle [11] est adopté pour l'agneau; le plus ancien exemplaire qu'on en puisse citer est celui de la mosaïque du baptistère de Saint-Jean de Latran, exécutée par ordre du pape saint Hilaire en 462 [12]. Viennent ensuite celle des Saints-Côme-et-Damien, en 530 [13], celle de Saint-Vital, à Ravenne, en 547 [14]. Cette dernière est digne de remarque, car l'agneau s'y détache sur un ciel étoilé. Voir ÉTOILES. Un diptyque de Milan montre le nimbe lauré [15]; il est probable, bien que la démonstration en soit peu aisée, que le nimbe de l'agneau fut d'abord simple; ce n'est qu'ensuite qu'on introduisit dans le champ une croix gemmée [16] qui dans la première moitié du V[e] siècle ce serait transformée en nimbe crucifère [17].

Il faut signaler en outre une pierre gravée où le chrisme est placé sur le dos de l'Agneau [18] et une sculpture à Deïr-Sanbil (Syrie centrale) décorant la façade d'une maison (fig. 208). « C'est le seul exemple, écrit M. de Vogüé, que cette région nous ait fourni de la représentation sculptée d'un être vivant. Cette maison, selon toute probabilité, est du V[e] siècle et paraît d'ailleurs avoir été habitée ou bâtie par une famille qui avait un goût spécial pour la symbolique chrétienne, car un des linteaux de porte renferme des ornements où il est bien difficile de ne pas reconnaître d'un côté les *panes decussati,* pains marqués d'une croix, et de l'autre les grappes de raisin qui sur les monuments primitifs chrétiens figurent les espèces eucharistiques [19].

Le monument le plus remarquable de cette catégorie est une lampe antique en forme de bélier, allusion évidente au texte de l'Apocalypse : *lucerna ejus est Agnus* [20]. La tête de ce bélier est surmontée d'une croix sur laquelle repose une colombe; une autre croix est indiquée sur la poitrine de l'agneau [21] (fig. 209). Il n'est pas impossible que le fabricant de cette lampe ait pensé à la promesse que fit le Christ à ses apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit après que, par sa mort, il serait retourné au ciel.


207. — Autel de Marseille. D'après une photographie.


208. — Sculpture de Deir-Sanbil.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale,* p. 43.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1872, p. 136. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1875, p. 144. — [3] Cité sans référence par R. Garrucci, *Storia dell' arte crist.,* in-fol., Prato, 1872, t. I, p. 235, note 1. — [4] *Ad Fuscinam sororem, de laude castitatis,* n. 401-402, *P. L.,* t. LIX, col. 376. — [5] E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule,* in-fol., Paris, 1886, p. 145, n. 207, pl. LII, n. 2; p. 156, n. 214, pl. LVI, n. 1. — [6] R. Garrucci, *loc. cit.,* t. I, p. 235. — [7] *Ibid.,* t. VI, pl. 472, n. 2. — [8] *Ibid.,* t. I, pl. 58, n. 1. — [9] *Ibid.,* t. V, pl. 355, n. 1; cf. t. IV, pl. 237. — [10] *Ibid.,* t. IV, pl. 290; t. VI, pl. 430, n. 5; cf. t. VI, pl. 465, n. 2, et t. IV, pl. 212, 213. — [11] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni vasi antichi di vetro,* in-4°, Firenze, 1716, pl. IX, XV, XVII; G. Ciampini, *De sacris ædificiis a Constant. Magn. constructis,* in-fol., Romæ, 1693, pl. XXXII. — [12] Ciampini, *Vetera monimenta,* in-fol., Romæ, 1690, t. I, pl. LXXIV-LXXV. — [13] *Ibid.,* t. II, pl. XVI. — [14] *Ibid.,* t. II, pl. XVIII. — [15] Bugati, *Memorie storicho-critiche intorno le reliquie di S. Celso martire,* in-4°, Milano, 1782; cf. Martigny, dans les *Annal. de l'acad. de Mâcon,* 1862, t. V, p. 60. — [16] Ciampini, *op. cit.,* t. I, pl. XLVI. — [17] Martigny, *loc. cit.,* p. 69 sq. Pour les époques des modifications subies par le chrisme, voir De Rossi, *De titulis christianis carthaginiensibus,* dans Pitra, *Spicileg. Solesm.,* in-4°, Parisiis, 1858, t. IV, p. 497. — [18] R. Garrucci, *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur explicatæ a Johanne L'Heureux, Macario.* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1856, p. 222. Une bague trouvée à Chouy (Aisne) montre l'agneau portant sur le dos un chrisme étoilé. M. Deloche, *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autres des premiers siècles du moyen âge,* in-8°, Paris, 1900, n. CXXIII *bis.* — [19] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse,* in-4°, Paris, 1865, p. 92, pl. 48, n. 3. — [20] Apoc., XXI, 23. — [21] De Lasteyrie, dans les *Mém. de la Société des antiq. de France,* t. XXII, pl. V; R. Garrucci, *Hagioglypta,* in-8°, Parisiis, 1856, p. 46.

Au v[e] siècle saint Paulin écrit au sujet de ces deux symboles, l'agneau et la croix :

Sanctam fatentur crux et agnus victimam [1]

et vers le même temps nous trouvons des représentations, plus fréquentes et d'un style plus facile à dater,



209. — Lampe antique
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XXII, pl. 5.

d'un agneau non plus avec la croix sur la tête, mais muni d'une croix hastée [2]. Un des cinq médaillons de la porte de Sainte-Pudentienne à Rome présente ce motif d'ornementation avec cette inscription : HIC AGNVS MVNDVM RESTAVRAT SANGVINE LAPSVM MORTVVS ET VIVVS IDEM SVM PASTOR ET AGNVS. Un bas-relief publié plusieurs fois [3] nous montre l'Agneau avec la croix hastée sur l'épaule, accompagné d'une main bénissant à la manière latine, et dans un encadrement semi-circulaire cette inscription : ECCE AGNVS DEI QVI TOLLIT PECCATA MVNDI MISERERE NOBIS.

Peu à peu les deux symboles, la croix et l'agneau, subissent une sorte de compénétration. Dans le cours du VI[e] siècle on voit, sur une mosaïque de l'abside de l'ancienne basilique Vaticane [4], l'agneau debout sur un trône orné de pierreries, au pied de la croix gemmée, le flanc percé et laissant couler son sang dans un calice d'où ce sang coule en cinq ruisseaux, allusion aux cinq plaies de Jésus, pour se réunir enfin en un seul fleuve.

Vers le déclin du VI[e] siècle, on voit l'agneau peint sur la croix à la place qu'occupera bientôt l'image du Christ. La célèbre croix du Vatican étudiée par Borgia montre à la croisée des bras et de la haste un agneau nimbé tenant une croix, le Christ n'y est encore représenté qu'en buste et dans deux médaillons en bas et en haut de la croix [5]. Un monument non moins précieux, les colonnes antérieures du ciborium de Saint-Marc, à Venise, nous offre pour la première moitié du VI[e] siècle une représentation si curieuse que nous ne saurions omettre de la donner (fig. 210). Contrairement à la porte



210. — Fragment de ciborium de Saint-Marc à Venise.
D'après une photographie.

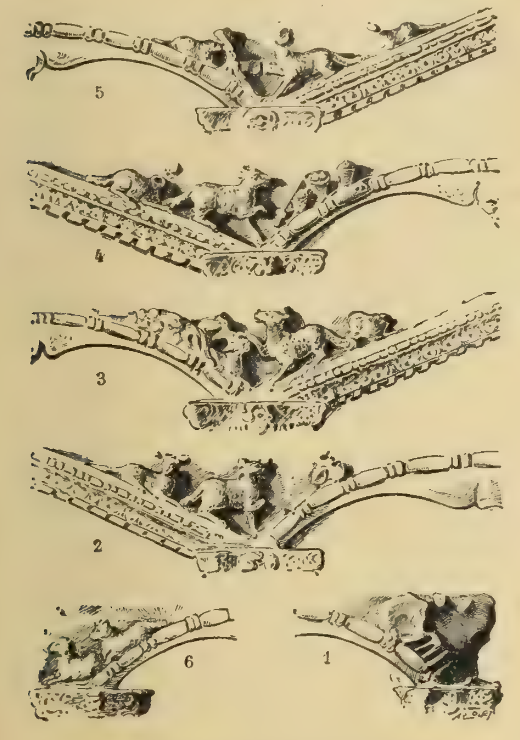
de Sainte-Sabine nous avons ici les deux larrons crucifiés, mais le Christ est remplacé par l'agneau. L'antiquité chrétienne offre peu de monuments aussi précieux pour la symbolique et d'une interprétation aussi claire [6].

L'usage de représenter la personne du Sauveur ayant définitivement prévalu, l'agneau ne fut pas aussitôt abandonné. La croix stationale de Velletri avait un agneau au revers [7], de même la croix de bronze étudiée par Lami [8]. Cette pratique persista jusque vers le X[e] siècle, mais le décret du concile *in Trullo* [9], réprouvant la représentation de l'agneau comme insuffisante pour révéler le mystère, porta à l'ancien type un coup décisif [10], du moins en Orient. Il semble que ce décret ait suscité, au moins à Rome, une protestation. Voyez AGNUS DEI, formule liturgique. Mais à partir de cette époque la destinée de ce symbole ne rentre plus dans les limites chronologiques de ce travail [11].

Nous n'avons pas fait usage dans cette étude d'une série de monuments d'une appréciation difficile; plusieurs objets du *Tesoro Giancarlo Rossi* offrent des représentations symboliques de l'agneau dont nous ne croyons pas, jusqu'à plus ample information, pouvoir faire usage comme de documents authentiques [12].

[1] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, 10, *P. L.*, t. LXI, col. 336. — [2] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Parisiis, 1659; Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 27. — [3] G. Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III... appendix veterum monumentorum*, c. V, XIII, in-4°, Romæ, 1749; Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758, p. 141. — [4] Ciampini, *De sacris ædif. à Constant. Magn. constructis*, in-fol., Romæ, 1693, pl. XIII, p. 45. Cf. G. Bosio, *De cruce triumphante*, l. VI, c. XII, in-fol., Antwerpiæ, 1617. — [5] Borgia, *De cruce Vaticana*, in-4°, Romæ, 1779, p. 127. 130. Cf. *Annuaire de la société archéol. de Constantine*, t. VI, pl. IX, n. 3, poterie représentant l'agneau sur une croix. — [6] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 450 et fig. 261. — [7] Borgia, *De cruce Veliterna*, in-4°, Romæ, 1780. — [8] *Novelle litterarie di Firenze*, 1766, t. XXVIII, col. 818. — [9] *Conc. Trullanum*, can. 82, dans Pitra, *Monum. juris Græc.*, in-4°, Romæ, 1868, t. II, p. 62. — [10] J. Gretzer, *De cruce*, l. II, c. XIII, in-fol., Ingolstadii, 1616 — [11] Voyez pour les quelques faits postérieurs, Martigny, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, t. V, 1862, p. 71 sq. — [12] Giancarlo Rossi, *Commenti sopra suppellettili sacre di argento ed oro appartenenti ai primissimi secoli della Chiesa... seconda edizione con aggiunta di tavole e ampliamente di diludazioni degli scrittori Rossi, Di Carlo e De Vecchi Pieralice*, in-fol., Roma, 1890; R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo IV al mille circa*, Venezia, 1888; *Romische Quartalschrift*, 1887, p. 272; 1888, p. 86 sq., 148 sq., 277 sq.; 1889,

VI. Agneau symbole de Moïse et de Jésus-Christ. — L'agneau peut symboliser soit le Christ, soit les apôtres, soit les prophètes, soit les fidèles. Nous aurons l'occasion de rencontrer plusieurs applications de chacun de ces cas. Un célèbre sarcophage, celui de Junius Bassus († 358), conservé au Vatican, nous offre plusieurs compositions de l'agneau qui doivent compter au nombre des plus originales qui nous soient parvenues (fig. 211). Ce sarcophage nous fait voir dans le vide des angles formés par des arcatures de l'étage inférieur des figures dont se compose le bas-relief une série de petits sujets qui représentent [1] : 1° un agneau touchant Lazare du bout d'une verge qu'il tient avec la patte; 2° un agneau recevant les tables de la Loi sur le Sinaï [2]; 3° un agneau



211. — Détails du sarcophage de **Junius Bassus.**
D'après une photographie.

posant l'un de ses pieds de devant sur la tête d'un autre agneau à demi plongé dans l'eau; une colombe domine la scène qui rappelle le baptême de Jésus-Christ; 4° la multiplication des pains par un agneau qui touche avec une verge deux cystes remplis de pains; 5° un agneau frappant de la verge un rocher d'où s'échappe une gerbe d'eau; 6° un agneau à la nage qui semble en guider un autre nageant derrière lui; peut-être est-ce une figure du passage de la mer Rouge.

VII. Agneau symbole de l'Église et des martyrs. — Une pierre annulaire (fig. 212) représente l'agneau portant le chrisme sur le dos et nimbé; il repose sur une colonne qu'entourent deux agneaux et deux colombes [3], symbole des pasteurs et des fidèles groupés autour de la pierre de l'Église : ***petra autem erat Christus*** [4]. On sait que l'usage de donner le nimbe à l'agneau, en y faisant entrer ou en omettant le monogramme, a été en vigueur pendant tout le IVe et la première moitié du Ve siècle [5].

Un fragment de coupe en verre du musée Kircher et publié pour la première fois par le P. Garrucci [6] présente un dessin très délicat du Bon Pasteur portant sur ses



212. — Pierre annulaire. D'après Smith,
Dictionary of Christian antiquities, t. I, p. 718.

épaules la brebis égarée ; à ses côtés deux agneaux sont peints en couleur rouge (fig. 213). Il n'est pas impossible que l'artiste ait voulu symboliser ici les martyrs revêtus de rouge comme le Christ lui-même au jour où il triomphe de la mort et de ses ennemis : Σοῦ ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια καὶ τὰ ἐνδύματά σου ὡς ἀπὸ πατητοῦ ληνοῦ [7]. Prudence nous dit que la foi couronne de fleurs les martyrs et les revêt de la pourpre :

Tunc fortes socios parta pro laude coronat
Floribus, ardentique jubet vestirier ostro [8].

p. 66 sq.; Fabio Gori, *Sul tesoro... del cav. Giancarlo Rossi*, in-8°, Spoleto, 1892; O. Marucchi, dans l'*Osservatore Romano*, 17 marzo 1893; *Revue de l'art chrétien*, 1893, t. XXXVI, p. 89-97, 157, 520; *Rivista storica italiana*, 1888, t. V, p. 711; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1889, t. VIII, p. 114, pl. 653; *Historich-politische Blätter*, 1892, t. CX, p. 907; K. Förrer et G. A. Müller, *Kreuz und Kreuzigung in ihrer Kunstentwickelung*, in-8°, Strassburg, 1894, p. 21 : L. Bruzza, dans *Resoconto delle conferenze dei cultori di archeologia cristiana*, Roma, 1882, p. 227; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1883, p. 73 ; H. Grisar, S. J., dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1895, t. XIX, p. 306-331; Pio Franchi de' Cavalieri, dans la *Civiltà cattolica*, 1894, t. III, p. 736; *Di un preteso tesoro cristiano de' primi secoli, studio archeologico di H. Grisar, traduz. ital. di P. Franchi de' Cavalieri*; in-4°, Roma, 1895; *Un prétendu trésor sacré des premiers siècles*, trad. franç. par J. Vetter, in-4°, Rome, 1895; G. C. Rossi, *L'ultima parola ma necessarissima sul sacro tesoro Rossi, rinforzante la storia dell' antica liturgica dottrina*, in-8°, Roma, 1898. — [1] Bottari, *Pitture et sculture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 46; F. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, p. 45; Martigny, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, 1860, t. V, p. 57 sq.; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 234, pl. 322, n. 2. Autre représentation de l'agneau avec une corbeille de pains, cf. De Rossi, *Insc. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 429, col. 1; A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in der Grotten von S. Peter*, in-4°, Rome, 1900. — [2] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ-Parisior., 1659, t. II, p. 482, fait remarquer, d'après saint Isidore, qu'il s'agit ici des secondes tables données à Moïse, *Tabulæ illæ (primæ) imaginem demonstrabant priscæ legis, non post longum intervallum pro peccato populo cessantis. Aliæ vero ad instar priorum iterato incisæ novi testamenti habuere figuram. Istæ non franguntur ut ostenderetur novi testamenti eloquia remansura.* — [3] R. Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 222, 224; Martigny, *op. cit.*, t. V, 1860, pl. — [4] I Cor., X, 4. — [5] L. Palustre, dans le *Bulletin monumental*, 1878, p. 260 sq. — [6] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, p. 20 et pl. VI, n. 8. — [7] Isaïe, LXIII. — [8] *Psychom.*, vs. 38, *P. L.*, t. LX, col. 24.

Ailleurs le même poète nous dit à propos des martyrs de Saragosse qu'ils portent des vêtements rouges et des vêtements blancs.

.... Chorus unde surgens
Tendit in cælum niveus togatæ
Nobilitatis
Lapsibus nostris veniam precatur
Turba, quam servat procerum creatrix
Purpureorum [1].

Enfin dans l'hymne à saint Vincent, martyr, il dit

Nunc Angelorum particeps
Collucis insigni stola
Quam testis indomabilis
Rivis cruoris laveras [2].

Une inscription de l'abside de Saint-Celse, qui ne paraît pas antérieure au XII[e] siècle, nous est parvenue dans la seule *Sylloge* de Pierre Sabinus [3].

QVOD CERNIS MIRIS TEMPLVM SPLENDERE [FIGVRIS
ECCLESIAE NATI DIVINO FONTE RIGATI
MARTYRIBVS SANCTIS STRVXERVNT FVNDITVS [ISTIS
VT SIMVL HIS AGNIS AGNI SOCIENTVR in AVLIS

VIII. Agneau symbole des fidèles. — Nous connaissons plusieurs représentations de l'agneau portant dans



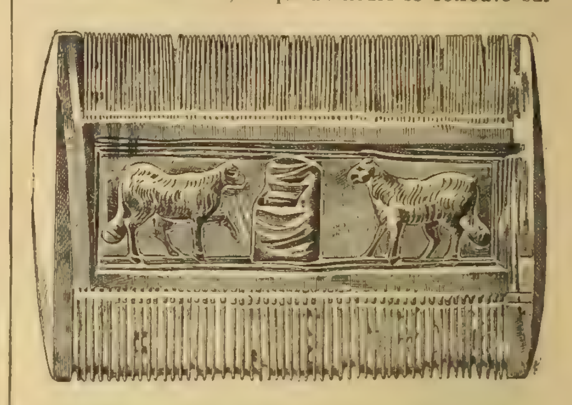
213. — Fragment de coupe de verre.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. 6, n. 8.

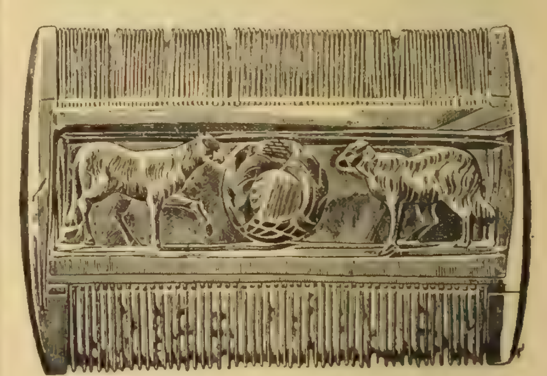
la bouche une couronne [4], il n'est pas douteux qu'elles symbolisent en ce cas les fidèles, car nous avons deux fresques qui nous montrent cette fois les fidèles eux-mêmes se présentant la couronne dans les mains à l'entrée du paradis [5]. L'agneau placé auprès des enfants est le symbole de leur innocence. Nous en avons un monument précieux dans un marbre du musée Trivulce à Milan, qui remonte au VI[e] ou au VII[e] siècle [6].

ΑΓΗ	Saint Nazaire	ΝΑΖΑ	ΑΓΗΟΥΣ	Saint Celse	ΚΑΙ
Ο	avec un	ΡΗΟΥΣ	ΑΡΝΟΣ	avec	ΛΣ
Υ	agneau	Ο	Ο ΥΙΟΣ	un agneau	ΟΥΣ
Σ		ΑΡΝΟΣ	ΤΟΥ		
	Ο ΥΙΟΣ		ΘΕΟΥ		
	ΘΕΟΥ				

La mosaïque de Saint-Apollinaire *in Nuovo*, à Ravenne [7], nous représente sainte Agnès escortée d'un agneau plus éclatant que la neige, ainsi que s'expriment ses actes : *et ad dextram eius agnum stantem nive candidiorem* [8].

Un peigne trouvé dans une très ancienne communauté chrétienne, à Chiusi (Clusium), nous fournit un nouveau et important spécimen de l'agneau et de la couronne [9] (fig. 214). Ce petit objet peut dater du IV[e] siècle ou de la première moitié du V[e]. Une face représente deux agneaux accostant une couronne, l'autre face deux autres agneaux accostant un siège voilé sur lequel repose non un coussin, ainsi qu'on en a un exemple [10], mais le livre des divines Écritures, ce qui d'ailleurs se retrouve sur





214. — Peigne trouvé à Clusium.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1886, pl. VI.

d'autres monuments [11]. La couronne est en rapport évident avec les deux représentations que nous avons citées plus haut, les agneaux symbolisent les fidèles recevant la couronne de justice promise à leurs mérites [12]. La face qui porte une *cathedra* voilée, marque d'honneur dans l'antiquité [13], accordée particulièrement aux évêques dispensateurs et juges de la doctrine dans l'Église : montrerait donc ici des fidèles représentant l'Église enseignée recevant la parole de Dieu, et l'ensemble des deux compositions pourrait être destiné à rappeler que la docilité aux enseignements de l'Église procure aux fidèles la vie éternelle.

[1] *Peri Steph.*, hymn. IV, vs. 74, 190, *P. L.*, t. LX, col. 366, 376. — [2] *Ibid.*, hymn. V, vs. 10, *P. L.*, t. LX, col. 378. — [3] De Rossi, *Inscr. christ urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 446, n. 194. Il ressort de ce texte que l'on voyait les saints Celse et Julien aux côtés du Christ et à la partie inférieure de l'hémicycle une théorie d'agneaux. — [4] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 304, n. 2. — [5] *Ibid.*, t. II, pl. 100, n. 1, 2. — [6] Bugati, *Memorie storicho-critiche intorno le reliquie di S. Celso martire*, in-4°, Milano, 1782, frontispice et p. 79; Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8966; Mai, *Script. veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 53, n. 1. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 236, note 1, n'accepte pas la lecture de Bugati : ὁ ἀρνὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, car le marbre porte, dit-il, Ο ΑΡΝΟΠΟΥC ΤΟΥ ΘΥ qu'il faut lire : ὁ ἀρνειὸς τοῦ Θ(εο)ῦ. Il faut en outre joindre ces mots : αγήους Ναζαρηους, αγηου[ς] Καιλσους. — [7] R. Garrucci, *loc. cit.*, t. IV, pl. 259. — [8] *Acta sanct.*, 21 janv., t. II, col. 717. — [9] De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1880, pl. VI, *a*, *b*, et 1881, p. 76 sq.; Barbier de Montault, dans le *Bulletin monumental*, 1880, p. 664 sq. ; 1881, p. 744 sq. — [10] *Bull. di arch. christ.*, 1872, pl. VI. VIII. — [11] *Ibid.*, p. 127 sq. : Garrucci, *Storia*, pl. 257, n 2 — [12] De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 81. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1872, p. 125 sq. : 1865, p. 68 sq. ; 1881, p. 82 sq.; Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1669, p. 214; S. Pacien, *Epist.*, II, *ad Sympron.*, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1059.

Nous rencontrons fréquemment dans l'épigraphie des allusions au symbolisme de l'agneau par rapport aux fidèles; il est vraisemblable que ceux-ci étaient en général beaucoup moins bien informés de la symbolique que nous ne le sommes aujourd'hui, ce qui explique le choix qu'ils faisaient d'un type que sa dignité toute divine semblait devoir soustraire à cette nouvelle application qu'on en fit [1] :

IANVARIVS INNOCENTISSIMVS
IN PACE



Une autre publiée par Mai [2] :

ROGATO ET AGAPITO DVOBVS FRATRIBVS [INNOCENTIBVS
QUI BICXERVNT INTER SE ANNOS
VII BENE CESQVENTIS PARENTIS FECE-[RVNT

Une pierre du IIe ou du début du IIIe siècle trouvée dans la villa Giustiniani, à Rome, en 1727, contient un bel éloge d'enfant surmonté de l'agneau entre deux poissons; peut-être la formule finale est-elle l'interprétation de ce symbole Θ(ε)ο(ῦ) Τ(έ) Κ(νο) Ν : *enfant de Dieu* [3].



ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΜΕ ΒΡΕΦΟΣ
ΚΟΙΝΟΥ ΒΙΟΤΟΙΟ ΑΜΟΙ
ΡΟΣ · ΗΔΙΣΤΟΥ ΠΑΤΕΡΟΣ
ΚΑΙ ΜΗΤΕΡΟΣ ΕΥΜΟΡΦΙΗΣ
ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΝ ΔΙΕΤΕΣ ΘΕΩ
ΜΕΜΕΛΗΜΕΝΟΝ ΗΔΥ · ΗΛΙ
ΟΠΑΙΣ ΛΥΠΩΝ ΓΛΥΚΕΡΟΥΣ
ΧΡΗΣΤΟΥΣ ΤΕ ΤΟΚΗΑΣ
Θ Ο · Τ Κ Ν

'Ενθάδε κεῖμ[αι] βρέφος κοινοῦ βιότοιο ἄμοιρος,
'Ηδίστου πατέρος καὶ μητέρος εὐμορφίης,
Πρωτότοκον, διετὲς, Θεῷ μεμελημένον ἡδύ,
'Ηλιόπαις, λιπὼν (?) γλυκεροὺς χρηστούς τετοκῆας,
Θεοῦ τέκνον.

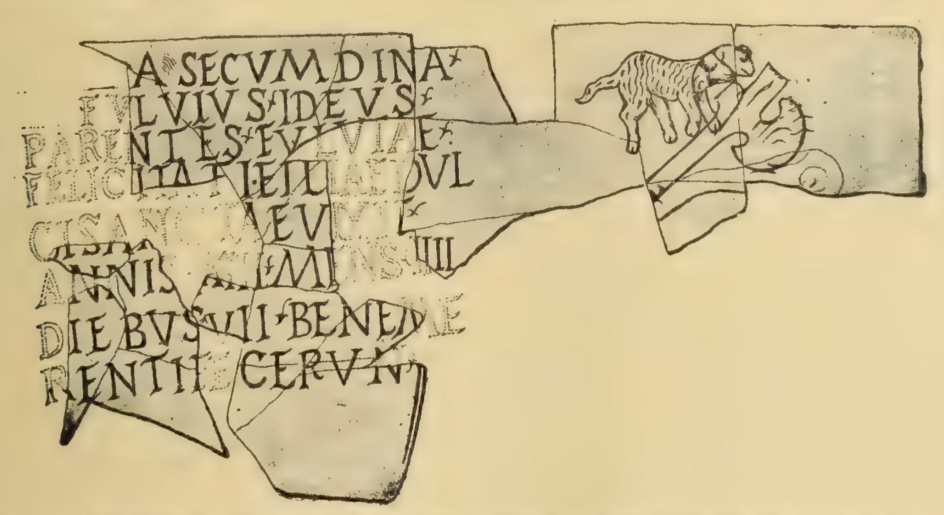
On rencontre une formule encore plus caractéristique sur un *titulus* antique conservé au Vatican [4] :

FLORENTIVS FELIX
AGNEGLVS DEI
Florentius, felix agnellus Dei.

Mais la plus belle formule est assurément celle d'un adolescent de quinze ans [5] :

LAVRENTIVS INNOX ANIMA AGNVS
SINE MACVLA QVI DE SECVLO
RECESSIT BIXIT ANN . XV . MES
V . D . III

Un symbole unique a été trouvé sur une épitaphe de bonne époque découverte dans le cimetière de Priscille [6] (fig. 215)



215. — Épitaphe découverte dans le cimetière de Priscille. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1886, pl. VI.

Lignes 4-5: *dulcisæ* peut-être pour *dulcissimæ;* en ce cas, au lieu de *sanctæ,* il faudrait *dulcisæ quæ.*

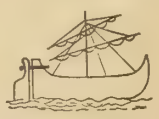
La première pensée que suggère le symbole est celui du martyre, mais le texte épigraphique ne s'y prête pas; en outre, le symbole lui-même que De Rossi se proposait de publier ne l'a pas été, que nous sachions : il est donc difficile de rien conjecturer à son sujet. Peut-être y a-t-il ici quelque réminiscence de l'Apocalypse, il est moins aisé de le prouver que de le dire [7].

Une des plus belles formules de l'épigraphie funéraire d'Afrique est celle de la nonne Castula du monastère de Thabraca dont l'épitaphe a été retrouvée près de Bordj-Sidi-Messaoudi. Elle offre l'image de l'agneau et du navire comme le commentaire animé de cette belle phrase : *properans kastitatis sumere premia digna.*

[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 365. — [2] A. Mai, *Script. vet. nov. coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 401, n. 3; cf. p. 363, n. 5; l'agneau entre deux colombes. — [3] Schopflin, *Alsatia illustrata*, 2 vol. in-fol., Colmariæ, 1751, t. I, p. 601; Oberlin, *Museum Schöpflini*, in-4°, Argentorati, 1773, p. 72. — [4] Welcker, *Syllog. epigr. græcorum*, in-8°, Bonnæ, 1828, p. 115; Raoul-Rochette, dans les *Mémoires de l'Acad. des insc.*, t. XIII, p. 129; F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866, p. 78 sq.; Kirchhoff, *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9727 ; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 3296.

Cette inscription est remarquable à bien des titres ; pour εὐμορφίης, cf. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, c. V, *Le culte de la beauté à l'époque des Persécutions*, in-8°, Paris, 1893, p. 45 ; pour ἡλιόπαις, c'est une manière de dire que l'enfant était né un dimanche, jour de soleil. Cf. S. Justin, *Apol. I*, *P. L.*, t. VI, col. 429. — [5] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XIII. Cf. L. Renier, *Notes aux inscriptions, ibid.*, t. VI, p. 149, et Martigny, dans les *Annal. de l'Acad. de Mâcon*, t. V, 1860, p. 94. — [6] Boldetti, *Osservazioni*, p. 408. — [7] De Rossi, dans *Bullett. di arch. crist.*, 1886, p. 69, n. 75.

On sait en effet que le navire représentait dans la symbolique primitive le cours rapide de l'existence [1].



CASTVLA · P
VELLA · ANN
XL · VIII · REDD
VI · IDVS · MAR
TIAS · PROPER
ANS · KASTITA
TIS · SVME
RE PREMI
A. DIGNA.
MERVIT ·
INMARCESCIB
ILE CORONA
PERSEVE RA
NTIBVS · TRIB
VET · DEVS · GR
ATIA · IN PACE



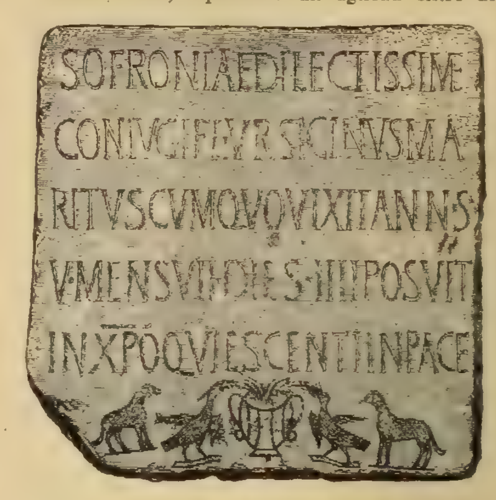
Castula puella ann(orum) XLVIII. Redd(idit spiritum) VI idus Mar(tias) properans kastitatis sumere premia digna. Meruit inmarc[esc]ibile(m) corona(m). Perseverantibus tribuet deus gratia(m) In pace.

Dans l'Italie centrale nous trouvons deux marbres représentant la croix entourée par deux agneaux. C'est d'abord à Narni l'épitaphe de l'évêque Cassius mort en 558 [2], ensuite à Otricoli, sur le sépulcre du martyr saint Victor [3]. Ailleurs on trouve deux agneaux auprès d'un vase plein de fruits et d'épis [4].

Une inscription de Lyon, du v[e] siècle, d'une exécution très soignée, représente à sa partie inférieure un vase d'où sortent des épis que becquètent des colombes (fig. 216). De chaque côté viennent ensuite des agneaux [5].

Il est tout à fait probable que dans ces différents sujets les agneaux représentaient le défunt et un autre fidèle destiné à partager sa tombe dans la suite. Il paraît à peine douteux, d'après cette application aux fidèles du type symbolique de l'agneau, que les premiers chrétiens y ont vu une allégorie de l'innocence et de la douceur. *Quare dictus est agnus?* dit saint Augustin, *Propter innocentiam* [6].

Une peinture allégorique, trouvée en 1845, au cimetière de Prétextat, représente un agneau entre deux



216. — Inscription de Lyon du v[e] siècle.
D'après Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 594.

loups. Aucune hésitation n'est possible grâce aux inscriptions indiquant que l'artiste a représenté Suzanne entre les vieillards [7] et mettant hors de doute l'intention que nous venons de préciser (fig. 217).

Nous trouvons dans une inscription d'Aix, en *quasi versus,* une mention intéressante d'un jeune enfant



217. — Suzanne et les vieillards. D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. I. pl. LXXVIII.

nommé Dextrianus qui est placé parmi les agneaux qui sont à la droite du Christ [8] :

+ INDOLIS·HIC·IACIT·HE + V
ECCE SEPVLTVS
CVNCTIS·KARVS EXOSVS
NON·NISI·MALIVOLIS
+ DEXTRIANVS·NOMINE
VOCITATATVS IN VITA·
NEC INMERITO·NAM TVO
SIC·MVNERE·CRISTE·
DEXTRIS·TIBI·NVNC·FIDE
ADSISTIT·IN AGNIS
etc.

Nous ne saurions mieux conclure que par cette formule qui nous montre réunis les deux courants princi-

[1] Rebora, dans le *Bull. epigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 202; *Bull. des antiq. afr.* (Oran), 1884, p. 128, pl. VII; Thédenat, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1883, t. XLIV, p. 243; J. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1884, t. V, p. 425, n. 824; Héron de Villefosse, dans la *Revue de l'Afrique française*, fasc. 32, 1887, pl. VIII; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17386. — [2] F. Labbe, *Thesaurus epitaphiorum veterum ac recentium*, in-8°, Parisiis, 1666, p. 89; G. Eroli, *Miscellanea Narnese*, Narni, 1858, t. I, p. 280. — [3] Mai *Script. vet. nova coll*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 76. n. 1. Cf. Ughelli, *Italia sacra*, 10 in-fol., Venetiis, 1717-1722, t. X, p. 150; De Rossi, dans le *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 123, note 1; Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. II, pl. III. — [4] Allegranza, *Sagri monumenti di Milano*, in-4°, Milano, 1757, p. 41, pl. II. — [5] De Boissieu, *Inscr. antiq. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 594. — [6] S. Augustin, *Serm.*, IV, n. 22, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 45. — [7] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. I, pl. LXXVIII. — [8] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, n. 624.

paux du type symbolique que nous avons étudié, le Christ-agneau entouré des fidèles ses agneaux.

H. Leclercq.

AGNEAU PASCAL. L'euchologe grec contient une bénédiction spéciale pour l'agneau pascal [1]. Le prêtre dit d'abord les prières initiales communes à tous les offices [2], puis trois fois l'apolytikion de Pâques, Χριστὸς ἀνέστη [3], enfin une oraison où il rappelle le bélier immolé par Abrahan, l'agneau offert par Abel et le veau gras tué pour le retour de l'enfant prodigue. Dans les éditions imprimées, la rubrique donne un titre général : εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι ἐδέσματα χρεῶν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ Πάσχα. Mais il s'agit bien ici principalement de l'agneau. Cf. la variante citée par Goar [4] : εἰς τὸ εὐλογῆσαι ἀμνόν καὶ μόσχον καὶ χρέα τὸ Πάσχα, et cette autre par Dmitriewskij [5] : εὐχὴ ἐπὶ τοῦ ἀμνοῦ. Une autre oraison, publiée par Goar [6], s'applique non à l'agneau lui-même, mais à ceux qui l'offrent : εὐχή ἐπὶ τοῖς προσφέρουσιν ἀμνον. Aujourd'hui, en pays grec du moins, on se contente d'apporter à l'église, pour les faire bénir, un quartier d'agneau, avec du fromage, mais surtout avec des œufs teints en rouge. Voir Œufs de Paques. Cf. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, 2e édit., t. II, p. 326. Rappelons, à titre de curiosité, que d'après le XIIe *ordo* romain, le pape et les cardinaux mangeaient l'agneau pascal au chant du Πάσχα ἱερόν, un des plus beaux tropaires de l'office pascal grec [7].

S. Pétridès.

AGNÈS (Sainte). — I. Le *cognomen*. II. Les récits du martyre. III. Les sources. IV. La passion. V. La légende latine. VI. Époque du martyre. VII. Authenticité; monuments du culte. VIII. Les églises. IX. Fouilles récentes. X. Bibliographie.

I. Le *cognomen*. — Sainte Agnès est une des plus célèbres martyres romaines. Elle fait partie du petit nombre des saints commémorés au catalogue de la *Depositio martyrum*, document du milieu du IVe siècle [8]. La date de son anniversaire, 21 janvier, et le lieu de sa sépulture, voie Nomentane, y sont ainsi indiqués : *XII Kal. Febr. Agnetis Nomentanæ.* Le Martyrologe hiéronymien rappelle la même date, et indique la ville de Rome, sans marquer la voie : *Rome XII Kl. Februarias passio Agnetis virginis* [9]. Le Calendrier de Carthage porte, avec indication de date, mais sans indication de lieu : *XII Kal. Febr. sanctæ martyris Agnes* [10].

Agnes est la traduction de l'adjectif grec ἁγνή, pure [11]. Sur les verres dorés, où la martyre est souvent représentée, on lit : Anne, Annes, Ane, Ancne, Agne [12]. Dans les inscriptions, soit monumentales, soit funéraires, ce nom se décline de trois manières différentes : *Agne* au nominatif [13], *Agnes* au génitif [14], *Agnen* à l'accusatif [15]; ou *Agnes* au nominatif, *Agnetis* au génitif [16], *Agneti* au datif [17], etc.; ou encore *Agna, Agne* [18]. Les mêmes variantes se rencontrent sous la plume des écrivains. Saint Ambroise dit : *Natalis est sanctæ Agnes* [19]; et Prudence : *Agnes sepulcrum* [20]. L'accusatif *Agnen* est employé par saint Ambroise [21] et par saint Augustin [22]. On a pensé que le génitif *Agnes* était propre aux écrivains du IVe siècle, et *Agnetis* aux écrivains postérieurs : la remarque n'est pas tout à fait exacte, puisque *Agnetis* se trouve dans le Férial philocalien de 354, et *depositio martyris Agnes* dans le Calendrier de Carthage, qui est du VIe siècle [23].

Agnès paraît avoir été le *cognomen* de la martyre. Bien que rare, ce *cognomen* n'est pas sans exemple dans l'antiquité : on le rencontre sur plusieurs épitaphes païennes [24]. Il se peut que ce n'ait pas été son *cognomen* légal, mais un simple *agnomen* baptismal, de signification symbolique, comme en prenaient quelquefois les premiers chrétiens [25]. Quoi qu'il en soit, ce nom a été réellement porté dans les premiers siècles : on trouve au cimetière de Calliste la tombe d'une Agnès, distincte de la martyre [26], et dans la catacombe même de sainte Agnès la pierre sépulcrale d'une Hagne, qui n'a de commun avec elle que le lieu de la sépulture et le nom [27].

Mais tous les efforts tentés pour rattacher Agnès à l'une des familles connues de l'aristocratie romaine [28] conduisent à des hypothèses absolument dénuées de preuves. Une seule chose est certaine : l'existence et la grande célébrité de la vierge martyre, attestée par la vénération que lui portaient les Romains, et par les récits que donnent de sa confession et de son supplice des écrivains du IVe siècle aussi considérables que saint Ambroise, saint Damase, et le poète Prudence.

II. Les récits du martyre. — Ces récits soulèvent une question fort intéressante. Tous racontent des circonstances différentes du martyre d'Agnès. Doit-on les considérer comme étant l'écho de trois traditions divergentes, ou seulement comme des narrations dont chacune est incomplète, mais dont le rapprochement et la combinaison permettent de reconstituer l'histoire d'Agnès?

Saint Ambroise parle d'elle dans le traité *De virginibus*, écrit en 377 à la prière de sa sœur Marceline, et dans lequel il réunit, en trois livres, plusieurs prédications qui avaient la virginité pour sujet. C'est bien *oratorio modo* qu'il célèbre sainte Agnès. De là, peut-être,

[1] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 349. — [2] Ὡρολόγιον, Rome, 1876, p. 3. — [3] Πεντηκοστάριον, Rome, 1883; p. 6. — [4] *Euchologium*, Paris, 1647, p. 713. — [5] *Opisanie liturgitcheskij rukopisei*, t. II, Εὐχολόγια, Kiev, 1901 (en russe), p. 256. — [6] *Op. cit.*, p. 714. — [7] Πεντηκοστάριον, p. 12. — [8] *Depositio martyrum*, dans Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, 1689, p. 692. — [9] *Martyrologium hieronymianum*, éd. De Rossi-Duchesne, p. 11. — [10] Ruinart, p. 695. Sainte Agnès est encore marquée au Martyrologe hiéronymien les 27 et 28 janvier. A ce dernier jour, son nom est accompagné d'une mention singulière : *Romæ scæ Agnetis virg. de nativ(itate)*. Sur cette mention, voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1698, t. V, note IV, sur sainte Agnès; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, 1880, p. 49; Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome*, in-8°, 1897, p. 85-87. Les Grecs ont jusqu'à trois fêtes de sainte Agnès : 14 ou 15 janvier, 21 janvier, 5 juillet; voir Le Bourgeois, *op. cit.*, p. 86, note 1. — [11] Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, art. *Noms*, 2e éd., p. 510, et Kraus, *Real-Encyk. der christl. Alterthümer*, art. *Namen*, t. II, p. 477, me paraissent se tromper, en dérivant *Agnes* de *Agnus*. Saint Jérôme emploie ἁγνή, pure, comme épithète : « ἁγνή *vita laudata est.* » *Epist.* CXXX, *P. L.*, t. XXII, col. 1123. C'est dans ce sens que saint Ambroise, faisant allusion au nom de ces martyres dit : « *Nomen virginis titulus est pudoris.* » *De virginibus*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 200. Cependant saint Augustin semble combiner les deux étymologies, *Serm.*, CCLXXIII, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1250. — [12] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri di cristiani primitivi di Roma*, p. 137. — [13] « *Agne sanctissima*, » Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 68 et pl. XIII, 3. — [14] « *Depositio Annes*, » De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLV, 68; « *Templum victricis virginis Agnes*, » De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 45. — [15] *Ibid.* — [16] « *Locus Agnetis*, » *Bullettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 24, 32; « *In honorem... Agnetis*, » Ed. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, n. 610, p. 455. — [17] « *Martyre(i) Agneti*, » *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 10. — [18] « *Virginis hoc Agnæ clauduntur membra sepulcro*, » De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 62. — [19] S. Ambroise, *De virginibus*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 200. — [20] Prudence, *Peri Stephanôn*, XIV, 1, éd. Dressel, p. 463. — [21] S. Ambroise, *Epist.*, XXXII, *ad Simplic*, *P. L.*, t. XVI, col. 1093. — [22] S. Augustin, *Serm.*, CCCLIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 2039. — [23] On retrouve *Agnes* au génitif dans des documents très postérieurs : *Epitome de locis SS. martyrum* (VIIe siècle), dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 178, col. IV; *Registr. Gregorii II* (715-731), dans Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 2e éd., n. 2215; notice d'Hadrien (772), au *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 511; de Léon (795-816), *ibid.*, t. II, p. 30. Dans les documents topographiques des VIIe-VIIIe siècles, publiés par De Rossi, les génitifs *Agnes, Agnetis* et *Agnæ* se rencontrent, *Roma sotterranea*, t. I, p. 178-179. — [24] Citées par Bartolini, *Actes du martyre de sainte Agnès*, trad. française, in-8°, 1864, p. 7-9. — [25] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 315. — [26] *Ibid.*, t. II, pl. XLV, n. 68. — [27] *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, 1901, p. 223. — [28] Bartolini, *Actes du martyre de sainte Agnès* p. 7-11; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 49 sq.

autant que du vague des traditions, provient le caractère imprécis de la narration qu'il fait du martyre de la vierge. Trois traits distincts en ressortent seulement. Le premier est l'âge de la victime : *Hæc duodecim annorum martyrium fecisse traditur.* Le second a trait à une sollicitation de mariage, dont Agnès aurait été l'objet : *Quanto terrore egit carnifex ut timeretur, quantis blanditiis ut suaderet, quantorum vota ut sibi ad nuptias perveniret!* La réponse prêtée à Agnès se rapporte aussi à cet ordre d'idées, sans que l'on puisse savoir clairement quel était le prétendant à qui fut préféré l'Époux divin. *At illa : Et hæc Sponsi injuria est expectare placituram. Qui me sibi prior elegit, accipiet. Quid, percussor, moraris? Pereat corpus quod amari potest oculis quibus nolo.* Le troisième détail regarde le genre de mort. Ambroise montre Agnès mourant décapitée : *Stetit, oravit, cervicem inflexit. Cerneres... trepidare percussoris dexteram.* Et enfin le saint évêque, par une allusion à des circonstances qu'il n'indique pas clairement, conclut qu'Agnès mourut martyre et de sa pudeur et de sa foi : *Habetis igitur in una hostia duplex martyrium, pudoris et religionis. Et virgo permansit, et martyrium obtinuit*[1].

Damase, le pontife poète, qui a composé en vers l'éloge de tant de martyrs, écrivit aussi celui d'Agnès. Les vers qu'il a consacrés à la sainte[2] nous ont été conservés non seulement, comme beaucoup d'autres de ses productions, par des copies manuscrites, mais même par le marbre original sur lequel il les avait fait graver : celui-ci a été découvert en 1728 dans le pavage même de la basilique de Sainte-Agnès. Voici le texte du poème épigraphique :

Fama refert sanctos dudum retulisse parentes
Agnen cum lugubres cantus tuba concrepuisset
Nutricis gremium subito liquisse puellam
Sponte trucis calcasse minas rabiemq. tyranni
Urere cum flammis voluisset nobile corpus
Viribus immensum parvis superasse timorem
Nudaque profusum crinem per membra dedisse
Ne Domini templum facies peritura videret
O veneranda mihi sanctum decus alma pudoris
Ut Damasi precib. faveas precor inclyta martyr.

« La renommée rapporte que les saints parents ont, il y a longtemps, raconté qu'Agnès, après que la trompette eut sonné ses lugubres chants, soudain quitta, jeune fille, le sein de sa nourrice, foula spontanément aux pieds les menaces et la rage du cruel tyran, quand il voulut brûler dans les flammes son noble corps, et, nue, couvrit ses membres de sa chevelure répandue, de peur qu'un œil périssable ne vît le temple du Seigneur. O vénérée, ô pure, ô sainte gloire de la pudeur, écoute favorablement les prières de Damase, je t'en prie, noble martyre. »

On remarquera que ces vers sont d'accord avec la narration de saint Ambroise sur un point : le jeune âge de la martyre. Damase la représente « quittant le sein de sa nourrice » : on sait que, au moins dans les maisons aristocratiques, la nourrice, ordinairement esclave ou affranchie, demeurait jusqu'au mariage, quelquefois même plus tard[3], au service de la jeune fille qu'elle avait élevée : une lettre de saint Jérôme et une loi de Constantin attestent la mauvaise influence morale parfois exercée sur celle-ci par l'ancienne nourrice[4]. La mention de la nourrice par Damase s'accorde très bien avec l'âge de douze ans qu'Ambroise attribue à sainte Agnès : je ne crois pas qu'il y ait lieu de voir ici dans *nutrix* un synonyme de *mater*[5].

Mais, en dehors du jeune âge, aucune des circonstances rapportées par saint Ambroise ne se rencontre dans saint Damase, comme aucun des détails donnés par saint Damase ne se trouve dans le récit de saint Ambroise. Ni le refus de mariage, ni le supplice de la décapitation, ne sont mentionnés par Damase : en revanche, Ambroise ne dit rien de la démarche spontanée d'Agnès quittant sa maison et les soins de sa nourrice pour se livrer aux persécuteurs, du supplice du feu, de la nudité d'Agnès couverte par le manteau de ses cheveux. Mais la plume si peu souple de saint Damase, la gaucherie habituelle de son vers, l'absence de clarté de ses narrations, laissent le champ ouvert aux hypothèses : on peut se demander si, dans sa pensée, le feu fut le supplice final auquel succomba Agnès, ou seulement une forme de la torture, ou même seulement une des menaces du persécuteur : on peut aussi se demander si c'est à ce moment de son histoire, ou dans quelque autre épisode auquel Damase ferait ici vaguement allusion, que la sainte se serait enveloppée de ses cheveux. Une seule chose est évidente, la complète divergence des détails donnés par l'évêque de Milan et par le pontife romain, bien que tous deux fussent contemporains.

Nous laissons ici de côté l'hymne en l'honneur de sainte Agnès, attribuée à saint Ambroise[6]. Cette attribution n'est pas démontrée : la pièce, littérairement très belle, semble la paraphrase du passage du *De virginibus* où il est question de la sainte : il s'y rencontre de nombreuses expressions familières à saint Ambroise : mais, cela même indique peut-être qu'elle est due à un imitateur. Sur un point, d'ailleurs, l'hymne paraît s'écarter de la version d'Ambroise : l'auteur montre Agnès, déjà frappée à mort, et cherchant à tomber avec décence : elle se couvre même le visage de sa main : il pense donc qu'elle fut égorgée, tandis qu'Ambroise raconte qu'elle fut décapitée. Cette préoccupation d'une mort pudique, *in morte vivebat pudor*, est peut-être inspirée de Damase. Une autre circonstance le rappelle plus clairement : l'auteur de l'hymne dit, comme lui, qu'Agnès s'enfuit de la maison paternelle, détail étranger à saint Ambroise. On peut donc se demander si, au lieu d'être de ce dernier, cette hymne, qui est certainement antique, ne serait pas un premier essai de conciliation entre la tradition ambrosienne et la tradition damasienne[7].

Le poète espagnol Prudence, à la fin du IVe siècle ou tout au commencement du Ve, a chanté le martyre d'Agnès. Il lui consacre une des plus belles pièces du *Peri Stephanôn*, l'ode XIVe. Celle-ci a été composée soit pendant, soit après son voyage à Rome. Les premiers vers montrent qu'il a vu le tombeau de la sainte : il a dû, par conséquent, lire l'*epigramma* damasien. La similitude de quelques expressions (*martyris inclytæ... trux tyrannus*) peut en être une réminiscence[8]. Mais là se bornent les emprunts faits par Prudence à l'œuvre du pape. Sur un point, il s'accorde avec lui, comme avec saint Ambroise : c'est sur l'âge de la martyre :

Aiunt jugali vix habilem toro
Primis in annis forte puellulam[9].

Les mots *vix habilem toro* semblent la traduction poétique des douze ans que saint Ambroise donne à Agnès,

[1] S. Ambroise, *De virginibus*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 201. — [2] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 45; Ihm, *Damasi epigrammata*, 1895, p. 44. — [3] Juvénal, VI, 354. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, LIV, *ad Furiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 551; *Code Théodosien*, IX, XXIV, 1. — [5] Cf. Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, in-8°, 1899, p. 13. — [6] *P. L.*, t. XVII, col. 1249; Dreves, *Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges*, in-8°, 1893, p. 69, 135. — [7] Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese*, p. 8-9. Voir en sens contraire le P. Dreves, dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, p. XXV (1901), qui persiste à voir dans l'hymne une œuvre authentique de saint Ambroise. « Il ne regarde pas comme inadmissible que le saint, mieux informé, se soit corrigé lui-même; et puis surtout il n'est pas frappé au même point que M. Pio Franchi de la différence des deux versions. » *Analecta bollandiana*, 1901, t. XX, p. 474. — [8] Cf. Puech, *Prudence*, 1888, p. 122, note 1. Peut-être aussi dans le *Mortis gloria liberæ* de Prudence (XIV, 9) devrait-on reconnaître un souvenir du *sponte* de Damase. — [9] *Peri Stephanôn*, XIV, 10-11, éd. Dressel, p. 464.

puisque la douzième année était pour les Romaines la limite extrême de l'âge nubile [1]; et le *primis in annis forte puellulam* fait penser à la *nutrix* dont parle Damase. Mais, pour tout le reste, Prudence tait les indications données par celui-ci. Il ne parle ni de la fuite de la maison paternelle, ni du feu employé comme torture ou supplice, ni de la chevelure voilant les membres de la vierge. Il se rattache, au contraire, à la tradition suivie par Ambroise, puisqu'il montre Agnès décapitée :

Uno sub ictu nam caput amputat [2].

Mais il ne fait pas allusion à un refus de mariage, que laisse entrevoir Ambroise; et il introduit, à son tour, dans le récit un épisode dont Ambroise ne fait pas mention, et qui n'est pas, explicitement au moins, raconté par Damase.

Cet épisode est l'ordre donné par le juge d'exposer Agnès dans un mauvais lieu, si elle ne consent pas à adorer Minerve :

Hanc in lupanar tradere publicum
Certum est, ad aram ni caput applicet [3].

Il n'est pas besoin de rappeler les exemples nombreux de cet horrible traitement. Il en est souvent question dans les Passions des martyrs [4]. Tertullien parle de chrétiennes condamnées *ad lenonem potius quam ad leonem* [5], montre les persécuteurs s'efforçant de punir les femmes chrétiennes par les souillures plus que par les tortures, *inquinamentis potius carnis quam tormentis,* afin de leur arracher ce qu'elles préfèrent à la vie même, *id volens eripere quod vitæ anteponunt,* c'est-à-dire leur chasteté [6]. Saint Cyprien dit qu'en temps de peste les vierges chrétiennes mouraient joyeuses, parce qu'elles n'avaient plus à craindre la menace du *lupanar : excedunt ecce in pace tutæ cum gloria sua virgines... corruptelas et lupanaria non timentes* [7]. Parfois les condamnées à mort devaient subir l'outrage avant le supplice : les Actes de sainte Thècle la montrent suppliant qu'on la laisse pure jusqu'au moment d'être dévorée par les bêtes, ἵνα ἁγνὴ μείνῃ μέχρις οὗ θηριομαχήσῃ [8]. Le jeune âge même ne préservait pas de l'infamie : qu'on se rappelle les filles de Séjan, *immaturæ puellæ,* violées par le bourreau avant d'être étranglées [9]. La condamnation d'Agnès au *lupanar* peut être une invention du poète, de même que quelques-uns des récits de ce genre qui se rencontrent dans les Passions de martyrs peuvent avoir été imaginés par leurs rédacteurs; mais cette condamnation peut aussi avoir été réelle [10], car elle était dans les mœurs, et on lui trouve de nombreux précédents.

Ce qui aurait plus de chances d'être une invention du poète, c'est l'histoire du jeune débauché qui ose lever les yeux sur Agnès, de l'oiseau de feu qui le foudroie, de la vue qui lui est miraculeusement rendue à la prière de la vierge. Prudence rapporte ici une tradition populaire, sans affirmer : *sunt qui rettulerint* [11], dit-il en relatant la guérison du malheureux frappé de cécité. Mais peut-être l'épisode du *lupanar* se racontait-il ailleurs de façon différente : il y a si peu de suite dans les récits de Damase, qu'on pourrait admettre que l'allusion faite par lui aux longs cheveux dont Agnès voila sa nudité se rapporte au séjour de la vierge dans le mauvais lieu, plutôt qu'au dépouillement qui aurait précédé pour elle le supplice du feu. Le *ne Domini templum facies peritura videret* serait le pendant du

... ne petulantius
Quisquam verendum conspiceret locum [12].

III. Les sources. — La question se pose donc ainsi, au sujet des sources de l'histoire d'Agnès :

Il se peut que les trois écrivains du IVe siècle qui la racontent avec de notables variantes aient puisé à des sources diverses. Saint Ambroise dit qu'Agnès fut décapitée; saint Damase parle du martyre par le feu; Prudence fait précéder la décapitation de l'exposition au *lupanar.* Saint Ambroise seul fait allusion à une demande en mariage repoussée par Agnès; saint Damase seul dit qu'Agnès quitta la maison paternelle pour se dénoncer spontanément au persécuteur. Ces versions paraissent inconciliables [13].

Mais il se peut aussi que chacun des trois écrivains n'ait rapporté que partiellement, ne nous ait présenté, en quelque sorte, que sous un aspect fragmentaire l'histoire d'Agnès, et que la combinaison de leurs récits permette de la reconstituer. Agnès aurait fui la maison de ses parents, se serait présentée d'elle-même au juge (Damase); celui-ci, ou quelqu'un de son entourage, l'aurait pressée de se marier (Ambroise); pour la contraindre, et pour lui faire abjurer sa foi, on l'aurait menacée du feu (Damase); la constance montrée par elle aurait ensuite décidé le juge à la condamner au déshonneur (Prudence); ayant réussi à préserver de toute atteinte sa chasteté (Prudence, peut-être Damase), elle aurait enfin été décapitée (Ambroise, Prudence) [14].

IV. La passion. — On voit quels problèmes, non encore résolus, soulèvent les textes où se répercutent les traditions qui avaient cours au IVe siècle. Ce que l'on peut dire avec assurance, c'est qu'Ambroise, Damase et Prudence ont pris les éléments de leurs récits dans la seule tradition orale. Il est visible, en les lisant, qu'ils n'ont pas puisé à une source écrite. L'absence de précision des paroles tout oratoires d'Ambroise l'indique assez, et plus clairement encore cette phrase sur l'âge de la martyre : *Hæc duodecim annorum martyrium fecisse traditur.* Quant à Damase, il le dit en propres termes : c'est du témoignage déjà ancien que la renommée prête aux parents d'Agnès qu'il s'inspire : *Fama refert sanctos dudum retulisse parentes.* Prudence se sert de formules analogues, au commencement et dans le cours de son poème : *Aiunt... sunt qui rettulerint.* Si ces écrivains avaient eu sous les yeux d'anciens Actes de sainte Agnès, ils auraient probablement employé un autre langage.

Après eux, s'inspirant de leurs narrations, les amplifiant librement, paraît un récit détaillé du martyre, historique par ce qu'il leur emprunte, légendaire par ce qu'il y ajoute.

La passion de sainte Agnès nous est venue sous trois formes : un texte latin, une imitation grecque de celui-ci, un autre texte grec, qui en est indépendant.

L'auteur de la Passion latine prend le nom d'Ambroise, soit qu'il veuille se faire passer pour l'évêque de

[1] Voir C. Lécrivain, art. *Matrimonium,* dans le *Dictionnaire des antiquités,* t. III, p. 1658. Exemple, l'an 330, d'une chrétienne mariée avant quatorze ans; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ,* t. I, n. 37, p. 36. — [2] *Peri Steph.,* XIV, 89, éd. Dressel, p. 467. — [3] *Ibid.,* 25-26. — [4] Tertullien, *Apol.,* 50, *P. L.,* t. I, col. 565. Voir Allard, *Hist. des persécutions pendant les deux premiers siècles,* 3e éd., 1903, p. 232, note 2. — [5] Tertullien, *Apol.,* 50, *P. L.,* t. I, col. 603. — [6] Id., *De pudicitia,* 1, *P. L.,* t. II, col. 1034. — [7] S. Cyprien, *De mortalitate,* 1, éd. Hartel, p, 306. — [8] *Acta S. Theclæ,* 27, Lipsius, p. 255. — [9] Tacite, *Ann.,* V, 9; Suétone, *Tiberius,* 61; Dion Cassius, LVIII, 11. — [10] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* 1893, p. 208, entend d' « une épouvantable alternative laissée aux filles chrétiennes » ce texte, que nous n'avons pas encore cité, de saint Ambroise, *De off. ministr.,* I, 41 : « *Quid de sancta Agnes, quæ in duarum maximarum rerum posita periculo, castitatis et salutis, castitatem protexit, salutem cum immortalitate commutavit ?* » — [11] *Peri Stephanôn,* XIV, 57, éd. Dressel, p. 466. — [12] *Peri Stephanôn,* XIV, 41-42, éd. Dressel, p. 646. — [13] Dans ce sens, Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nelle tradizione e nella leggenda,* p. 1-26; les *Analecta bollandiana,* 1900, t. XIX, p. 17-27. — [14] Dans ce sens, 1698, Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. II, art. sur sainte Agnès; Allard, *La persécution de Dioclétien,* 2e éd., 1900, t. I, p. 400-407; Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome,* p. 33-59.

Milan, soit que le nom d'Ambroise lui appartienne réellement : mais ni son style, ni son récit, ne permettent de l'identifier avec le grand docteur. Il prétend avoir découvert des écrits jusque-là cachés, *in voluminibus abditis,* qui lui auraient fourni les éléments de sa narration. Cela est, de toute évidence, une fiction littéraire : on reconnaît tout de suite que le pseudo-Ambroise s'est borné à couvrir d'une broderie légendaire le canevas que lui prêtaient les trois écrivains du IVe siècle. C'est ainsi que, là où ceux-ci indiquaient seulement le jeune âge d'Agnès, il la montre fréquentant les écoles publiques. Ambroise a fait une vague allusion à des projets de mariage : le passionnaire dit que le prétendant évincé par Agnès était le fils du préfet de Rome. Avec la précision que les auteurs de légendes se piquent d'introduire dans leurs récits, il donne le nom de ce préfet, Simpronius : l'inventeur ici se trahit, car ce nom ne se rencontre pas sur la liste des préfets urbains. Il se met, du reste, en contradiction avec Damase, quand il montre Agnès dénoncée par un parasite, et amenée au tribunal par des appariteurs : Damase avait dit qu'elle se dénonça elle-même, et se rendit de son plein gré devant le juge. Après avoir, comme l'indique Prudence, raconté que le magistrat donna le choix à Agnès ou de sacrifier, ou d'être condamnée au déshonneur (mais en substituant au sacrifice à l'honneur de Minerve, dont parle seulement le poète, l'enrôlement parmi les Vestales), il ajoute qu'Agnès fut aussitôt dépouillée de ses vêtements et conduite en cet état, précédée d'un héraut, jusqu'au lupanar. Là, ses cheveux la couvrirent entièrement : mais, de plus, un ange l'enveloppa d'un manteau de lumière, et une blanche tunique lui fut miraculeusement offerte. Le fils du préfet, ayant osé lever les yeux sur elle, tomba mort. Le préfet accourut, accabla Agnès de reproches, l'accusa d'avoir usé de maléfices. L'ange, alors, se montra de nouveau, et, sur la prière d'Agnès, ressuscita le jeune homme. Le peuple cria à la magie. Le préfet, ne voulant plus condamner Agnès, et n'osant l'acquitter, laissa au vicaire Aspasius le soin de continuer le procès. Celui-ci condamna Agnès au bûcher : c'est la version de Damase. Mais Agnès fut miraculeusement préservée des flammes. Alors le vicaire commanda d'égorger Agnès : *in guttur ejus gladium mergi.*

Ce court résumé montre ce que le passionnaire fait des traditions recueillies par Ambroise, Damase et Prudence, comment il les concilie, comment il les modifie, ce qu'il y ajoute, en quoi il s'en écarte. Le caractère de composition factice, et le procédé même de l'auteur, se trahissent à chaque ligne. Les réminiscences assez confuses notées par les trois écrivains deviennent, sous la plume du compilateur, un petit roman pieux, bien ordonné, et propre à satisfaire le goût du public pour le merveilleux. Outre l'abondance de ce merveilleux — dont les écrits hagiographiques vraiment anciens sont au contraire si sobres — d'autres traits dénotent ici l'écrivain de basse époque. L'ordre de dépouiller Agnès devant le tribunal, et de la conduire nue à travers les rues de la ville, est invraisemblable [1]. Les paroles du préfet engageant Agnès à s'enrôler parmi les Vestales ne peuvent avoir été écrites qu'à une époque où l'on n'avait plus une idée exacte de ces prêtresses, lesquelles durèrent jusqu'en 394 : un détail analogue se rencontre dans les Actes des SS. Nérée et Achillée, qui sont du Ve siècle.

C'est bien à cette époque que semble aussi avoir été écrite la Passion de sainte Agnès.

En effet, l'homélie composée en l'honneur de cette sainte, par saint Maxime de Turin, mort après 465, reproduit non seulement les détails les plus caractéristiques de la légende latine, ceux qui ne se rencontrent point dans Ambroise, Damase ou Prudence, mais encore se sert souvent des expressions mêmes employées par le passionnaire. A moins d'admettre, comme Tillemont l'a supposé sans preuves [2], que cette homélie n'est pas authentique, on ne saurait faire descendre la Passion latine de sainte Agnès plus bas que la seconde moitié du Ve siècle. Le travail légendaire d'où elle est sortie est postérieur de plus d'un demi-siècle aux témoignages des trois écrivains du IVe siècle qui en ont fourni le thème.

Des deux Passions grecques que nous possédons, l'une a peu d'intérêt, puisqu'elle n'est que la traduction de la légende latine [3]. L'autre est beaucoup plus intéressante, parce qu'elle offre un récit indépendant. M. Pio Franchi de' Cavalieri l'a publiée le premier, d'après deux manuscrits, l'un du Vatican, l'autre du patriarcat grec de Jérusalem [4].

Cette Passion grecque est beaucoup plus courte que la légende latine. Elle n'est pas attribuée comme celle-ci à un Ambroise. Elle en diffère sur des points importants. C'est ainsi qu'au lieu d'être présentée sous les traits d'une enfant de douze ans, Agnès nous est montrée comme une vierge d'âge mûr, autour de laquelle s'assemblaient les matrones romaines, avides d'entendre ses leçons. Dès le milieu de son interrogatoire le juge la fait mettre nue, ce qui n'est pas dans la légende latine, où elle n'est dépouillée de ses vêtements qu'au moment d'être conduite au lupanar ; mais, en revanche, la Passion grecque lui rend une tunique à ce moment. Les scènes qui se passent dans le mauvais lieu sont, avec quelque amplification, imitées de Prudence. Le juge fait périr Agnès par le feu, contrairement au récit de ce dernier et de la légende latine. La Passion grecque ne donne pas le nom du juge, ne le montre point passant la main à son vicaire, et ne dit pas que le jeune libertin frappé de mort puis ressuscité soit le fils du préfet de Rome.

Il semble, à première vue, difficile d'établir une dépendance entre ces deux récits. C'est cependant ce qu'a cru possible M. Franchi de' Cavalieri. Il pense que le texte latin est une amplification du texte grec, mais que l'auteur de la légende latine a corrigé ce dernier après avoir lu l'inscription damasienne. Malgré les raisons plausibles dont le savant critique appuie son sentiment, il n'est pas impossible de renverser l'hypothèse, et de voir au contraire dans la Passion grecque un abrégé de la Passion latine : l'helléniste aurait ignoré, sur un point au moins, la tradition damasienne, et donné à l'héroïne un âge qui lui paraissait rendre plus vraisemblable le reste du récit. Les autres variantes s'expliqueraient par la liberté que prenaient, vis-à-vis de l'original adapté par eux, les abréviateurs comme les amplificateurs de légendes. La question reste donc ouverte, et il serait sans doute périlleux de se montrer trop affirmatif dans un sens ou dans un autre : je ne puis que renvoyer, sur ce point, aux prudentes observations des *Analecta bollandiana* [5].

De la Passion grecque récemment éditée dépendent la version syriaque depuis longtemps connue [6] et aussi le texte abrégé inséré dans les Menées [7].

V. LA LÉGENDE LATINE. — La Passion grecque se termine à la mort d'Agnès : la doxologie qui remplit les dernières lignes montre bien que la pièce finit là. Au contraire, dans la légende latine, un second récit se greffe sur celui du martyre. C'est la narration de la sépulture d'Agnès dans un hypogée de famille, du concours des chrétiens autour de son tombeau, d'une émeute de païens dans laquelle périt Emérentienne,

[1] Ammien Marcellin, XXVIII, 1 ; cf. Franchi de' Cavalieri, p. 29, note 3. — [2] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. V, note I sur sainte Agnès. — [3] Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nelle tradizione e nella leggenda,* appendice 2, p. 76-92. — [4] *Ibid.*, appendice 1, p. 71-75. — [5] *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 227-228. — [6] Assemani, *Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium,* Rome, 1748, t. II, p. 150-164. — [7] *P. G.*, t. CXVII, p. 524 ; *Acta sanct.*, jan. t. III, p. 354.

sœur de lait d'Agnès, de l'inhumation d'Emérentienne dans un *prædiolum* voisin de l'hypogée d'Agnès, de l'apparition de celle-ci à ses parents, de la guérison miraculeuse de Constantina, fille de Constantin, de la construction par cet empereur, à la prière de sa fille, d'une basilique sur le tombeau de la martyre, et enfin de la construction d'un mausolée pour elle-même par Constantina.

Aucun de ces faits n'est rappelé dans l'homélie de saint Maxime de Turin. Il y a lieu de croire qu'il ne les a pas connus. Cette seconde partie de la Passion, où se montre autant de précision topographique qu'il y en a peu dans la première, sera facilement, malgré les ressemblances de style, jugée d'un autre auteur : on croira même volontiers qu'elle a été rédigée à une époque très postérieure, et que la première rédaction de la Passion latine se terminait au martyre de la sainte.

VI. ÉPOQUE DU MARTYRE. — En quel temps fut martyrisée sainte Agnès? Rien ne permet de le dire avec certitude. Plusieurs critiques placent l'histoire d'Agnès pendant la persécution de Valérien (257-259). Ils tirent argument dans ce sens du nom d'Aspasius Paternus, que la Passion latine donne au vicaire du préfet, et qui fut porté sous Valérien par un proconsul d'Afrique, celui-là même qui, en 257, exila saint Cyprien [1]. L'indice fourni par cette similitude de noms est de mince valeur. Les passionnaires de basse époque donnaient volontiers aux magistrats qu'ils mettaient en scène des noms portés par des personnages historiques [2]. Il est facile de voir que l'Aspasius Paternus des Actes authentiques de saint Cyprien et l'Aspasius Paternus de la Passion de sainte Agnès ne peuvent être la même personne. La persécution de Valérien étant comprise entre les années 257 et 259, il faudrait, pour que le même Aspasius ait pu condamner saint Cyprien en Afrique et sainte Agnès à Rome, ou que du proconsulat d'Afrique il ait été nommé au vicariat de la préfecture urbaine, ce qui eût renversé l'ordre des magistratures, ou que de ce vicariat il fût monté directement au proconsulat d'Afrique, ce qui n'a pu avoir lieu. D'ailleurs, le vicariat de la préfecture urbaine n'apparaît pas avant Dioclétien. Il faut ajouter que la condamnation d'une enfant de douze ans au déshonneur et à la mort ne rentre dans aucun des cas prévus soit par l'édit promulgué par Valérien en 257, soit par l'édit promulgué par le même empereur en 258. Un tel acte de barbarie conviendrait plutôt à une persécution comme celle de Dioclétien, où l'on vit des excès de toute sorte, et qui prit quelquefois le caractère d'une tuerie en masse.

VII. AUTHENTICITÉ; MONUMENTS DU CULTE. — On voit à quoi se réduit l'incontestable dans l'histoire d'Agnès. Si l'on écarte les détails qui ne sont que vraisemblables, pour s'en tenir seulement à ce qui est certain, on reste en présence de bien peu de chose. Ce peu de chose, cependant, existe. Il y a des points sur lesquels la tradition ancienne ne varie pas. L'un de ces points est le jeune âge d'Agnès : Ambroise, Damase, Prudence, sont ici unanimes. L'autre est le péril auquel fut exposée sa chasteté : les trois écrivains du IVe siècle voient en elle une martyre de la pudeur en même temps que de la foi : les détails sont plus ou moins sûrs, mais l'indication est tout à fait affirmative. On hésitera davantage à définir le genre du supplice, bien que saint Ambroise et Prudence concordent ici, et que Damase ne leur soit peut-être contraire qu'en apparence. Mais ce qui éclate à tous les yeux, dans une lumière devant laquelle s'évanouissent les incertitudes de détail, c'est la popularité dont Agnès jouit à Rome au IVe siècle. Cette petite fille, sur laquelle nous savons si peu, se montre à nous comme une sainte nationale des Romains, comme une patronne de leur cité :

Conspectu in ipso condita turrium
Servat salutem virgo Quiritium,

dit Prudence, qui semble peindre Agnès comme une sentinelle avancée, veillant à la sécurité de ses concitoyens, et, de sa tombe, qu'ils apercevaient du haut de leurs remparts, les protégeant contre les incursions de l'ennemi.

En dehors des textes du poète, de saint Ambroise et de Damase, nombreux sont les témoignages de la dévotion du IVe siècle envers la jeune martyre.

Le premier est son tombeau lui-même. La *Depositio martyrum* indique celui-ci sur la voie Nomentane. Au moment où ce document fut rédigé, c'est-à-dire au milieu du IVe siècle, un cimetière s'était déjà formé autour de la sépulture primitive de sainte Agnès. Plusieurs des galeries de ce cimetière avaient même été détruites pour faire place à la basilique semi-souterraine construite au niveau du second étage de la catacombe, de manière à englober la tombe de la martyre [3]. D'après le *Liber pontificalis,* cette basilique fut élevée par l'ordre du premier empereur chrétien, c'est-à-dire avant 337, sur la demande de sa fille Constantina [4], probablement celle qui épousa Annibalien, puis Gallus. Une inscription acrostiche, qui se lisait dans l'abside de la basilique avant la réfection du VIIe siècle [5], la donne comme sa fondatrice. Cette région cémétériale est un des lieux constantiniens de Rome : tout près de la basilique existe encore le charmant édifice, à la fois mausolée et baptistère, où Constantina fut enterrée avec sa sœur Hélène, femme de l'empereur Julien [6].

On voit que le culte de sainte Agnès a précédé les plus anciens témoignages écrits qui nous soient restés sur elle. Probablement même une image sculptée de la martyre, découverte il y a quelques années, est-elle antérieure à l'écrit d'Ambroise, aux vers de Damase et de Prudence. En 1884, lors de travaux exécutés dans la basilique, on trouva une plaque de marbre, qui avait fait partie de la décoration du *presbyterium*, et formait probablement le devant de l'autel primitif. Une orante y est sculptée en bas-relief, jeune, les cheveux rattachés en nœud au sommet de la tête : elle porte une tunique à larges manches et une dalmatique tombant jusqu'aux pieds. Un ancien *graffito*, écrit en très petites lettres, près de la tête, porte : SCA AGNES [7].

Un peu plus tard, Agnès apparaît encore, en orante, sur les verres à figures dorées, qui ont été trouvés en assez grand nombre dans les catacombes [8]. Après les deux saints fondateurs de l'Église romaine, elle est le personnage le plus souvent représenté sur ces fragiles monuments. On l'y voit à côté de la Vierge Marie, ou entre

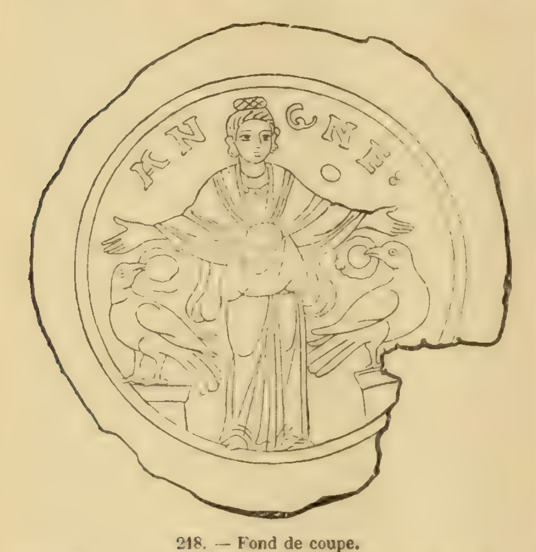
[1] Mazocchi, *Comm. in marm. neap. Kalend.*, p. 920; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* p. 41; Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome,* t. I, p. 20-32. — [2] Cf. Ed. Le Blant, *Les actes des martyrs,* 1882, p. 27. — [3] Une petite pierre sépulcrale, mesurant 0m 66 sur 0m33, et conservée au musée de Naples, porte : *AGNE SANCTISSIMA.* Voir sa reproduction dans Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* t. XIII, n° 3, et dans Wilpert, *Die Gottgeweihten Jungfrauen,* 1892, pl. V, n° 8. M. Armellini (p. 66) y reconnaît le *titulus* primitif de sainte Agnès. La dimension de la pierre semble convenir au tombeau d'un tout petit enfant, plutôt qu'à celui d'une jeune fille de douze ans. On pourrait admettre, cependant, que la pierre qui a servi à fermer le *loculus* catacombal était plus grande, et a été brisée aux deux extrémités. Mais l'attribution est tout à fait conjecturale. — [4] *Liber pontificalis,* Silvester, éd. Duchesne, t. I, p. 180. — [5] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ,* t. II, p. 44. — [6] Ammien Marcellin, XXI, 1. Cf. Allard, *Julien l'Apostat,* in-8°, 1903, t. II, p. 32. — [7] *Bullettino di archeologia cristiana,* 1885, p. 128; Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen,* pl. II, n° 2. Ce bas-relief avait déjà été vu par Bosio, et édité dans sa *Roma sotterranea,* p. 249; mais on y avait reconnu à tort un débris de sarcophage et, faute de lire le *graffito,* on avait pris cette orante pour l'image d'une défunte anonyme. — [8] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma,* pl. XXI, 5; XXII, 1; *Storia dell' arte cristiana,* pl. 301, n. 10.

saint Pierre et saint Paul, entre saint Vincent et saint Hippolyte, ou plus souvent seule. Un verre la représente ayant au cou un riche collier : une sorte d'écharpe, posée sur la tunique, est rattachée à la ceinture par une large fibule. Au-dessus de la tête est écrit : ANGNE. Il se peut que ces bijoux soient un souvenir d'un passage bien connu de la Passion latine, où il est question des ornements dont l'époux céleste para sa fiancée. Sur le même verre se reconnaît un souvenir de l'hymne de Prudence. Aux pieds d'Agnès sont représentées, à droite et à gauche, deux colombes tournées vers elle, et portant chacune dans le bec une couronne qu'elles semblent lui offrir : c'est la traduction plastique des vers du poète :

Duplex corona est præstita martyri :
Intactum ab omni macula virginal,
Mortis deinde gloria liberæ[1] :

lesquels ne sont eux-mêmes que la paraphrase du mot de saint Ambroise sur le *duplex martyrium, pudoris et religionis,* qui fit la gloire d'Agnès.

Au VIe et au VIIe siècle, c'est dans les mosaïques



218. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Storia del arte cristiana*, pl. 301, n. 10.

qu'apparaît l'image de sainte Agnès. A Ravenne, au-dessus des arcades d'une nef de Saint-Apollinaire-le-Jeune, est représentée une procession de saintes, richement vêtues, et portant dans leurs mains des couronnes qu'elles vont offrir à Marie. Aux pieds d'Agnès se voit un petit agneau, la tête tournée vers elle[2]. Cela semble un souvenir de la Passion latine[3]. Celle-ci raconte que, pendant que les parents de la martyre veillaient près de son tombeau, ils virent un chœur de vierges, vêtues de robes tissées d'or ; parmi elles était Agnès, parée de même, à la droite de laquelle se tenait un agneau plus blanc que la neige[4]. Le mosaïste contemporain de Justinien a peut-être fait allusion à ce détail. Un siècle plus tard, c'est un autre trait de la Passion latine qui est rappelé dans la mosaïque dont le pape Honorius fit décorer la basilique romaine d'Agnès. La sainte, qui ressemble à une impératrice byzantine, porte une tunique sur laquelle est brodé le phénix, symbole d'immortalité ; elle est debout entre Honorius et un autre pape, peut-être Symmaque. Devant elle se voient deux globes de flammes. L'allusion, ici, se rapporte au récit de la Passion, d'après lequel le feu où le vicaire Aspasius fit jeter Agnès se divisa en deux parties, de manière à ne pas la toucher. Près des globes de flammes, le mosaïste a représenté un glaive : allusion à la décapitation finale[5].

VIII. Les églises. — Outre la magnifique basilique



219. — Mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Jeune à Ravenne.
D'après Bayet, *L'art byzantin*, p. 67, fig. 17.

construite au IVe siècle, réparée au VIe[6], puis au VIIe[7], qui garde jusqu'à nos jours, sur la voie Nomentane, le tombeau de la sainte, et semble comme une fleur de marbre poussée de sa catacombe[8], Rome a possédé plusieurs églises construites en l'honneur d'Agnès. Deux d'entre elles, *S. Agnes in Transtevere* et *S. Agnese ad duo furna,* ont disparu[9] : mais celle de la place Navare, *S. Agnese in Agone,* est encore debout, à l'endroit

[1] *Peri Stephanôn*, XIV, 7-9, Dressel, p. 464. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. CCXLIV, 3; CCXLV, 1, 2; Bayet, *L'art byzantin*, p. 67. — [3] A moins que ce détail ne soit suggéré par le nom même de la martyre : *Agnes latine agnam significat, græce castam.* S. Augustin, *Serm.*, CCLXXXIII, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1250. — [4] Une coutume liturgique romaine rattache encore l'agneau au souvenir de sainte Agnès. Chaque année, le 21 janvier, dans sa basilique de la voie Nomentane, sont bénits deux agneaux dont la laine servira à la confection des *pallia* destinés aux archevêques ou évêques que le saint-siège veut honorer. Pendant cette bénédiction, le chœur chante une antienne tirée de la Passion d'Agnès : *Stans a dextris ejus agnus nive candidior, Christus sibi sponsam consecravit et martyrem.* Sur les détails de cette cérémonie, voir Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome*, p. 90-91. — [5] De Rossi, *Musaici delle chiese di Roma anteriori al secolo XV*, in-fol., 1872, sec. VII, fasc. 3-4. — [6] Sous le pape Symmaque ; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 263, 268. — [7] Sous le pape Honorius ; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 323-325. — Voir les diverses inscriptions mises dans la basilique par Honorius ; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 62, 89, 104, 137. — [8] Problablement existait dès le Ve siècle un monastère de femmes dans le voisinage de la basilique. Découverte, près du tombeau de la sainte, de l'épitaphe d'une abbesse (*abbatissa*) morte en 514 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 298-300; H. Leclercq, *Note sur les abbesses dans l'epigraphie et la liturgie*, dans *Rassegna Gregoriana*, 1903, p. 10-15. — [9] Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 105.

même où s'élevaient les arcades du stade de Domitien. Au témoignage de l'Itinéraire d'Einsiedeln, elle existait dès le VII[e] siècle. Au XI[e], les *Mirabilia urbis Romæ* la citent comme consacrant le lieu même du martyre d'Agnès. On ne saurait dire à quelle date remonte cette tradition, car Prudence ne nous fournit, dans le *Peri Stephanôn,* aucune indication précise de lieu. Mais la situation de l'église, rapprochée de l'incident du lupanar, lui donne assurément quelque vraisemblance. La Passion latine, écrite au cours du V[e] siècle, c'est-à-dire à une époque où tout souvenir local n'était probablement pas effacé, place *in theatrum* l'endroit de l'exposition, puis du supplice d'Agnès. On sait que sous les *fornices* des stades, des cirques, des théâtres de Rome s'abritaient toujours de mauvais lieux : *De circo, de theatro, de stadio... meretrices collegit,* dit le biographe d'Élagabale[1]. L'existence d'une église construite précisément au-dessus d'une de ces *fornices,* et dédiée à sainte Agnès, a très naturellement porté à croire qu'un des endroits infâmes existant sous le stade dont la place Navone occupe aujourd'hui le lieu vit le martyre d'Agnès. Que si l'on refuse d'admettre cette hypothèse, parce que les documents anciens ne contiennent pas trace de cette « localisation », laquelle apparaît seulement sous une forme précise au moyen âge[2], on devra supposer que dans le seul but de sanctifier un emplacement autrefois souillé, une église y fut élevée sous le vocable de la chaste martyre.

IX. FOUILLES RÉCENTES. — Des fouilles ont été exécutées, en 1901, dans la basilique de la voie Nomentane par les chanoines réguliers de Latran, qui ont la garde de cette basilique et de son cimetière. Elles ont fait retrouver, entre l'autel et l'abside, des tombes du IV[e] siècle, sépultures ménagées dans le voisinage de celle de la martyre, après la construction de la basilique; puis, au-dessous du niveau des galeries cémétériales démolies pour édifier celle-ci, un ambulacre encore intact, contenant des *loculi* pour la plupart fermés; enfin les fondations d'une abside, située un peu en dehors du plan de l'abside actuelle, et qui pourrait appartenir à l'édifice constantinien[3]. Un autre résultat des fouilles a été la découverte, dans le massif de maçonnerie situé au-dessous de l'autel, d'une châsse d'argent où le pape Paul V déposa, en 1615, des ossements vénérés comme ceux de sainte Agnès et de sainte Émérentienne[4].

Ces ossements furent reconnus, en 1605, par le cardinal Sfondrate. Il avait trouvé, sous la confession, dans une sorte de fosse construite en forme d'arche, deux squelettes posés sur une tablette de marbre. Dix ans plus tard, le pape Paul V enferma ces restes dans une châsse, qui fut placée sous le soubassement de l'ancien autel. C'est cette châsse que viennent de remettre en lumière les fouilles de 1901[5].

On s'est demandé si elle contient les reliques authentiques des deux martyres[6]. Aucune inscription accompagnant les corps trouvés en 1605 ne permet de les identifier avec certitude. Il ne paraît pas résulter des documents anciens qu'Agnès et Émérentienne aient jamais partagé la même tombe. Quand le pape Honorius (625-638), après avoir fait probablement une reconnaissance des reliques[7], décora d'ornements d'argent et d'un dais de bronze doré le tombeau d'Agnès[8], il y mit une inscription dans laquelle il est seulement question de celle-ci : *Virginis hoc Agnæ clauduntur membra sepulcro*[9]. Vers la même époque, les itinéraires des pèlerins constatent qu'Agnès reposait seule, *sola,* dans sa basilique, et Émérentienne dans une crypte d'un cimetière voisin[10]. Au commencement du IX[e] siècle, le pape Pascal I[er] (817-824) transporta *e cymiteriis seu cryptis* dans l'église de Sainte-Praxède *multa corpora sanctorum :* dans la longue liste qu'il en dressa, et qui existe encore dans cette église, est nommé celui d'une Émérentienne[11]. D'après le témoignage de Jean Diacre, le chef de sainte Agnès était vénéré en 1169 au *Sancta Sanctorum* près du Latran[12]; un demi-siècle plus tard, le pape Honorius III (1216-1227) l'enferma dans une cassette d'argent, encore conservée dans ce sanctuaire[13]. Or, quoique Bosio dise le contraire, la relation officielle, publiée par Boldetti, suppose que les squelettes trouvés dans la basilique avaient tous deux leurs têtes, puisqu'il y est question de débris en or et de restes de tissus gisant *prope capita*[14]. Le rapprochement de ces divers faits rend difficile d'affirmer, au moins jusqu'à nouvel examen, que ce sont bien les corps des deux saintes qui furent retrouvés au XVII[e] siècle, et qui ont donné lieu de nos jours à une nouvelle découverte[15].

Sans prétendre porter un jugement définitif, nous dirons seulement que la trouvaille de 1605, sur laquelle les récentes fouilles ont rappelé l'attention, n'offre pas d'indice assez sûr pour dissiper l'obscurité des textes et permettre de conclure qu'Agnès mourut par l'épée plutôt que par le feu.

X. BIBLIOGRAPHIE. — *Acta sanctorum,* 1643, jan. t. III, p. 350-363. — Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta,* 1689, p. 505-508. — Assemani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium,* 1748, t. II, p. 148-149. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* 1698, t. V, p. 344-350, 723-725. — Martigny, *Notice historique, liturgique et archéologique sur le culte de sainte Agnès,* 1847. — Bartolini, *Actes du martyre de la très noble vierge romaine sainte Agnès,* trad. française, 1864. — Martigny, art. *Agnès,* dans *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2[e] éd., 1877, p. 29-32. — Armellini, *Il cimitero di S. Agnese nella via Nomentana,* 1880. — Kraus, art. *Agnes,* dans *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* 1882, t. I, p. 27-29. — Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église,* 2[e] éd., 1900, t. I, p. 399-411. — Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome,* 1897, t. I, p. 23-96. — Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains,* 1900, p. 214-217. — Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda,* 1899. — L. de Kerval, *Sainte Agnès dans la légende et dans l'histoire,* 1901. — Marucchi, *Les catacombes romaines,* 1900, p. 259-292. — *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana,* 1901, p. 222-225; 1902, p. 127-133, 297-300.

P. ALLARD.

AGNÈS (CIMETIÈRE DE SAINTE-). — I. Topographie, géologie, superficie. II. Origines. III. La *gens Clodia.* IV. Description du cimetière : 1. Région primitive; 2. Deuxième région; 3. Troisième région; 4. Quatrième région; 5. Le mausolée Constantinien; 6. Sainte-Agnès hors les murs; 7. L'*area* à ciel ouvert; 8. Le sarcophage de sainte Constance.

I. TOPOGRAPHIE, GÉOLOGIE, SUPERFICIE. — A l'époque la plus prospère de l'empire un grand nombre de familles nobles possédaient des jardins et un hypogée le

[1] Lampride, *Elag.,* 26. — [2] Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese,* p. 66. — [3] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* 1901, p. 223-224; 1902, p. 133, 297. — [4] *Ibid.,* p. 297. — [5] Cf. Le Bourgeois, *Les martyrs de Rome,* t. I, p. 123-126. — [6] Cf. Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese,* p. 19, note 1. — [7] « *A solo ubi requiescit quem undique ornavit, exquisivit...* » *Liber pontificalis,* Honorius, éd. Duchesne, t. I, p. 323. — [8] *Ibid.* — [9] De Rossi, *Inscr. christ.,* t. II, p. 62. — [10] Voir l'Itinéraire de Salzbourg, l'*Epitome de locis sanct. mart.,* la *Notitia portarum, viarum,* etc.; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 178, 179. — [11] Duchesne, *Le Liber pontificalis,* t. II, p. 54, 64, l. 5. — [12] *De eccl. Later.,* dans Mabillon, *Mus. ital.,* t. II, p. 573. — [13] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 139. — [14] *Roma sotterranea,* p. 621; *Osservazioni sopra i cimiteri,* p. 626. Le texte italien de cette relation est peut-être plus amphibologique : il dit : « fra il posto della testa dell' uno e dell' altro (corpo). » — [15] Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, 1902, p. 1068-1069. Voir, dans le sens opposé, F. Jubarru, *Le martyre de sainte Agnès et les fouilles récentes,* dans les *Études religieuses,* 1902, t. XCII, p. 145-156.

long de la route qui conduisait à Nomentum [1]. Ce fut sur cette voie que l'apôtre Pierre établit son premier centre catéchétique [2]. Saint Paul avait exercé son ministère près de ces lieux pendant sa détention, aux *castra prætoriana,* bâtis par Séjan, près de la *via Nomentana* [3]. De très bonne heure une des familles possédant son *prædium* funéraire sur la *via Nomentana,* à proximité de l'*Ostrianum, ubi Petrus baptizabat,* aurait embrassé le christianisme; malheureusement il n'est pas possible de rattacher ces origines conjecturales aux origines historiques du cimetière par un lien bien solide. Les Actes de sainte Agnès, quoique dépourvus de toute valeur [4], peuvent être cités lorsqu'ils nous disent que les parents de la martyre possédaient une petite propriété sur la *via Nomentana : Parentes vero ejus cum omni gaudio abstulerunt corpus ejus et posuerunt illud id prædiolo suo, non longe ab Urbe in via quæ dicitur Numentana* [5], et à propos de la déposition des restes de sainte Émérentienne, les mêmes Actes rapportent la même chose : *et sepelierunt illud* (*corpus*) *in confinis agelli beatissimæ virginis Agnetis* [6]. La question de savoir en quoi consistait ce domaine est assez obscure. A quelle époque était-il entré dans la famille de la jeune martyre? Cette famille était-elle chrétienne? Autant d'interrogations auxquelles certains trouveraient réponse : nous n'avons pas l'intention de les imiter [7]. On a pensé que les édits de Valérien et de Dioclétien portant confiscation des propriétés ecclésiastiques avaient pu atteindre le *prædium* de la famille de la martyre et par une ingénieuse conjecture celle-ci se trouvait être une descendante des Flavius; mais on ne saurait dire autre chose, sinon que le domaine de la *gens Flavia* était limitrophe et distinct de celui des parents de la jeune fille.

Le cimetière de Sainte-Agnès se trouve à une profondeur de onze mètres sous la *via Nomentana,* taillé dans un sol de formation volcanique, de cette période que les géologues nomment pliocène. Les couches d'épaisseur variable sont du genre pierreux, semi-pierreux, friable et granulaire. Ce cimetière est, en comparaison des autres, dans un état de conservation exceptionnelle : les éboulements ont été rares, les *loculi* sont demeurés souvent intacts, les squelettes ont gardé leur première position. Un grand nombre de ceux-ci sont saupoudrés d'une couche de chaux blanche qui enveloppe le corps, sur lequel se voit encore l'empreinte du suaire qui servit à l'ensevelir. La poussière roussâtre que l'on remarque sur ces squelettes donne une belle flamme et une odeur caractérisée d'aromates : c'est un effet des résidus de baume et d'autres substances odoriférantes en usage dès le IIe siècle pour l'ensevelissement des chrétiens, soit comme marque d'honneur, soit comme désinfectant [8]. Le cimetière était creusé à deux niveaux différents, le plan supérieur a été presque entièrement bouleversé et détruit lors de la construction de la basilique et de ses annexes. Trois escaliers donnent accès à la catacombe, deux d'entre eux touchent la basilique, le troisième se trouve au mausolée de sainte Constance. Le peu d'étendue du cimetière de Sainte-Agnès porte à croire qu'il n'a jamais fait partie des vingt-cinq cimetières auxquels étaient attachés des titres presbytéraux; en outre, l'absence de locaux destinés aux assemblées nombreuses confirme le caractère privé qu'il aura toujours conservé : il ne sera jamais tombé dans le domaine administratif de l'Église de Rome, ce qui lui a permis de garder le nom de son fondateur. Rossi juge que le cimetière et la basilique de Sainte-Agnès ont dû faire partie de la quatrième région ecclésiastique [9].

Si l'on s'en rapporte à la Passion de sainte Agnès, le corps de la martyre fut inhumé par ses parents *in prædiolo suo;* à quelques jours de là, sa sœur de lait, Émérentienne, fut inhumée elle aussi *in confinio agelli.* Ces deux désignations *agellus* et *prædiolum* n'ont probablement pas été inventées par l'un des scribes qui ont rédigé la Passion, en tous cas elles ont subsisté longtemps; mais leur fortune fut moins grande que celle de quelques autres dénominations telles que *area, cœmeterium.* Les termes *agellus, agellulus* semblent avoir répondu à une pensée analogue à celle qui, dans de nombreuses épitaphes, fait désigner le domaine funéraire par le mot *hortulus;* l'un et l'autre semblent avoir un parfum rural, le voyage de la mort fait penser à une retraite à la campagne : IN HORTVLIS NOSTRIS SECESSIMVS [10], ou bien : IN AGELLVLIS MEIS SECESSI [11]. Ce serait une erreur de croire que l'*agellus* était toujours un domaine de minime étendue. Une inscription du règne de Septime-Sévère nous permet de prendre une idée exacte de ce qu'était un *agellus* [12] :

L · SEPTIMIVS SEVERINVS AVG LIR
FECIT MVNIMENTVM A SOLO CVM
AGELLO CONCLVSO SIBI ET SVIS
LIBERTIS LIBERTABVSQVE POSTERIS
QVE EORVM HABET AVTEM AGELLVS
CONCLVSVS LATITIÆ P̄ LXXV
LONGITIAE P̄ CXXXVII · H · L · E · N · H ·

[1] La villa de Phaon, l'affranchi de Néron, était située entre la voie Salaria et la voie Nomentana, vers la quatrième borne milliaire, environ une lieue et demie, sans doute un peu au delà de l'Arno, entre le *ponte Nomentano* et le *ponte Salaro,* sur la *via Patinaria.* Cf. Z. Platner et C. J. Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom,* in-8°, Stuttgart, 1830, t. III, 2e partie, p. 455. On sait que Néron sortit en fugitif par la porte Colline, et Suétone, *Neron,* 48, rapporte qu'on voulut le blottir dans une excavation de pouzzolane comme on en voit beaucoup dans ces parages. Il est resté un souvenir épigraphique du règne de Néron sur l'abaque d'un chapiteau composite à l'entrée de la vigne du monastère de Sainte-Agnès. R. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. patern. asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1702, p. 721, n. 431; F. Ficoroni, *Piombi antichi,* in-4°, Roma, 1740, p. 15; Promis, *Gli architecti e l'architettura, presso i Romani,* in-4°, Torino, 1871, p. 137; Bruzza, *Iscrizioni dei marmi grezzi,* in-8°, Roma, 1872, p. 132-133. — [2] De Rossi, *Del luogo appellato* ad Capream, *presso la via Nomentana, dall' età arcaica ai primi secoli cristiani,* dans *Bull. della Commiss. arch. comunale di Roma,* 1883, p. 244-258; *Bull. di arch. crist.,* 1867, p. 39; 1876, p. 150-153; Armellini, *Scoperta dela cripta di S. Emerentiana e di una memoria relativa alla cattedra di San Pietro,* in-8°, Roma, 1877. — [3] Act., XXVIII, 16; Suétone, *Tiberius,* XXXVII; Armellini a en effet découvert, parmi des tombes païennes répandues sur l'*area* adjacente à la basilique, celle d'un soldat des cohortes prétoriennes. — [4] Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda,* dans *Römische Quartalschrift,* dixième supplement, in-8°, Roma, 1899. Cf. *Analecta bollandiana,* 1900, t. XIX, p. 226-229. — [5] *Acta sanct.,* 21 janv., 350. — [6] *Ibid.* — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1865, p. 10, a signalé entre la basilique de Sainte-Agnès et le mausolée de Sainte-Constance, un *columbarium* païen qui, dit-il, se trouvait sans doute « dentro i confini dell' agello di S. Agnese e di sua nobile famiglia », et il formulait le souhait que les épitaphes du *columbarium* missent sur la voie du nom de la *gens* à laquelle appartenait la martyre. — [8] Tertullien, *Apologet.,* c. XLII, *P. L.,* t. I, col 558. *Si Arabiæ queruntur, scient Sabæi, pluris et cariosis suas merces christianis sepeliendis profligari, quam diis fumigandis.* Témoignage identique de Prudence au IVe siècle; *Cathemerinon,* hymn. X, vs. 169-172, *P. L.,* t. LIX, col. 888 : *Nos tecta fovebimus ossa || Violis et fronde frequenti || Titulumque e frigida saxa || Liquido spargemus odore.* — [9] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 517, cite une inscription qui n'est pas antérieure au IVe siècle et qui fut trouvée dans le pavement de la basilique de Sainte-Agnès; elle mentionne l'acolyte Abundantius, de la quatrième région; cf. col. 351; l'épitaphe du sous-diacre Importunus, découverte en 1896, confirme cette opinion. — [10] De Rossi, *loc. cit.,* t. I, p. 109; t. III, p. 431. — [11] Lanciani, dans *Bull. dell' istit. di corrisp. arch.,* 1870, p. 16-17; De Rossi, *loc. cit.,* t. III, p. 431; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* p. 62. — [12] Marini, *Iscrizioni antiche delle ville de' palazzi Albani,* in-4°, Roma, 1785, p. 119; Orelli, *Inscript. latinar. select. ampliss. collectio,* in-8°, Turici, 1828, t. II, n. 4561. L'*agellus* des parents d'Agnès faisait partie de l'*ager Velisci.* Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1882, p. 96.

La superficie de l'*agellus* de L. Septimius Severinus formait un rectangle de 137 pieds en longueur sur 75 pieds en largeur. Le pied romain correspond à 30 ou 34 centimètres, suivant qu'on adopte la mesure en usage sous Vespasien ou sous Antonin le Pieux. Si on prend la mesure du temps de Vespasien, l'*agellus* mesurait 45 mètres en longueur sur 24 en largeur; avec la mesure du temps d'Antonin on aura 41 mètres sur 22 et la contenance en mètres carrés sera de 1139 mètres dans le premier cas ou 924 dans le second. Michel De Rossi a calculé qu'une superficie de 125 pieds carrés pouvait contenir un développement de galeries de 250 à 300 mètres à chaque plan, soit environ 700 ou 800 mètres si on creusait à trois niveaux différents [1]. Si on compare ces chiffres avec ceux que donne l'*area* de l'hypogée archaïque, on constate que l'*agellus* des parents d'Agnès pouvait mesurer environ 45 mètres en longueur et 30 mètres en largeur, c'est-à-dire, à peu de chose près, les mêmes dimensions que l'*agellus* de L. Septimius Severinus. Y a-t-il là une simple coïncidence ou bien une indication des limites ordinaires des *agelli*, nous ne saurions le dire. L'*agellus* était probablement pourvu d'une clôture, soit une muraille, soit une palissade, telle que nous la fait voir une fresque d'un *arcosolium* du cimetière de Cyriaque à l'*Agro Verano* [2]. Voir Ame. L'usage de fermer le domaine funéraire par une clôture nous est révélé par d'autres documents. Une inscription mutilée trouvée dans les murs du mausolée constantinien se rapporte par sa paléographie aux premiers temps de l'empire. Elle est ainsi conçue :

APHIVM
VLO · INFF
NOMENTA
E · LAEVA · C
TEM · A\

On peut suppléer sans crainte d'erreur les mots suivants : [*Cepot*]*aphium*... [*via*] *Nomenta*[*na*]... [*part*]*e læva*. M. Armellini conjecture que ce marbre a pu appartenir au *cenotaphium sanctæ Agnetis*, situé précisément sur la *via Nomentana, parte læva;* rien n'est venu jusqu'ici confirmer ou détruire cette hypothèse, mais il ne paraît pas douteux que l'*agellus* ait été exactement limité; un grand nombre d'inscriptions païennes mentionnent les mesures des domaines : *in fronte, in agro*. Prudence nous apprend que le cimetière d'Hippolyte, près de l'*Agro Verano*, avait été bien délimité [3]; on constate un usage analogue à Palestrina [4], et probablement aussi à Reims et à Trèves [5].

La construction de la basilique dédiée à sainte Agnès entraîna dans l'*agellus* les mêmes bouleversements qui se produisaient ailleurs. Le tombeau primitif de la sainte fut détruit, mais son corps ne fut pas changé de place, il demeura près de l'escalier principal du cimetière. Une petite plaque de marbre blanc (66 cent. sur 33), conservée au musée national de Naples et que le catalogue mentionne comme provenant de la collection Borgia, à Velletri, et d'origine sûrement romaine, a semblé être le marbre qui ferma le tombeau de la martyre (fig. 220).

On a objecté les dimensions restreintes du *titulus* qui indiqueraient « la taille, non d'une jeune fille de douze ou treize ans, mais d'un tout petit enfant [6] ». L'objection tombe complètement si on rapproche de notre *titulus* celui d'une tombe du cimetière de Lucine; la dalle qui porte le nom de la défunte, ne s'étant pas trouvée assez longue, a été encadrée par deux autres dalles plus petites qui doublent la longueur du *loculus* tel que les dimensions de l'épitaphe auraient pu nous le faire soupçonner [7]. Les lettres C et G qui sont caractéristiques se retrouvent sur un fragment et sur une épitaphe du cimetière de Sainte-Agnès [8]. L'épithète *sanctissima* est un éloge rarement employé par les lapicides chrétiens; si les fidèles furent de très bonne heure appelés « saints », ce titre ne tirait pas à conséquence, parce qu'il s'applique à tous les frères dans le Christ; mais lorsqu'elle fait l'objet, comme c'est ici le cas, d'une détermination particulière, cette qualification paraît avoir le sens que nous lui attachons; elle désignerait donc un personnage du nom d'Agnès, pourvu d'un culte public, enterré au cimetière de Sainte-Agnès. Il semble, dès lors, difficile d'admettre l'existence d'une autre Agnès réunissant ces conditions, et nous croyons que, sans rien affirmer, faute de faits positifs, on peut présumer que le *titulus* en question est bien celui du caveau primitif de la martyre.

AGNE · SANC ·
TISSIMA

220. — Épitaphe supposée de Sainte Agnès.
D'après Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, pl. xiii, n. 3.

II. Origines. — Le cimetière dit de Sainte-Agnès était donc situé sur la *via Nomentana*, à gauche de cette voie et à deux milles environ de la *porta Nomentana* (porta Pia), à peu de distance de l'*Ostrianum* dont il était distinct, bien qu'ils aient pu, à une certaine époque, être mis en communication l'un avec l'autre [9].

[1] Michel De Rossi, dans *Roma sotterranea*, t. i, 2e partie, p. 58. — [2] Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, Peinture, pl. ix, n. 8; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 145 sq., pl. viii, ix; L. Lefort, *Peintures d'un cubicule dans la catacombe de Cyriaque*, dans la *Revue archéol.*, janv. 1878, p. 43 sq., réimprimé dans les *Études sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 217-221; cf. *ibid.*, p. 76, n. 97. — [3] Prudence, *Peri Stephanôn*, hymn. xi, vs. 151, *P. L.*, t. lx, col. 546 : *metando eligitur tumulo locus;* De Rossi, *Roma sotterr.*, t. iii, p. 400. — [4] Lors de la découverte, en 1864, de la basilique cémétériale, dans laquelle avait été enterré saint Agapit, un fragment a laissé lire ces mots : [*posuit* ou *fixit*]... TUMULO METAS, expression qui vise l'opération de fixation des limites de l'*agellus*. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. iii, p. 400; Sconamiglio, *Della primitiva basilica del martire S. Agapito*, in-8°, Roma, 1865, p. 10; O. Marucchi, *Notizie storiche sul martire S. Agapito prenestino*, in-8°, Roma, 1874, p. 28; Id., *Relazione dei lavori di scavo eseguiti recentemente nell' antica basilica di S. Agapito presso Palestrina*, dans *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1899, p. 233. — [5] Inscriptions en lettres dorées que fit tracer Jovinus, maître de la milice, entre 363 et 366 sur le fronton de l'église Sainte-Agricola à Reims, fondée par lui et destinée à sa sépulture; on y lisait : CORPORIS HOSPITIUM LÆTUS METATOR ADORNAT; les hexamètres de ce titulus furent reproduits à Trèves, sur l'oratoire de Saint-Euchaire, par l'évêque Cyrille, en 458. Cf. Loriquet, dans la *Revue archéologique*, 1860, t. i, p. 147; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. i, p. 337, 343; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. iii, p. 400. — [6] P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. iv, p. 387, note de la page 386. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. i, pl. xviii, n. 1. Cf. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1650, p. 415. — [8] Armellini, *loc. cit.*, p. 69-70, pl. xiii, n. 1, 6; le même, *Die neuentdeckte Fronseite der ursprunglichen Altars in der Basilica von S. Agnese au der Via Nomentana*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. iii, p. 65; J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt*, in-4°, Freiburg-im-Br., 1892, p. 89, pl. v, n. 8; Joséfa Bilczemskiego, *Archeologia chrześcianska wobec historyi kościola i dogmatu*, in-8°, Krakow, 1890, p. 125 sq. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 30-34; M. Armellini, *Scoperta della cripta di S. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di S. Petro nel cimitero Ostriano*, in-8°, Roma, 1877. Ces deux cimetières ont même été longtemps confondus; cf. M. Armellini, *Il cimitero Ostriano erroneamente chiamato e creduto di S. Agnese*, dans *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma. 1880, p. 28-34

L'orientation étrange de la basilique (voir le plan) semble pouvoir s'expliquer par le choix de l'emplacement primitif de la tombe de la martyre : en outre, la configuration du sol à cet endroit eût rendu presque impossible l'érection de la façade de la basilique face à la *via Nomentana,* qui alors se trouvait à droite de son tracé actuel [1]. Le cimetière de Sainte-Agnès subit le contre-coup des témoignages de piété prodigués à la basilique, on l'abandonna et on l'oublia. Sous le pape Honorius Ier (625-640), les travaux d'embellissement faits à la basilique, principalement la réfection de l'abside, obstruèrent l'entrée principale de la catacombe. L'infiltration d'une boue très légère qui se produisit dans les galeries voisines de cette entrée, finit par former un obstacle dont l'extrême résistance interdit l'accès de la catacombe. Les auteurs des *Itineraria* du VIIe siècle ne pénétrèrent pas dans les galeries creusées sous la basilique; toutefois il semble qu'une région plus éloignée du même cimetière ait été visitée jusqu'au moyen âge. Bosio dit avoir vu l'escalier par lequel les moines descendaient dans ce souterrain [2], et Armellini en a reconnu l'emplacement [3]. A l'époque moderne la catacombe fut visitée, ainsi qu'en témoignent les noms charbonnés sur les parois, par Onofrio Panvinio, Antonio Bosio, Marangoni et quelques autres moins célèbres. En 1767, Gaetano Marini trouva dans la catacombe de Sainte-Agnès deux marbres que leur paléographie faisait remonter au IIe siècle du christianisme [4]. De Rossi avait cru devoir les attribuer au cimetière Ostrien [5], mais une découverte postérieure a permis de restituer la sépulture des *Clodius Crescens* au cimetière de Sainte-Agnès [6]. Ces épitaphes font partie d'un groupe de *tituli* dont la paléographie, du type classique, est d'une rare beauté [7]; on pourrait se l'expliquer par l'affectation au cimetière de Sainte-Agnès d'un lapicide exceptionnellement habile dans son art, mais il y a plus. Le système onomastique et symbolique et le style épigraphique sont si anciens qu'on se trouve dans le cas d'hésiter sur l'origine chrétienne de certaines épitaphes. Plusieurs ne portent que le *nomen* ou le *cognomen* du défunt et rien de plus; le plus grand nombre n'ajoute que ces simples titres : *filio, filiæ, conjugi,* ou bien *filio dulcissimo, filiæ dulcissimæ, conjugi dulcissimæ, parentibus dulcissimis,* etc., et une ou deux fois seulement : *incomparabili;* les épitaphes grecques et les latines usent des mêmes formules, le symbole le plus fréquemment employé est l'ancre. Une seule fois on trouve l'acclamation : *Vivas en Deo.* Tout conspire donc à faire croire, écrit De Rossi, que cette famille avec celle des *tituli* peints au minium du cimetière de Priscille, est antérieure à la rédaction du formulaire épigraphique chrétien et avoisine les plus lointaines origines de son introduction à Rome [8].

La basilique de Sainte-Agnès se trouve au nombre de celles que l'auteur du *Liber pontificalis* appelle simplement *cœmeteria,* p. ex. : Saint-Laurent *nell' Agro Verano;* Saint-Paul *sull' Ostiense;* Sainte-Pétronille sur la *via Ardeatina* et plusieurs autres toutes très antiques. Simples *martyria* au temps des persécutions, ces oratoires presque clandestins prirent rapidement, à l'époque de Constantin, le type et la splendeur basilicales [9]. A en croire le *Liber pontificalis,* l'édifice serait dû à la libéralité de Constantin [10]; quoi qu'il en soit, le rapide accroissement du culte de la jeune martyre ne laisse pas de doute sur l'antiquité de la basilique, qui dut être élevée dès les premiers temps de la paix de l'Église, et, précisément à cette époque, l'éloignement qu'éprouvaient les chrétiens pour toute violation de la sépulture des martyrs (car la pensée de les honorer en partageant leurs corps semblait encore en ce temps une profanation), cette répugnance, disons-nous, poussait les chrétiens à élever la basilique sur l'emplacement même du tombeau. Ce respect si louable a eu des effets déplorables au point de vue archéologique, en amenant la dévastation des sous-sols dans lesquels s'enfoncèrent les fondations [11]. Les travaux entrepris par Mariano Armellini ont fait voir dans l'*area* située devant la porte principale de la basilique, du côté qui regarde la *via Salaria, area* creusée de quelques mètres afin de faciliter l'accès de la basilique, les ambulacres du cimetière rasés jusqu'au niveau du plan. Pénétrant par un trou sous le pavement de la basilique et cheminant entre les sépultures modernes jusqu'au massif qui contenait le corps de la martyre, l'archéologue vit à peu de distance de là d'autres traces de galeries cémétériales et de constructions antérieures à la basilique et les parties antérieures des anciens *loculi* adhérents au tombeau de sainte Agnès. En 1738, les ouvriers occupés à la réfection du pavement de la basilique, composé en grande partie avec les tituli enlevés de la catacombe, découvrirent l'inscription damasienne consacrée à la titulaire du cimetière [12] (fig. 221).

L'original est un exemplaire achevé du type épigraphique damasien, son importance historique a semblé considérable et, à l'aide de témoignages contemporains de celui-ci, ceux de saint Ambroise [13] et de Prudence [14], on s'est cru en possession de détails authentiques, d'une justification un peu laborieuse peut-être, mais qui, à

[1] *Bullett. di arch. municipale,* 1873, p. 116; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* in-8°, Roma, 1880, p. 4. — [2] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Romæ, 1632, p. 412 : « E per quell' adito io stesso vi sono disceso sebbene poco innanzi mi fu permesso poter camminare, ritrovando tutte le strade ripiene di terra. » — [3] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* p. 9. — [4] Marini, *Lettera al Gaspare Garatoni,* dans le *Giornale dei litterati di Pisa,* 1767, t. VI, p. 69. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 192. — [6] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* p. 11. — [7] Les inscriptions de cette famille sont réunies dans le musée épigraphique du Latran, pilastre XX, n. 1-30; l'appartenance du n. 27 à cette famille est douteuse. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. I, p. 192. — [9] Sur le mot « basilique », voyez col. 851. — [10] *Liber pontificalis,* Silvester, edit. Vignoli, in-4°, Romæ, 1724, t. I, p. 97. — [11] Un autre exemple de ce fait est signalé par De Rossi, *Scoperte nell' arenaria tra i cimiteri di Trasone e dei Giordani sulla via Salaria nuova,* dans le *Bull. di arch. crist.,* 1873, p. 14. Cette pratique de ne pas séparer les ossements des martyrs fut en vigueur jusqu'au temps de saint Grégoire Ier (590-604). Voir à ce sujet la lettre des envoyés du pape Hormisdas à leur maître, en 519, dans laquelle ils lui font part de la demande du comte, depuis empereur Justinien. Celui-ci, disent-ils, *basilicam sanctorum apostolorum* (Petri et Pauli), *constituit, in qua desiderat et beati Laurentii martyris reliquias esse et sperat ut prædictorum sanctorum reliquias celeriter concedatis.* Ceci, ajoutaient les légats, était *secundum morem Græcorum.* mais contraire à la coutume du siège apostolique, *Epistolæ Romanorum pontificum a S. Hilario ad Pelagium,* II, edid. A. Thiel, in-8°, Brunsbergæ, 1867, p. 874; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1872, p. 14 sq. Précisément sous Pélage II, prédécesseur de Grégoire Ier, nous avons un exemple de la tendance à toucher ces corps saints; lors des travaux ordonnés par le pape pour la décoration du tombeau de saint Laurent : *subito sepulchrum ipsius ignoranter apertum est, et ii qui præsentes erant atque laborabant monachi et mansionarii quia corporis ejusdem martyris viderunt; quo quidem minime tangere præsumpserant omnes intra decem dies defuncti sunt.* S. Grégoire Ier, *Epist.,* l. IV, ep. XXX, *P. L.,* t. LXXVII, col. 702. — [12] Marangoni, *De autographo inscriptionis S. Damasi papæ in S. Agnetis virginis et martyris laudem, ad ejusdem sepulchrum ab eodem olim apposito in basilica eidem dicata Via Nomentana, prodigiose detecto atque a nobis ab imminenti vastatione vindicato.* Dissertation insérée en appendice dans *Acta S. Victorini,* in-4°, Romæ, 1740, p. 137; Mai, *Scriptor. vet. nova coll.,* in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 33; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* in-8°, Roma, 1880, p. 38, pl. XVI; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, pars I, p. 45; J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauem,* in-4°, Freiburg, 1892, p. 90, pl. IV, n. 9. Cette inscription est fixée maintenant dans l'escalier de la porte d'entrée de l'église Sainte-Agnès-hors-les-murs. La transcription a été donnée plus haut, col. 917. — [13] S. Ambroise, *De virginibus,* l. I, c. II, *P. L.,* t. XVI, col 200. — [14] Prudence, *Peri Stephanôn,* hymn. XIV, *P. L.,* t. LXVIII, col. 580.

défaut d'une filiation de documents écrits, se réclamaient des traditions locales. Malheureusement, dès la fin du IVe siècle, il courait sur la martyre des récits contradictoires; à partir du Ve siècle « nous sommes déjà en plein travail de la légende, et les récits postérieurs ne font que renchérir sur le caractère fantaisiste des précédents »[1].

III. **La *gens Clodia*.** — Les fouilles de Mariano Armellini n'ont rien appris de certain sur la *gens* à laquelle appartenait sainte Agnès, depuis lors aucun texte n'est venu répondre à cette question. Quelques indices ont été recueillis dont il y a lieu de tenir compte. D'abord il est constaté que le noyau primitif du cimetière coïncide avec l'emplacement de l'hypogée gentilice, hypogée dont la très haute antiquité nous reporte jusqu'aux premiers temps de la prédication évangélique dans Rome. Ceci pourrait donner lieu de penser que la conversion de la *gens* d'où sortit la martyre datait de ces premières années, alors que les apôtres Pierre et Paul exerçaient leur ministère à l'*Ostrianum* et aux *castra prætoriana*. L'étude de l'hypogée témoigne de sa destination strictement privée et familiale, avec ses corridors étroits, le manque de cubicules et ses divers autres signes d'une haute antiquité. Il conserva ce caractère alors que le développement de la communauté chrétienne au IIIe siècle transformait les autres *prædia* funéraires en véritables nécropoles. Toutefois il faut observer que, même dans les hypogées d'un caractère privé, on est exposé à rencontrer des défunts étrangers à la famille et à la clientèle du propriétaire. Une épitaphe de Pola propose à tous les amis du défunt de venir reposer auprès de lui : SIBI ET SVIS... ET AMICIS CARIS MEIS QVI VOLENT HOC VENIRE SVO QVISQVE DIE VENIANT ET REQVIESCANT[2]; une autre épitaphe gravée sur l'hypogée d'un affranchi d'Hadrien, à Ostie. présente cette formule : SIBI ET LIB[*ertis*]... ET MISERICORDIAE[3]. Amati interprète avec raison ce mot *misericordia* par l'autorisation d'ensevelir par miséricorde dans l'hypogée, les pauvres et les voyageurs[4]. Dans ces conditions, et si l'on veut bien tenir compte de la concision du style épigraphique romain à cette époque, on reconnaîtra quelles difficultés soulève tout essai de conjecture sur la *gens* propriétaire du *prædium*. Si on dresse la statistique de tous les gentilices relevés dans la catacombe, elle donne en plus grand nombre les *Flavii*, les *Elii*, les *Ulpii*, les *Aurelii;* qui pour la majeure partie sont des affranchis *de domo Cæsaris* pendant les dernières années du Ier siècle et les premiers temps du siècle suivant. Une série, moins nombreuse, mais d'une plus haute antiquité, puisqu'elle nous conduit aux règnes de Claude et de Néron, porte le gentilice des *Clodii*. Cette considération est moins importante toutefois que le fait que tous ces *Elii*, ces *Ulpii*, ces *Aurelii* n'offrent aucune preuve de parenté entre ceux qui portent le même gentilice, tandis que nous trouvons un groupe de *Clodii* au nombre de trois unis entre eux par un lien de parenté. Ce sont ces épitaphes que Marini avait vues en place formant deux *loculi*[5] :

CLODIA ✱ ISPES ✱ LIB ✱ L ✱ CLODI ✱ CRESCENTIS ✱

L ✱ CLODIVS ✱ CRESCENS ✱ CLODIÆ ✱ VICTORIÆ ✱
CONIVGI ✱ INCOMPARABILI ✱

Dans son commentaire de la première inscription, De Rossi écrivait : « Unico nel suo genere tra le iscrizioni cristiane di Roma e il classico titoletto : *Clodia Ispes liberta L. Clodii Crescentis*, e parrebbe pagana[6]. » Nous avons ici L. Clodius Crescens, sa femme Clodia Victoria et leur affranchie Clodia Ispes à laquelle ils accordèrent la sépulture dans leur hypogée. Le formulaire ne laisse pas de doute sur l'antiquité des épitaphes, le gentilice des deux époux, *Clodius*, n'appartient pas, comme c'est le cas pour un grand nombre de fidèles, à des affranchis *de domo Cæsaris*, mais à une *gens ingenua* dont il est fait mention à plusieurs reprises dans les derniers temps de la République. Une inscription de Brescia[7] et une autre d'Anagni[8] mentionnent un Lucius Clodius Crescens et un Clodius Crescentianus qui exerça la préture municipale.

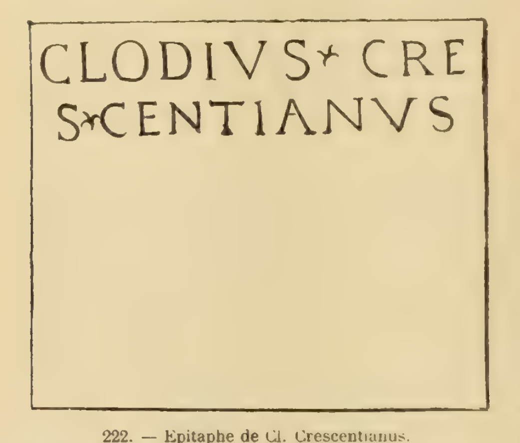
Les fouilles ont rendu un troisième *titulus* que sa paléographie ne permet pas de faire descendre au delà des Antonins[9] (fig. 222).

FAMAREFERTSANCTOSDVDVMRETVLISSEPARENTES
AGNENCVMLVGVBRESCANTVSTVBACONCREPVISSET
NVTRICISGREMIVMSVBITOLIQVISSEPVELLAM
SPONTETRVCISCALCASSEMINASRABIEMQ·TYRANNI
VRERECVMFLAMMISVOLVISSETNOBILECORPVS
VIRIB·INMENSVMPARVISSVPERASSETIMOREM
NVDAQVEPROFVSVMCRINEMPERMEMBRADEDISSE
NEDOMINITEMPLVMFACIESPERITVRAVIDERET
OVENERANDAMIHISANCTVMDECVSALMAPVDORIS
VTDAMASIPRECIB·FAVEASPRECORINCLYTAMARTYR

221. — Inscription damasienne. D'après une photographie.

[1] *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 227. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 182; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 508. — [3] *Ibid.*, t. III, p. 508. — [4] Amati, dans le *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti*, t. XXXIX, p. 223. Sur les sentiments de bonté chez les païens, cf. E. Egger, *Mémoires d'hist. ancienne et de philologie*, in-8°, Paris, 1863, t. XV; G. Perrot et Guillaume, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, exécutée en 1861*, in-fol., Paris, 1862, p. 119; *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 7384. En ce qui concerne l'inscription de l'affranchi d'Hadrien on pourrait la soupçonner d'être chrétienne à s'en tenir à la formule que nous citons et dont il faut rapprocher les paroles de Lactance qui réprimande les philosophes *qui omnem tollunt benefaciendi misericordiam*, et affirme que *misericordes vere esse solos Christianos* auxquels appartient en propre *maximum pietatis officium, peregrinorum et pauperum sepultura*. Lactance, *Divin. instit.*, l. VI, c. X, XII, *P. L.*, t. VI, col. 666, 676. — [5] Marini, *Schede Vaticane*, n. 1200, 1207; *Giornale dei litterati di Pisa*, 1767, t. VI, p. 70; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 192; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 11, 53. — [6] De Rossi, *loc. cit.*, t. I, p. 193. Les fouilles de 1901-1902 nous permettent de rapprocher de cette inscription celle de *Celius Placidus* dans laquelle est mentionnée la condition de *libertus*. Cf. A. Bacci, *Scavi nel cimitero e basilica di S. Agnese*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 130. — [7] *Giornale arcadico di scienze, littere ed arti*, 1819, t. IV, p. 266; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 54. — [8] *Bull. dell Istituto di corresp. arch.*, 1859, p. 49. — [9] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, pl. XI, n. 4, p. 55.

Ce groupe de quatre *Clodii* est le plus antique de tous ceux qu'on peut former avec les épitaphes de l'hypogée; c'est une raison plausible d'attribuer à la *gens Clodia* la possession et la création du domaine funéraire que nous étudions. La présence de la sépulture d'une affranchie, *Clodia Ispes,* montre que les *Clodii* chrétiens étaient de condition aisée; elle est plus remarquable encore en ce qu'elle nous fait toucher une époque assez reculée pour que les mentions concernant la position sociale du défunt fussent encore inscrites sur les tombes. Une pieuse susceptibilité et peut-être le souvenir d'un avertissement de l'apôtre saint Paul [1] devaient bientôt faire bannir tout ce qui rappelait les distinctions de race et de naissance [2]. Un dernier trait vient appuyer ces conjectures. Un large fragment de marbre, employé au IVe siècle en guise de gradin, provenait du *columbarium* païen des Clodii élevé proche de l'hypogée primitif et incorporé au domaine lorsque la branche de la *gens* à laquelle appartenait ce *columbarium* fut convertie au christianisme. Le gradin porte une épitaphe en partie détruite d'après laquelle nous voyons qu'elle appartenait à une tombe élevée à Catellus Florus par Clodia Africana, sa mère [3]. De tous ces indices on ne saurait conclure avec certitude que la martyre Agnès appartenait à la *gens Clodia,* mais on a quelques raisons de le supposer.



222. — Épitaphe de Cl. Crescentianus.
D'après Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, pl. XI, n. 4.

IV. DESCRIPTION DU CIMETIÈRE. — Le plan que nous donnons (fig. 223) permet de reconnaître au premier aspect l'emplacement et l'étendue des quatre *areæ* dont se compose le cimetière; en outre, on a indiqué les arénaires, ou du moins ce qui subsiste des anciennes arénaires qui s'étendaient jadis entre le cimetière Ostrien et celui de Sainte-Agnès. La légende qui complète le plan indique les époques successives auxquelles remontent les quatre *areæ,* nous n'entrerons donc pas à ce sujet dans le détail minutieux que contient l'étude de M. Armellini, nous ne pouvons faire plus que de noter quelques particularités et quelques inscriptions.

I. RÉGION PRIMITIVE, IIe SIÈCLE. — Cette région est représentée sur le plan par un tracé bleu. Par une singularité qu'il est bon de noter, cette région n'a fourni aucune peinture. Les premières inscriptions que l'on rencontre appartiennent à l'âge de début du formulaire épigraphique. Nous rencontrons une acclamation liturgique gravée sur une plaque de 1m08 de longueur :

❦ ΦΗΛΙΚΙΤΑ ❦ ΜΝΗCΘΟΙC ❦

Il faut entendre ici le second mot comme s'il était écrit μνήσθητι, *memento,* formule fréquente dans la liturgie funéraire et dont les exemples ne manquent pas : ΜΝΗCΘΗ Ο ΘΕΟC ΕΥΓΕΝΙΗC, *Memento Deus Eugeniæ;* ΜΝΗCΘΗC ΙΗCΟΙΥC Ο ΚΥΡΙΟΕ ΤΕΚΝΟΝ, *Reminiscatur Jesus Dominus filiæ;* ΜΝΗCΚΕCΘΕ ΔΕ ΚΑΙ ΗΜΟΝ ΕΝ ΤΑΙC ΑΓΙΑΙC ΥΜΩΝ, *Memento nostri in sanctis* [5].

La première chapelle que l'on rencontre est moins un *cubiculum* qu'une grande excavation fermée avec une seule pierre et qui n'est pas sans analogie avec celle du cimetière de Domitille que De Rossi a qualifiée de « cubiculo semitico » à cause des points de ressemblance qu'offrait cette sépulture avec celles que pratiquaient les Juifs [6]. L'inscription trouvée auprès de cette « chambre » contient une formule jusqu'ici unique dans l'épigraphie funéraire des chrétiens : *honoris causa;* aussi n'est-il pas douteux que nous soyons ici en présence d'un *titulus* digne d'une particulière attention :

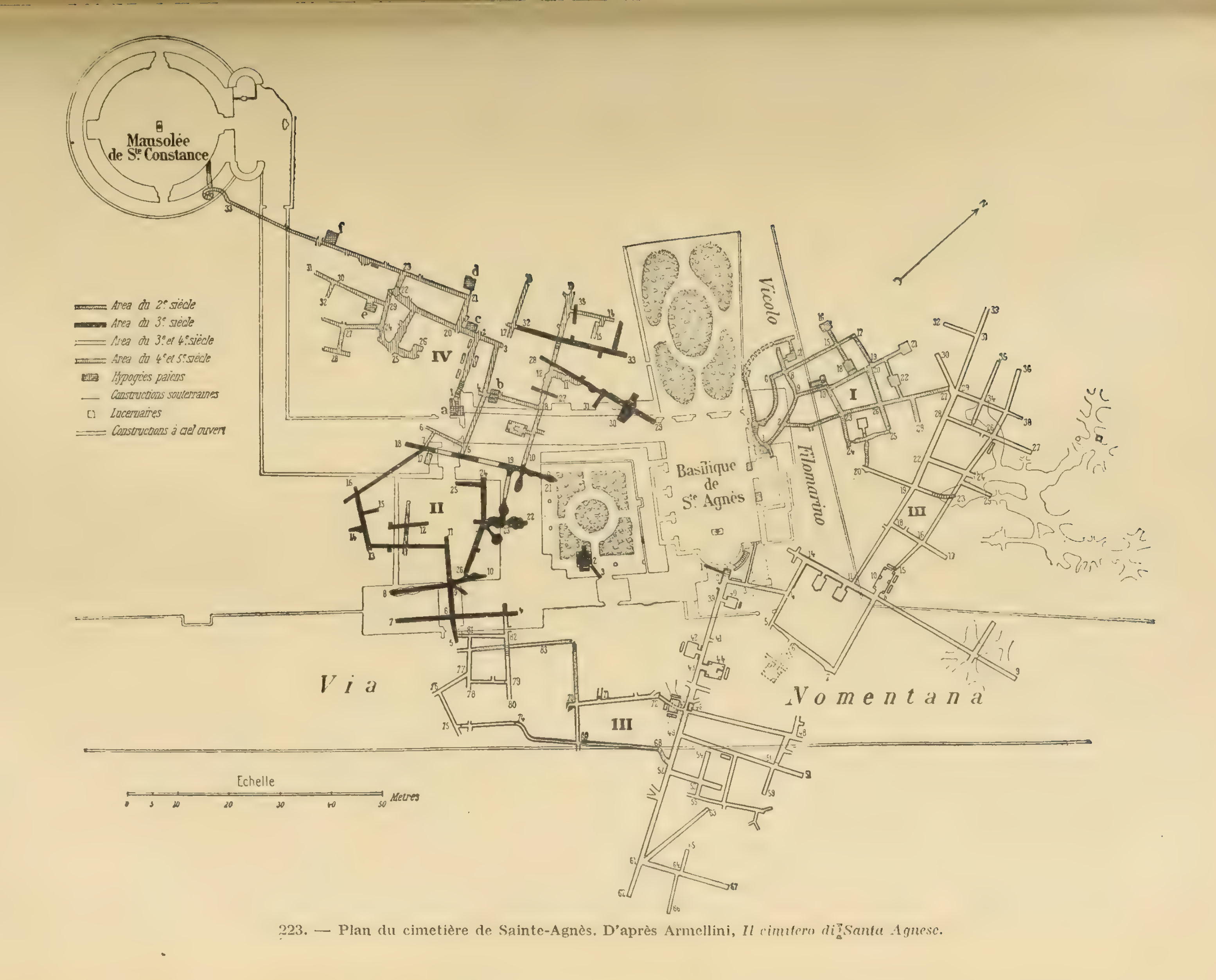
AVRELIO · SABI
NO · CYRILLA · ONO
RIS CAVSE . POSV·
IT · CONIVGI · SVO·
5 BENEMERENTI

A la période antique caractérisée par les [7] *tria nomina* du vieux système épigraphique se rapporte l'inscription suivante (fig. 224) que nous reproduisons à titre de spécimen de l'art du lapicide attaché à l'hypogée de la famille de sainte Agnès [8].

Ce beau *titulus* remonte certainement à l'époque des Antonins. P. Ælius Narcissus, bien qu'il ne soit pas de naissance ingénue, porte les trois noms, *prenomen, nomen* et *cognomen,* Aurélia Phœbilla ne porte que le *nomen* et le *cognomen.* Il est impossible de ne pas rapprocher le nom servile de *Narcissus* des paroles de saint Paul dans l'Épître aux Romains : *salutate eos qui sunt ex Narcissi domo, qui sunt in Domino* [9], c'est une nouvelle indication en faveur de la haute antiquité des premières sépultures de l'*area.* Le *cubiculum duplex* de Fortunata et de Domitianus nous donne trois précieuses inscriptions. L'une d'elles nous fait connaître un membre de la hiérarchie, le lecteur Favor [10]. Cette inscription ferme un tombeau encore intact. Plusieurs *loculi* portaient des épitaphes dont le christianisme ne peut être affirmé que grâce au lieu de la découverte; ce sont des désignations très brèves du défunt ou de la défunte par son nom, sans aucun symbole : Ε·ΥΝΟ·Ι·ΚΗ [11]; AELIAE ISIDORE [12]; PAVLE [13]; ΒΙΚΤΩΡ [14]; ASSIA·FELICISSIMA·SVCESSA [15]; ΕΥΦΡΟσΥΝΗ [16]; ΑΓΛΘΩΠΟVC [17]. Parfois on trouve l'épithète *dulcissimus, dulcissima* qui appartient à la plus haute antiquité : ABILIAE·DOMNAE·ET·QVAE·AMMATI·DVLCISSIMAE [18]; AVIANAE FORTVNATAE FIL·DVLC [19]. Une épitaphe contient l'antique formule païenne *vale* [20] :

FVRI
A VALE

[1] Gal., III, 28 : Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. — [2] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, in-12, Paris, 1869, p. 3-14. — [3] M. Armellini, *loc. cit.*, p. 56, 326. — [4] Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 84. — [5] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3300. — [6] De Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 125; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 87; M. Armellini, *loc. cit.*, p. 87, pl. I. — [7] M. Armellini, *loc. cit.*, p. 89. — [8] *Ibid.*, p. 96, — [9] Rom., XVI, 11. — [10] Armellini, *loc. cit.*, p. 104, pl. XI, n. 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 32; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3099. — [11] *Eunice*, Armellini, *loc. cit.*, p. 108. — [12] *Ibid.*, p. 111. — [13] *Ibid.*, p. 118. — [14] *Ibid.*, p. 118. — [15] *Ibid.*, p. 118. — [16] *Ibid.*, p. 119. — [17] *Ibid.*, p. 123. — [18] *Ibid.*, p. 114. — [19] *Ibid.*, p. 124, cf. p. 139. — [20] *Ibid.*, p. 136.

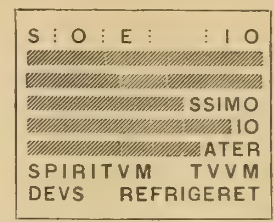


223. — Plan du cimetière de Sainte-Agnès. D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese.*

Une autre doit être remarquée, elle est ainsi libellée [1] :

AVR·HELIODORVS·P R T

Le sigle final semble au premier abord devoir être rendu par *pr(esby)t(er)*, mais cette interprétation serait évidemment fautive, car le *loculus* est celui d'un tout jeune enfant, en outre le nom et le sigle offrent une différence notable; les lettres de l'un sont également espacées, tandis que les lettres du sigle ont entre chacune d'elles un espace double. Faut-il voir ici une acclamation connue de tous et qu'il suffisait dès lors d'indiquer, ce n'est pas impossible; mais nous ne trouvons parmi les acclamations les plus archaïques aucune formule qui s'adapte exactement à celle-ci [2]; on a proposé : *pax refrigerium tibi* [3]; on pourrait dire aussi : *palumba refrigerium tibi*, la colombe étant un des symboles de l'âme [4]. Un *loculus* ayant contenu le corps d'un adulte et celui d'un enfant portait l'épitaphe suivante peinte au *minium* [5] :



AVRELIA PHOEBILLA ET
P AELIVS NARCISSVS

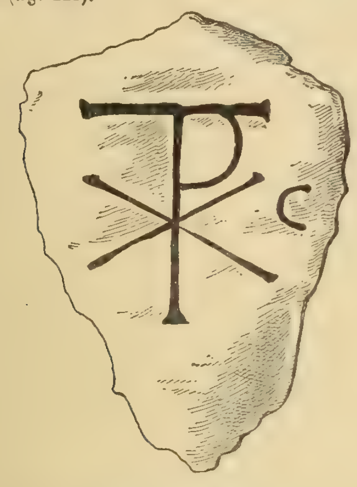
224. — Inscription portant les *tria nomina*.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. XI, n. 3.

Nous terminerons cette rapide énumération par une statistique des *loculi*, inscriptions et divers objets trouvés dans l'*area* du IIe siècle, d'après le tableau dressé par M. Armellini. Les numéros affectés aux galeries sont ceux qui sont marqués sur le plan, les numéros placés sous les autres colonnes donnent le nombre d'objet de chaque série par galerie.

GALERIES.	LOCULI.	ADULTES.	ENFANTS.	LOCULI INTACTS.	CHRISMON.	LAMPE.	PALME.	INSCRIPTIONS SUR MARBRE	INSCRIPTIONS SUR CHAUX.	VERRE ET EMAIL.	AUTRES OBJETS.
1, 5.	18	4	14	3	»	»	»	3	»	»	
5, 7.	48	14	34	15	»	»	»	»	»	»	
12	»	»	»	»	»	»	»	2	»	»	
5, 6, 8	103	20	83	»	»	»	1	6	»	»	
8, 17	51	51	»	3	»	»	»	2	»	»	
15, 16.	18	15	3	»	»	»	»	7	»	»	
15, 18.	19	19	»	»	»	»	»	4	»	»	
17, 19.	38	23	15	17	»	»	»	2	»	»	
20, 21, 22. . .	43	34	9	1	»	»	»	3	»	»	
20, 25	63	47	16	23	»	»	»	1	1	»	
26, 27	67	46	21	1	1	1	»	3	3	1	
28, 26, 23. . .	51	49	2	21	»	»	»	2	2	»	
23, 2.	54	44	10	2	»	»	»	5	»	»	
1, 2, 9, 8 . . .	117	31	86	6	»	»	»	2	»	»	
9, 10	32	20	12	1	»	»	»	1	»	»	
10, 20.	42	42	»	13	»	»	»	1	»	»	
10, 24.	86	71	15	15	»	»	»	3	»	»	
24, 25	36	22	14	9	»	»	»	»	»	»	
20, 21.	20	20	»	»	»	»	»	1	»	»	
TOTAUX. . .	906	572	334	130	1	1	1	48	6	1	

[1] M. Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, p. 138; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 31, n'admet que la lecture *presbyter* et s'explique les dimensions du *loculus* par une translation d'ossements d'un adulte ou bien par l'emploi d'une épitaphe retaillée mais provenant de la sépulture d'un prêtre. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CI-CVI. — [3] O. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 264. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, p. CII : *palumba sine fele*. — [5] *Ibid.*, n. 3050.

II. DEUXIÈME RÉGION. III[e] SIÈCLE. — Cette région est représentée sur le plan par un tracé noir à trait plein, elle est peu étendue et fut en partie détruite par la construction de la basilique. Le terrain dans lequel est creusée l'*area* est extrêmement friable. Parmi les objets remarquables que cette région a rendus, sur le rebord d'un *loculus* se trouvait un *chrismon* dont voici le dessin (fig. 225).



225. — Chrismon.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. XV, n. 3

Nous aurons occasion de revenir sur ce monogramme qui n'est pas isolé dans l'art des chrétiens. On peut le rapprocher d'une intaille ornant le chaton d'un anneau de cristal donné par Bosio qui l'avait trouvée dans les catacombes [1]. La lettre *sigma* qui se voit au côté gauche du *chrismon* est très probablement en relation avec lui, il faut donc lire ainsi Χριστό, Σωτήρ, « Christ Sauveur. » Cette forme de *chrismon* se retrouve sur deux inscriptions grecques de Sicile, sur l'une d'elles on lit C⳩ω, sur l'autre ⳩C [2]. Une inscription dont il ne subsiste qu'un fragment est ainsi libellée :

VIVAS
ETINDIE
resurrectionis a]DEAM
cum fiducia ad tribu]NALCRISTI

La paléographie de l'inscription est celle de la deuxième moitié du III[e] siècle [3]. Il est possible que la formule que nous restituons ici d'après d'autres épitaphes soit inspirée de ces paroles des épîtres de saint Paul : *Omnes stabimus ante tribunal Christi* [4]; *Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi* [5].

Plusieurs *loculi* portent les sigles × et + qui se rapportent au nom du Christ et à son supplice [6]; on rencontre aussi la palme assez fréquemment, ce qui indique non la sépulture d'un martyr, mais celle d'un de ces fidèles dont on disait alors : *Palmas in manibus habent dum quolibet modo triumphant de antiquo hoste et hujus sæculi voluptatibus* [7]. Nous trouvons dans cette *area* quelques belles acclamations : IN PHCE +. *In pace Christi* [8]; IVSTA IN PACE [9]; [*i*]N⊕, *in Christo* (?) [10]; signalons une acclamation dans laquelle la formule *in pace* est au début au lieu d'être à la fin de l'acclamation : IN PACEM GORGONIVS [11].

GALERIES.	LOCULI.	ADULTES.	ENFANTS.	LOCULI INTACTS.	SIGLE X.	CHRISMON.	CROIX.	VASES DE VERRE.	VASES DE TERRE.	LAMPES.	PALMES.	INSCRIPTIONS SUR MARBRE.	INSCRIPTIONS SUR CHAUX.	CERCLES EN OS.	MONNAIES.	COQUILLES.	VERRES ET ÉMAUX.	BOUTONS ET PLAQUES D'OS.	COUPES DE VERRE.	FRAGMENTS DIVERS.	AUTRES OBJETS.
1.	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
2	»	»	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
3.	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	
4, 5, 6, 7. . . .	135	100	35	37	6	4	»	3	2	2	3	»	3	9	»	4	1	6	»	3	
6, 11.	64	44	20	5	»	8	»	4	1	»	»	2	»	1	2	2	2	4	»	8	
8, 9, 10.	76	46	30	3	»	3	»	1	»	2	2	»	»	4	»	1	3	2	»	2	
26, 23, 22. . . .	27	»	»	»	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
23, 19, 24, 25. .	43	38	5	»	2	»	»	1	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
18, 21..	16	»	»	»	»	1	»	1	»	»	»	1	»	»	1	»	»	»	»	»	
17, 16	62	57	5	7	»	1	»	2	»	1	1	1	»	»	»	2	»	3	»	»	
13, 16, 14, 15. .	63	56	7	14	3	»	2	2	»	2	»	»	1	»	»	»	1	»	»	»	
11, 13..	96	71	25	6	8	2	1	2	»	1	1	1	»	3	»	»	»	2	»	1	
12.	15	»	»	»	»	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
27, 28, 29, 31, 30.	99	»	»	6	1	»	3	»	»	2	»	»	3	»	»	»	4	14	»	»	
32, 33..	100	84	16	»	»	»	»	2	»	»	1	3	»	3	»	»	»	1	2	»	
35.	10	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
TOTAUX. . .	806	496	143	78	20	22	6	19	3	11	9	10	7	20	3	9	11	32	2	14	

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 656. Voir ANNEAU et col. 14, note 21. — [2] *Corp. insc. græc.*, t. IV, n. 9455, 9462, 9476, 9486, 9499; Castelli, *Iscriz. sic.*, p. 263, n. XXII; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 83; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 160-162. — [3] *Ibid.*, p. 163 sq., pl. XIII, n. 7. — [4] Rom., XIV, 10. — [5] II Cor., V, 10. Cf. Hebr., IV, 16 : *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ.* — [6] Armellini, *loc. cit.*, p. 169, 179, 181, 182, 237, 285. Il faut réserver le cas où ces sigles sont numéraux et désignent des galeries. *Ibid.*, p. 239. — [7] Paul Orose, *Fragm. expositionis in Apocalypsim*, dans De Magistris, *Acta mart. ad Ostia Tiberina*, in-fol., Romæ, 1795, p. 470. — [8] Armellini, *loc. cit.*, p. 169. — [9] *Ibid.*, p. 180. — [10] *Ibid.*, p. 185. — [11] *Ibid.*, p. 186.

III. TROISIÈME RÉGION. IVe SIÈCLE. — Cette région est représentée sur le plan par un trait double, c'est celle qui offre les galeries les plus développées et qui a rendu le plus grand nombre d'objets, comme on pourra le voir dans la statistique ci-dessous. Parmi les inscriptions les plus remarquables nous signalerons celle du prêtre Célérinus, datée de l'an 381, qui contient une belle formule [1] :

> ☧ PRAESBYTER HIC SITVS EST CELERINVS NOMINE [DIC *tus*
> CORPOREOS RVMPENS NEXVS QVI GAVDET IN [ASTRIS
> DEP. VIII. KAL · IVN · FL · SYAGRIO ET EVCHERIO

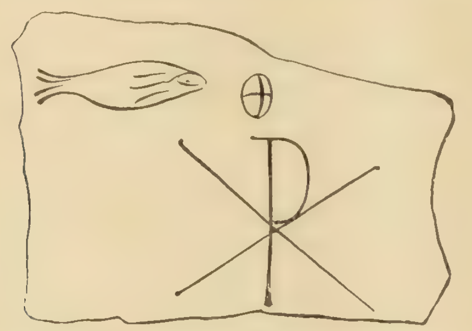
On a retrouvé également l'épitaphe de la sœur de ce prêtre :

HEMILIANE SE VIVA F[*ecit*
SORORRRESBYTERI · CEL[*erini* [2]

Un fragment trouvé sous l'escalier qui conduit à l'*area* contient le nom du Christ écrit dans son entier, chose assez rare dans l'épigraphie chrétienne, qui préférait l'emploi du monogramme :

. . . *.vixit anni*]S IIII [*mensibus*]. .
.....*feci*]T PATER F[*ilio benemerenti?...*
. . . . . *in*]CRISTO[. . . . . . . [3]

La cubicule dit « du fossoyeur » a donné entre autres inscriptions un fragment sur lequel est représenté assez grossièrement un *fossor* dans l'exercice de sa profession. Voir FOSSORES [4]. Un autre fragment, ou plus exactement trois fragments appartenant à une même inscription paraissent contenir les débris d'une *laudatio funebris*; les exemples, on le sait, en sont assez rares dans l'épigraphie chrétienne [5]. Dans l'ambulacre noté 2,39 sur notre plan, devant le cubicule noté 40 fut trouvé un marbre offrant réunis les trois symboles du poisson, du pain eucharistique et du *chrismon* [6] (fig. 226) :



226. — Épitaphe portant trois symboles.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. XIV, n. 6.

Nous nous bornerons à rapprocher cette représentation de celle qui fut trouvée à Modène, en 1862 (fig. 26, col. 84) [7]. Il faut voir peut-être ici une nouvelle expression du symbolisme qui montrait les fidèles sous la forme de *pisciculi* se rassasiant, pendant toute l'éternité, du Christ, représenté par le pain crucifère. Il semble en effet que le *pisciculus* de notre fragment a la bouche entr'ouverte en se dirigeant vers le pain et dans le marbre de Modène le pain est déjà happé. Un autre monument trouvé à Modène en 1842 près de columbarium *di Formigine* n'est pas non plus sans rapport avec notre marbre. Près de l'ourlet d'un vase en terre on voyait deux poissons qui, la bouche ouverte, se dirigeaient vers le monogramme ⳩ [8]. Le marbre du cimetière de Sainte-Agnès paraît dater du début du IVe siècle. L'inscription suivante appartient certainement au siècle précédent [9] (fig. 227).

La formule *vixit in pace* est rare dans les épitaphes cémétériales romaines, elle est fréquente au contraire en Afrique où le mot *pax* était en corrélation de sens avec *ecclesia catholica* à l'époque des controverses les plus ardentes entre orthodoxes et donatistes [10]. Le mot *rediit* rappelle également les formules africaines peu différentes : *recessit, præcessit, reddidit.* Les symboles placés auprès des queues d'aronde sont « en fonction » l'un de l'autre; le cheval passant fait allusion dans la symbolique des chrétiens à la vie terrestre du fidèle qui fuit avec le temps, la colombe qui se désaltère dans le vase montre ce fidèle parvenu dans le ciel où son âme s'abreuve et se nourrit en Dieu. Une sépulture porte une épitaphe en mosaïque dont les cubes sont de trois couleurs différentes, noirs, blancs, rouges. Les inscriptions de ce genre sont tout à fait rares dans les catacombes : celle-ci remonte au IVe siècle [11]. Non loin de là fut trouvé un monogramme du Christ, taillé à jour dans une plaque de marbre blanc [12] (fig. 228). De Rossi a fait observer que ce morceau, d'un remarquable travail, rappelait par sa technique les reliefs qui ornaient les parois de la basilique de Junius Bassus sur l'Esquilin [13]. Ce genre de décoration jouit d'une grande vogue à Rome au IVe siècle; le mausolée de sainte Constance, dont nous parlerons plus loin, était orné de ces marbres découpés [14]. La partie ajourée paraît avoir été remplie par des émaux ou des verres colorés ainsi que permettent de le conjecturer les portions pleines entre la courbe du ρ la haste droite du X et la partie fermée de l'A. Le disque monogrammatique a été trouvé en deux fragments, on peut lire maintenant l'acclamation très rare qui orne la bande extérieure :

IN HOC SIGNO SIRICI [15]

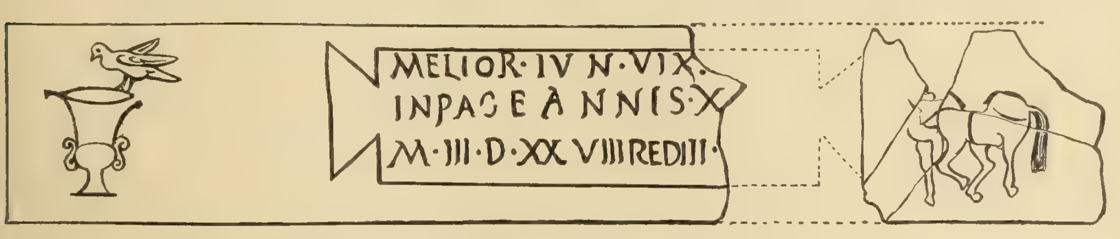
Nous traiterons ailleurs (voir LABARUM), avec les détails indispensables, de ce qui a trait à la célèbre formule : *In hoc signo vinces,* mais il n'est pas douteux que nous en avons ici une réplique :

IN HOC SIGNO (A ☧ ω) SIRICI [*vinces*]

Nous omettons un certain nombre d'épitaphes dans le rapide exposé que nous faisons des textes épigra-

[1] Muratori, *Nov. Thes. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCLXXXIX, n. 1; le même, *Antiquitates medii ævi*, in-fol., t. V, p. 29; H. Clinton, *Fasti romani*, in-8°, Oxonii, 1845-1850, t. II, 198; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, n. 303, p. 137; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 191, 386, n. XXV. — [2] *Ibid.*, p. 191. — [3] *Ibid.*, p. 192. — [4] *Ibid.*, pl. XIV, n. 3. — [5] *Ibid.*, p. 200. — [6] *Ibid.*, p. 201, pl. XIV, n. 6. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 76; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, pars 1, n. 943; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4174. — [8] *Bull. dell' istit. di corrisp. arch.*, 1862, p. 127. — [9] Armellini, *loc. cit.*, p. 204, pl. XIV, n, 1. — [10] L. Rénier, *Recueil des inscript. romaines de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1855, n. 3702, 3703. De même en Syrie, Waddington dans Le Bas, *Voyage archéol. en Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1847. t. III, n. 2519. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 128. — [11] Armellini, *loc. cit.*, p. 213. — [12] *Ibid.*, p. 214 sq., pl. X. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 32, pl. III, reproduction de la grandeur de l'objet. Cf. *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 377. — [14] C. Promis, *Vita de Francesco di Giorgio Martini, architetto senese, aggiuntovi il catalogo dei codici*, in-8°, Torini, 1841; cf. *Trattato di architettura civile e militare di Francesco di Giorgio Martini architetto senese del secolo XV*, édit. C. Promis, in-8°, Torino, 1841, p. 105. — [15] M. Armellini, *Cronachetta mensuale delle più importanti moderne scoperte nelle scienze naturali, redatte dal prof. Tito Armellini*, juin 1875, p. 92; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 80 sq., pl. VI; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 214, pl. X.

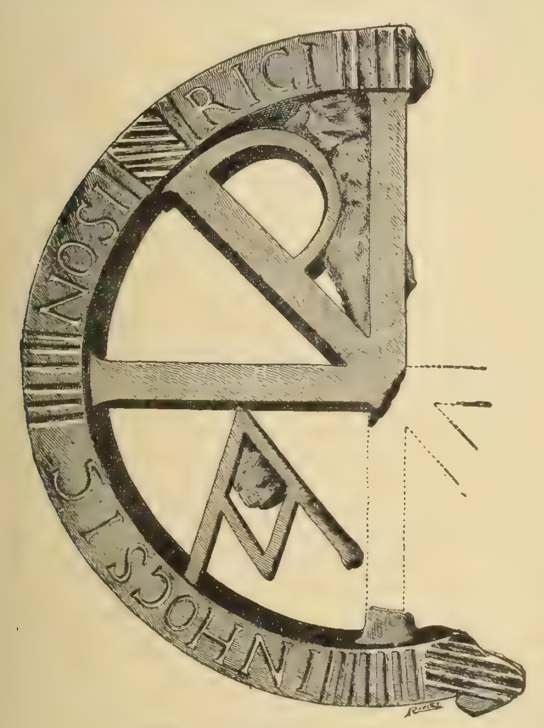
phiques rendus par la catacombe, nous aurons l'occasion d'utiliser ces *tituli* au cours de diverses dissertations. Parmi les plus remarquables citons celle-ci qui se rapporte, non à l'époque des persécutions comme De Rossi hésitait à le croire, mais à celle où les fidèles



227. — Inscription du IIIe siècle.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. XIV, n. 1.

affirmaient, sous l'empereur arien Constance, leur foi en la consubstantialité du Verbe [1] (fig. 229).

Balentine vivas in Deo Christo. Peut-être faut-il rapporter à ce même temps et, plus précisément, au voyage à Rome de saint Athanase, l'épitaphe d'une enfant morte



228. — Monogramme en marbre.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. X.

à deux ans et à laquelle on a donné le vocable très rare d'*Athanasia* [2] :

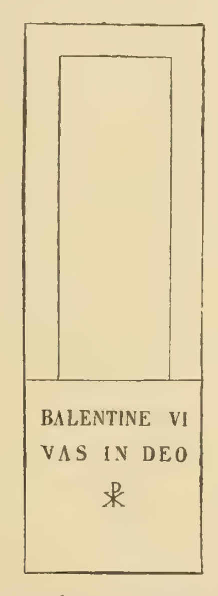
ATHANASIAE VIRGINI · QVI VIXIT · ANN

 DVOS MENVS · DIES · VI

Une belle chambre à laquelle on a donné le nom de « cubicule de Sabina » se trouve être la plus vaste du cimetière. Elle est voûtée et ornée de six colonnes creusées dans le tuf et paraît avoir servi de lieu de réunion pour les réunions liturgiques dans les dernières années qui précédèrent la paix de l'Église. Au fond de la crypte se trouve l'*arcosolium* où fut enseveli le principal personnage, peut-être le titulaire, dont on ne peut savoir le nom jadis inscrit sur la chaux du *loculus;* il ne subsiste que l'épitaphe d'une jeune fille recueillie par charité et dont il avait fait son alumnie. Voir ALUMNI. La reconnaissance de celle-ci s'est traduite sous une forme des plus précieuses pour nous, ainsi que nous permet d'en juger son épitaphe :

benemer]ENTI SABINAE ALVMNA[*e quæ*
vix. an[N·P·M·XXV·ĐXLII SVPER PATRO[*num*
DEC· IIII · IDVS

Sabine voulut donc être ensevelie au-dessus de la sé-



229. — Épitaphe anti-arienne.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, p. 259.

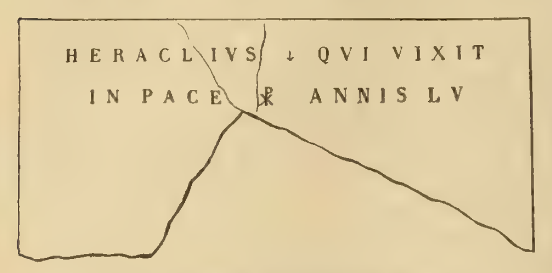
pulture de son père adoptif. Nous avons montré ailleurs (voir AD SANCTOS, col. 490) la répugnance qu'éprouvaient les chrétiens pour cette superposition des corps dans laquelle beaucoup voyaient un obstacle apporté à la résurrection future [3].

Sur le sol de la chapelle gisait l'inscription suivante [4] (fig. 230).

La formule : *qui vixit in pace Christi,* ne laisse pas de doute sur l'un des sens de cette expression *in pace* que

[1] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 259. — [2] *Ibid.*, p. 282. — [3] *Ibid.*, p. 296. — [4] *Ibid.*, p. 296.

l'on interprète trop généralement du repos éternel; il est évident qu'elle doit s'entendre ici de la vie terrestre du défunt qui s'est écoulée « dans la paix du Christ », c'est-à-dire dans la communion avec son Église. Nous avons déjà rencontré cette expression, mais *vixit in pace* était moins formel; nous ne voyons pas qu'on puisse se dérober à la formule *vixit in pace Christi*.



230. — Épitaphe de la fin du IIIe siècle.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, p. 296.

Nous avons mentionné plus haut l'existence d'un arénaire qui se dirige vers le cimetière Ostrien et dont l'origine est d'une haute antiquité; son existence dès le IIe siècle de notre ère n'est pas douteuse; il ne serait pas impossible que cet arénaire fût celui dans lequel l'affranchi Phaon proposa à Néron de se blottir[1]. Cet arénaire a servi non seulement à recevoir les terres provenant des galeries céméteriales, mais même des sépultures. Un des tombeaux est encore clos avec sa plaque de marbre. Nous reproduisons ce monument dont la paléographie, le style, le vieux système des *tria nomina* et les gentilices démontrent l'antiquité. Le *titulus* peut être attribué au IIe siècle[2] (fig. 231).

L'intérêt principal du *titulus* est moins dans l'inscription que dans le médaillon de forme hexagonale encastré dans la partie gauche de la plaque de marbre. Ce médaillon est composé à l'aide de pâtes d'émaux et de divers autres matériaux : émaux vert et azur, plaques et lamelles d'os peint en différentes teintes. Il n'existe aucun autre objet dans l'antiquité chrétienne et dans l'antiquité profane qui puisse être comparé à celui-ci pour la technique. Nous le reproduisons dans la grandeur de l'original (fig. 232).

Au centre se voit le portrait de Ulpia Sirica, dont la coiffure est assez remarquable : les nattes ondulées rappellent les bustes de Crispine, femme de Commode, et de Mammée, mère d'Alexandre Sévère; seul le chignon sur le sommet de la tête est vraiment original; c'est bien le *vertex turritus* que décrivent saint Paulin[3] et Prudence[4] et qui se voit, mais moins accusé, sur les bustes d'Ottacilia Severa. Cette coiffure est presque identique à celle du marbre que nous donnons plus loin (fig. 233). C'est ce que Varron appelle le *tutulus*.

On jugera aisément de l'importance de l'*area* que nous venons de décrire par la statistique qui va suivre. Le nombre des types appartenant à chaque catégorie est considérable et permet de se faire une idée exacte de ce qu'était le mobilier funéraire au IVe siècle.

GALERIES.	LOCULI	ADULTES.	ENFANTS.	LOCULI INTACTS	SIGLE ☧.	CHRISMON.	CROIX.	VASES DE VERRE.	VASES DE TERRE.	LAMPES.	PALMES.	INSCRIPTIONS SUR MARBRE.	INSCRIPTIONS SUR CHAUX.	CERCLES EN OS.	MONNAIES.	COQUILLES.	VERRES ET ÉMAUX.	BOUTONS ET PLAQUES D'OS.	COUPES DE VERRE.	FRAGMENTS DIVERS.	OBJETS SPÉCIAUX.
1, 2 . . .	50	42	8	8	»	2	»	2	»	»	»	37	»	»	1	»	»	»	»	»	
2, 3 . . .	26	13	13	1	»	»	»	1	»	1	»	1	»	2	»	»	»	»	»	»	
3, 5 . . .	105	71	34	8	»	3	»	6	2	4	»	1	»	4	2	2	1	2	»	»	
5, 6, 7. .	33	25	8	2	»	2	1	2	»	1	1	»	»	7	»	»	»	»	»	»	
4, 8 . . .	65	43	22	13	»	3	»	1	»	1	»	1	1	»	»	»	»	»	»	1	
8, 10. . .	58	45	13	2	»	2	»	1	»	1	»	3	»	»	1	»	»	1	»	»	
8, 12, 11.	42	41	1	2	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
12, 13, 14, 15. . .	146	118	28	»	»	1	»	5	»	4	1	»	1	»	»	»	»	»	»	3	
16, 17 . .	60	45	15	»	»	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
2, 20. . .	11	9	2	1	»	»	»	»	»	»	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	
20, 22 . .	61	50	11	1	»	»	»	3	1	2	»	»	1	»	»	1	»	»	»	»	
22, 29, 24.	34	22	12	»	»	»	»	3	»	»	»	»	»	»	1	»	1	»	»	»	
25, 26 . .	56	32	24	»	»	»	»	»	1	1	1	1	2	»	»	»	»	»	»	»	
29, 30, 31, 32. . .	87	74	13	3	1	2	»	1	1	3	1	»	1	»	»	1	3	1	»	»	
24, 27, 28.	56	52	4	8	»	»	1	1	»	1	»	»	2	»	»	»	4	5	»	»	
20, 21 . .	43	24	19	3	»	1	»	6	»	4	»	1	1	»	»	»	1	»	»	»	
21, 23 . .	56	56	»	»	»	5	»	4	»	2	»	2	»	2	»	1	»	»	»	»	
23, 22 . .	13	12	1	1	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
23, 33 . .	160	160	»	11	»	2	1	5	»	»	1	2	»	3	1	»	»	»	»	»	
TOTAUX.	1162	934	228	69	1	25	3	41	5	25	6	51	9	18	6	5	10	9	»	4	

IV. QUATRIÈME RÉGION. IVe ET Ve SIÈCLES. — Cette région s'étend entre la basilique de Sainte-Agnès et le tombeau de sainte Constance. Elle contient six hypogées païens qui devinrent, après la paix de l'Église, propriété des chrétiens et furent réunis à la catacombe. Le plus curieux de ces *colombaria* appartenait au collège des Péanistes[5]. L'épigraphie chrétienne de cette région offre peu d'intérêt, nous donnerons la statistique qui réunit

[1] Suétone, *Nero*, c. XLVIII : *Ibi hortante eodem Phaonte ut interim in specum egestæ arenæ concederet, negavit se vivum sub terram iturum.* — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 593; Armellini, *loc. cit.*, p. 315 sq., pl. VIII et XI, n. 2. — [3] S. Paulin, *Epithal. Juliani*, vs. 85-86, *P. L.*, t. LXI, col. 635. — [4] Prudence, *Psychom.*, vs. 183, *P. L.*, t. LX, col. 37. — [5] Armellini, *loc. cit.*, p. 389.

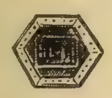
dans ses brèves indications ce que cette partie du cimetière peut nous fournir de renseignements utiles.

GALERIES.	LOCULI.	ADULTES.	ENFANTS.	LOCULI INTACTS.	SIGLE X.	CHRISMON.	CROIX.	VASES DE VERRE.	VASES DE TERRE.	LAMPES.	PALMES.	INSCRIPTIONS SUR MARBRE.	INSCRIPTIONS SUR CHAUX.	CERCLES EN OS.	MONNAIES.	COQUILLES.	VERRES ET ÉMAUX.	BOUTONS ET PLAQUES D'OS.	COUPES DE VERRE.	FRAGMENTS DIVERS.	OBJETS SPÉCIAUX.
1, 2, 40. .	11	2	9	3	»	2	»	1	»	»	»	32	»	»	»	»	»	»	»	»	
39, 41, 43.	54	29	25	8	»	1	»	4	»	»	»	12	»	»	»	»	»	»	»	»	
42. . . .	5	»	5	1	»	»	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	
44. . . .	15	10	5	7	»	2	»	2	»	»	»	5	»	»	»	»	4	1	1	»	
43, 46, 52.	105	62	43	29	»	2	»	9	2	2	»	10	1	1	»	1	3	»	»	»	Écaille (?) de tortue.
52, 62. . .	193	178	15	97	5	5	»	8	3	12	»	5	2	4	»	5	2	»	»	2	
47. . . .	3	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
72, 70, 71.	111	101	10	15	»	2	»	4	»	»	1	»	1	6	»	1	»	5	»	1	Empreinte de compas.
70, 69, 68.	125	35	90	»	»	1	»	»	»	2	1	1	»	»	4	»	2	»	»	»	
69, 74, 75, 76. . .	126	87	39	26	»	3	1	5	1	4	»	»	1	1	1	1	1	2	»	2	Dé en os.
76, 77, 78, 81. . .	108	82	26	15	1	1	»	3	»	2	»	»	3	2	»	»	2	»	»	1	
81, 82, 80.	135	95	40	12	3	4	1	4	2	»	2	1	2	15	4	1	»	»	»	3	
83. . . .	63	6	57	2	»	5	1	1	»	»	»	»	1	2	»	»	»	4	»	»	
78, 79. . .	32	26	6	10	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
46, 48, 50.	190	160	30	24	1	3	»	»	»	»	»	5	»	3	»	3	4	1	»	3	Peigne.
49, 50, 51, 59. . .	184	157	27	49	3	7	»	10	»	1	3	3	4	8	»	»	2	8	»	3	Dé en os.
52, 53, 54, 55. . .	79	38	41	25	2	4	»	14	5	13	»	2	»	21	»	2	1	»	»	»	Manche cylindrique en onyx.
61, 63. . .	60	57	3	30	»	1	1	2	»	4	1	1	3	»	»	1	1	»	»	»	Dent de bête sauvage.
61, 64, 65, 66, 67. .	114	69	45	93	»	5	1	2	»	4	»	»	5	7	»	1	1	»	»	»	
2, 3, 4. .	37	21	16	10	»	4	»	12	2	12	»	12	»	2	»	1	6	3	»	»	Gemme annulaire.
3.	54	42	12	11	»	1	»	4	4	2	»	3	1	»	3	2	6	»	»	»	
4, 5, 14. .	49	37	12	6	»	2	»	5	1	7	»	11	»	1	»	»	»	»	»	»	Colombe en os.
5, 6, 7. .	47	36	11	5	»	2	»	»	2	1	1	1	2	»	»	3	2	1	»	»	Clochettes.
7, 8. . . .	96	67	29	6	»	5	4	4	»	»	1	5	3	»	1	1	»	1	»	»	
9, 14. . .	192	107	85	58	2	10	1	5	1	1	»	16	»	10	»	3	8	6	3	1	Dent de bête sauvage.
11, 19. . .	87	11	76	6	»	1	2	12	»	13	1	4	1	1	1	»	»	2	»	»	
15, 16. . .	26	26	»	7	»	»	»	4	»	1	»	»	»	»	»	»	1	»	»	1	
19, 22, 28, 31, 33. .	161	106	55	3	»	8	1	2	»	»	»	2	2	13	1	3	9	10	»	»	Perle d'onyx.
31, 32. . .	21	21	»	4	»	»	»	5	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
29, 30. . .	16	12	4	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
19, 20. . .	46	31	15	»	»	»	»	1	»	3	»	1	»	2	»	2	»	1	»	»	
27, 34. . .	33	29	4	»	»	2	2	2	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
35, 34, 38.	66	»	»	»	»	1	»	2	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
36, 26, 24, 23. . .	70	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
25. . . .	18	»	»	»	»	»	»	3	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
23, 16. . .	69	66	3	7	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
18, 17. . .	62	45	17	10	»	3	»	1	2	2	»	7	1	2	»	2	1	»	»	»	
8, 10. . .	16	7	9	3	»	2	»	8	»	5	»	4	2	9	5	»	»	»	»	»	
TOTAUX. .	2879	1858	864	583	17	90	15	139	25	94	11	144	35	110	20	33	56	47	4	17	

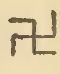
nent une grande valeur; il n'est guère de cimetière chrétien qui puisse fournir un ensemble aussi complet,

Les statistiques que nous venons de reproduire sont toujours susceptibles d'être complétées sur tel ou tel point, néanmoins l'état de conservation et les conditions de l'exploration du cimetière de Sainte-Agnès leur don-

non que d'autres cimetières ne soient plus riches, mais l'exacte proportion entre les diverses catégories d'objets ne s'y trouve pas au même degré, à cause du peu de soin qu'ont pris les divers explorateurs pendant des siècles



M · AVR · VICTOR · VLPIAE · SIRICAE ·
COIVGI · CARISSIMAE · FECIT · IN PACE ·



231. — Épitaphe du IIe siècle.
D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. XI, n. 2.

de noter les objets qu'ils rencontraient. Les quatre *areæ* que nous avons décrites présentent les dimensions suivantes :

AREÆ.	SUPERFICIE en MÈTRES CARRÉS.	DÉVELOPPEMENT.
Ire	1 200	208,40
IIe	5 075	272,89
IIIe	5 800	807,87
IVe	4 400	314,35
TOTAUX . .	16 475	1603,51

Nous n'avons pu mentionner dans la description des différentes *areæ* plusieurs inscriptions dont la provenance n'est pas douteuse, mais dont les anciens collecteurs n'ont pas toujours précisé exactement le lieu de la découverte. Celles de ces inscriptions pourvues de dates consulaires présentent parfois de belles formules que nous relèverons rapidement : [*amico*] AMICORVM[1]. — [*virginitate* (?)] M HABENS ANIMO ET CORPORE[2]. — [*par*]ENTIS (= *parentes*) ET [*a*]MICI VALETE[3]. Une inscription fragmentaire, dont la date peut varier entre les années 294 et 360, mais dont la paléographie paraît indiquer la fin du IIIe siècle, contient des formules dignes d'être recueillies[4].

. . .IN DEVM · PR · KAL · IVL · CONSTANTI. . . .
. . .VS SEMPER EIDES MAISITAT APVD D*eum*. .
. . .SEDEM PATRIS STAT DIGNVS D. . . . .
. . .*m*ENTIS CASTAE ERAT FAMVLVM N. . . . .
HOC
. . *præ*ESCIENS SIBI PROV*idit sepulcrum* . . .
. . . . . .IS FRVI VIV. . . . .
. . . . .VTV. . . . .



232. — Médaillon composé de pâtes d'émaux et de lamelles d'os coloriées. D'après Armellini, *Il cimitero di Santa Agnese*, pl. VIII.

Une épitaphe de l'année 381-382 nous paraît digne d'être transcrite. Un fragment seul du marbre a été conservé, mais l'épitaphe entière a été relevée dans plusieurs

[1] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 380, n. 5. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 150, n. 339. — [2] M. Armellini, *loc. cit.*, p. 385, n. 18; De Rossi, *loc. cit.*, p. 104, n. 198. — [3] Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 109; Armellini, *loc. cit.*, p. 386, n. 22; De Rossi, *loc. cit.*, p. 122, n. 256. — [4] De Rossi, *loc. cit.*, p. 521, n. 1123; Armellini, *loc. cit.*, p. 383, n. 12.

manuscrits [1]. Nous transcrivons en caractères minuscules la partie conservée par les seuls manuscrits :

THEODORA QUAE·VIXIT ANNOS XXI M VII
D XXIII IN PACE EST BISOMV
AMPLIFICAM SEQUITVR VITAM DVM CASTA AFRODITE [FECIT AD ASTR
A VIAM CHRISTI MODO GAVDET IN AVLA RESTITIT [HAEC MUNDO
SEMPER CAELESTIA QVAERENS OPTIMA SERVATRIX [LEGIS FIDEIQUE
MAGISTRA.DEDIT EGREGIAM SANCTIS PER SECVLA [MENTEM INDE ☧ EXIMIOS PARADISI
REGNAT ODORES.TEMPORE CONTINVO VERNANT [UBI GRAMINA RIVIS
EXPECTATQUE DEUM SVPERAS QVO SVRGAT AD [AVRAS HOC POSUIT CORPUS TUMULO
MORTALIA LINQUENS FVNDAVITQVE LOCVM CO- [NIVNX EVAC[*rius ins*]TANS
DEP DIE
ANTONIO ET Ꝺ SIACRIO CON*ss*

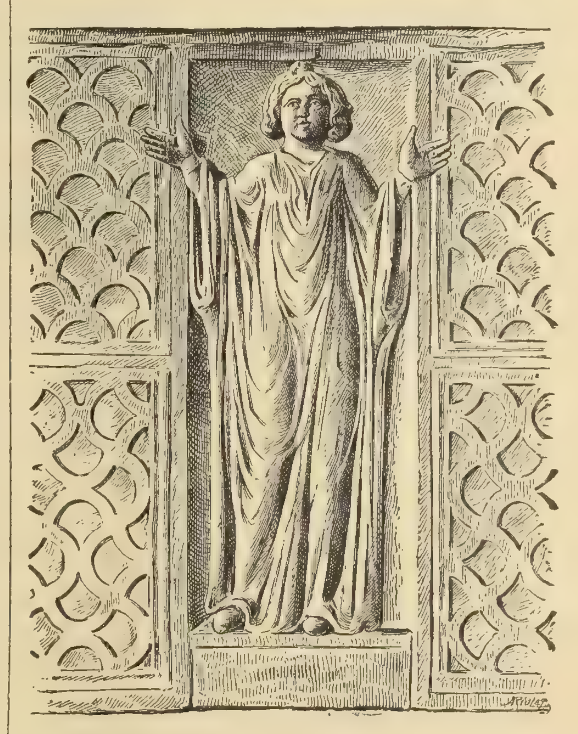
Une autre épitaphe métrique trouvée dans le même cimetière présente également des emprunts à l'ancienne poésie. Les dieux de l'Olympe et le vieux personnel mythologique firent longtemps partie des formulaires versifiés des lapicides chrétiens. Le poème que nous allons transcrire appartient à l'année 442 et sa correction parfaite, ainsi que la justesse d'expression et le goût dont il fait preuve inviteraient volontiers à lui chercher une inspiration ou même un prototype à l'époque classique. Ces formes ont été employées, il est vrai, au v[e] siècle par des rhéteurs et des versificateurs de profession tels que Sidoine Apollinaire, Ennodius de Pavie et quelques autres, mais ils ne faisaient qu'accommoder des modèles plus anciens. L'inscription, trouvée en 1603 à Sainte-Constance, était gravée sur un sarcophage; elle a été souvent reproduite [2], nous aurons l'occasion d'y revenir plusieurs fois.

❦ EPITAFIVM REMO ET ARCONTIAE QVI NATIONE [GALLA GERMANI FRATRES ❦ †
ADALTI VNA DIE MORTVI ET PARITER TVMV- [LATI SVNT
HAEC TENET VRNA DVOS SEXV SED DISPARE [FRATRES
QVOS VNO LACHESIS MERSIT ACERBA DIE
ORA PVER DVBIAE SIGNANS LANVGINE VESTIS
VIX HIEMES LICVIT CVI GEMINASSE NOVEM
NEC THALAMIS LONGINQVA SOROR TRIETE- [RIDE QVINTA
TAENAREAS CRVDO FVNERE VIDIT AQVAS
ILLE REMI LATIO FICTVM DE SANGVINE NOMEN
SED GALLOS CLARO GERMINE TRAXIT AVOS
AST HAEC GRAIVGENAM RESONANS ARCON- [TIA LINGVAM
NOMINA VIRGINEO NON TVLIT APTA CHORO
DEPOSITI NONIS NOVEMB·CONSVL·DIOS- [CORI V·C·

Un bas-relief signalé et reproduit par Bosio [3] n'avait obtenu qu'une médiocre attention de la part des archéologues. Ce marbre, orné de pilastres à son extrémité, a fait partie de la balustrade qui entourait l'autel recouvrant les restes de sainte Agnès; l'honneur de cette attribution qui n'est pas douteuse revient à M. O. Marrucchi. Au centre se trouve sculptée en relief l'image d'une toute jeune fille en orante, portant la tunique talaire et les cheveux gracieusement noués sur la tête. Il y aurait lieu de conjecturer que cette gracieuse figure représente la jeune martyre, on n'en peut douter après avoir lu en caractères minuscules à côté de la tête ces deux mots :

SS ANNEAS

Ce bas-relief, que l'on avait tenu jusqu'alors pour anonyme, paraît appartenir au IV[e] siècle (fig. 233) [4].

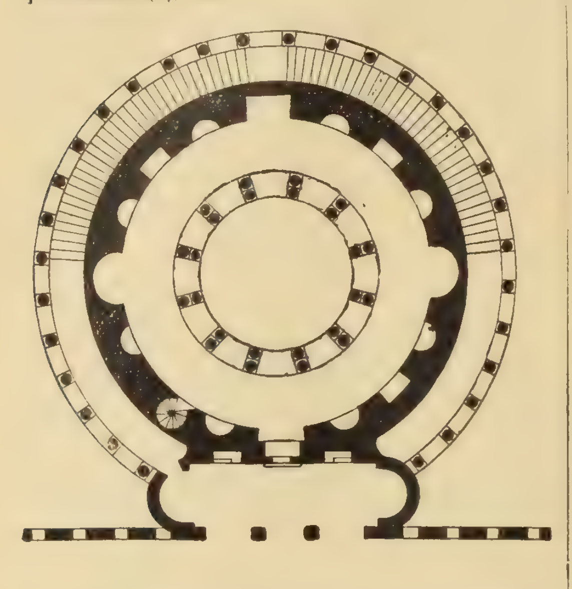


233. — *Transenna* de marbre de Sainte-Agnès. D'après une photographie.

V. LE MAUSOLÉE CONSTANTINIEN. — Ce bel édifice circulaire a été pris jusqu'à notre siècle pour un temple païen dédié à Bacchus [5] à cause des scènes de vendange qui forment une partie de sa décoration. Vingt-quatre colonnes accouplées en granit soutiennent le dôme qui

[1] *Ms. Vatican.-Palat., n. 833*, fol. 82; *Ms. Barberini*, XXXVIII, 100; De Rossi, *loc. cit.*, p. 141, n. 317; Armellini, *loc. cit.*, p. 387, n. 26. — [2] Biblioth. nationale, *Suppl. lat., n. 1418*, p. 18; *Fonds Dupuy, n. 461*, p. 42; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 438; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1659, t. II, p. 176; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, n. 380; R. Fabretti, *Inscrip. antiquar. explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 112, n. 277; Relandus, *Fasti consulares*, in-8°, Trajecti Batavorum, 1715, p. 616; Georgi, *Ad Baronii Annales*, an. 442, in-fol., Romæ, 1738, t. VII, p. 551; Sirmond, *Opera*, in-fol., Parisiis, 1696, t. I, col, 1878; Muratori, *Novus thesaurus inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCVI, n. 2; P. Labbe, *Thesaurus epitaphiorum veterum ac recentium selectorum*, in-8°, Parisiis, 1666, t. I, p. 66; Burmann, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*, in-4°, Amstelædami, 1759, t. II, p. 79; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxonii, 1845-1850, t. II, p. 202; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 310, n. 710; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 391, n. 38. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 429. Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, pl. CXXXVI; M. Armellini, *Die neuentdeckte Fronseite der ursprünglichen Altars in der Basilica von S. Agnese an der Via Nomentana*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 59-65, pl. I; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 449, fig. 407, p. 536, 539. On peut rapprocher de ce type les verres dorés publiés par L. Perret. *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXVI, n. 41, 42; pl. XXVIII, n. 65; pl. XXXIII, n. 114 et Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 194, n. 3. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 128, 1886, p. 7. — [5] Bartolini, dans *Atti dell' Accademia romana di archeologia*, t. XII, p. 313, le même, *Atti di S. Agnese*, p. 13 sq. Cf. *Mélanges G.-B. de Rossi*, in-8°, Roma, 1892, p. 138; *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1898, p. 63.

est entièrement revêtu de mosaïques sur lesquelles nous renseignent diverses descriptions manuscrites et quelques dessins (fig. 234).



234. — Plan du mausolée de Sainte-Constance D'après Dehio.

Au premier rang se trouve un manuscrit de Ferrare[1] restitué par De Rossi[2] à Pompeo Ugonio. Cet archéologue[3], dont l'écriture offre des difficultés de lecture presque insurmontables, avait consacré les lignes suivantes aux mosaïques de Sainte-Constance. *Si vede che fu un tempio antico. Et alcun dicon che era un tempio di Bacco. Hoggidi ancora intero; perche e un tempio tondo con un portico tondo appogiato sopra colonne numidiche... La volta del portico e tutta à musaico con figure bellissime di fanciulli che sono con (?) vite et uve*[4]. Plus loin Ugonio exprimait son avis que Sainte-Constance avait toujours été un édifice chrétien[5], c'était également l'opinion de son ami Antonio Bosio[6]. Dans le manuscrit de Ferrare il est revenu sur ce sujet et on lit au folio 1103 ce titre : *Templum S. Constantiæ, via Numentana.* C'est une minutieuse description (fol. 1103-1110, en caractères microscopiques) des mosaïques de la coupole, écrite, ou plutôt sténographiée probablement à Sainte-Constance même. Cette description a été interprétée et éditée, son étendue ne nous permet pas de la reproduire[7]. L'opinion de Ugonio et de Bosio, sur le caractère primitivement chrétien de Sainte-Constance, ne prévalut pas. Les écrivains, depuis André Fulvius[8] se partagent et le plus grand nombre adopte l'opinion définitivement abandonnée depuis le travail de Vitet[9]. Le caractère chrétien ressort des sujets décrits par Ugonio pour la voûte du dôme et dans les absides par la représentation symbolique des deux Testaments, enfin dans la voûte annulaire, les Éros et les Psychés, les amours occupés à la vendange, les brebis portant la *mulcta* sont de nouveaux symboles dont les chrétiens ont fait un fréquent usage. Voir AGNEAU, AME.

Un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Marc de Venise[10] contient un dessin à la plume qui date vraisemblablement du XVIe siècle, et quoique ce croquis ne porte pas de titre son identification est aisée. C'est un fragment de la mosaïque de la coupole de Sainte-Constance[11]. Il est précieux, parce qu'il permet d'examiner le bien fondé d'une accusation portée par Garrucci contre Pietro San Bartoli à qui nous devons une gravure de cette mosaïque d'après un dessin conservé à l'Escurial (fig. 235). Garrucci a avancé que San Bartoli avait introduit dans la planche des motifs étrangers au dessin original[12]. Le croquis de Saint-Marc prouve, en ce qui concerne le motif principal, cariatide entourée de tigres ou de lions, qu'il est exactement reproduit; il nous apprend en outre ce que l'auteur du dessin de l'Escurial n'avait pu reconnaître, à savoir que les « télamons » de la figure placée au-dessus de la cariatide étaient pourvus de bras et même tenaient des cartouches historiés dont les sujets ne nous sont malheureusement pas connus. Le même manuscrit renferme « deux autres croquis qui nous paraissent également se rapporter à Sainte-Constance. L'un d'eux nous offre la coupe d'un dôme richement décoré. A la base on voit six cariatides, chacune flanquée de deux tigres ou de deux lions et surmontée de deux dauphins, absolument comme dans le croquis reproduit par notre gravure (fig. 236). Puis viennent dix-huit figures disposées par groupe de trois. Ces groupes sont séparés les uns des autres par des compartiments rectangulaires renfermant des « storie »; ils donnent à leur tour naissance à des rinceaux qui se réunissent au sommet du dôme. Nul doute que nous n'ayons là une nouvelle représentation de la coupole de Sainte-Constance. Il est fort probable aussi que les incrustations de marbre figurées sur un autre feuillet du même recueil sont une copie de celles de Sainte-Constance »[13].

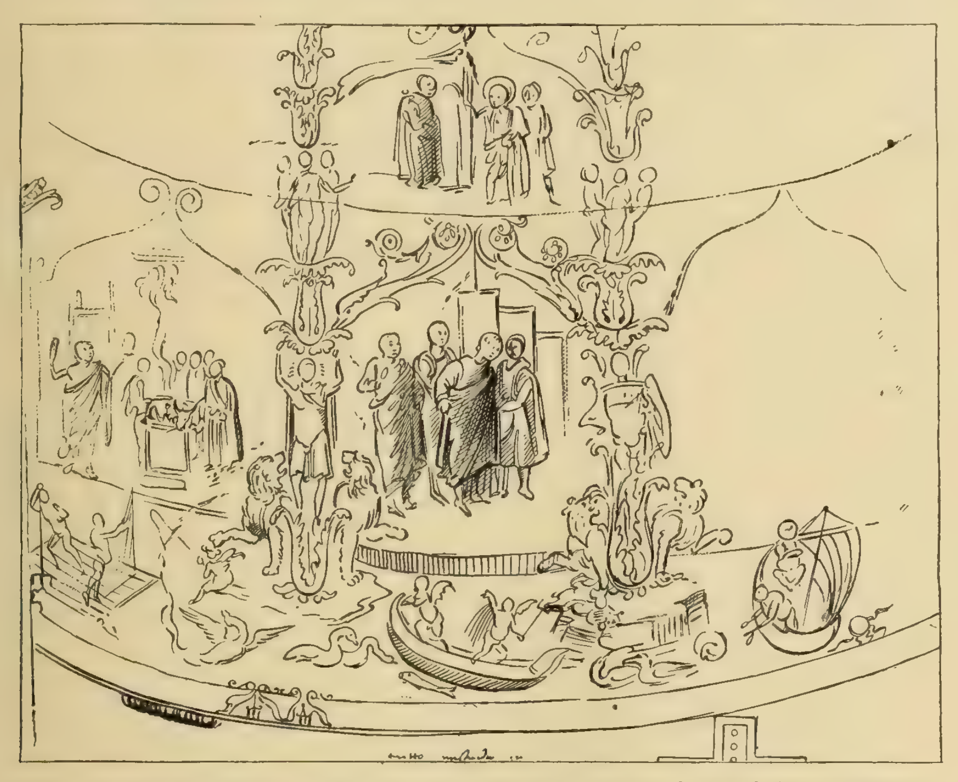
[1] Voici sa notice au catalogue : « Peverati (Angelus). 430. (*N. 161. N. C. 6*) *Inscriptiones et monumenta urbis Romæ*, fol. autogr. ined. Di quest' opera vien fatta menzione nelle *Novelle letterarie di Venezia* dell' anno 1741, al nº 2, sotto il di 18 marzo. Essa però tal quale si trova è molto desordinata. Poi ignoriamo il fondamente a cui appogiato il P. Mittarelli s'indusse a dir guastallese il nostro Peverati nella sua *Biblioteca di Murano*, p. 882. Vedi il Verrosi, *di Scrittori Teatini*, part. 2, pag. 176. » Cette notice, dit E. Muntz, dans la *Revue archéol.*, 1878, t. VI, p. 355, est aussi incomplète qu'erronée. — [2] Sur la première page du manuscrit on lit cette note : « Il chº s. Gio. Battista De Rossi mi scrive da Roma 16 agosto 1855, che il presente ms. è autografo di Pompeo Ugonio, come ha potute verificare con altre opere mss. dello stesso Ugonio. Antonelli, bibliotecario, 20 agosto 1855. » Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1857, t. I, p. XXIII, et voir aussi p. XVIII-XIX, et le même, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. I, p. 19-20. — [3] Il est l'auteur de : *Historia delle stationi di Roma, che si celebrano la quadragesima*, in-fol., Roma, 1588. — [4] *Ms. Barberini*, *XXXI, 45*, fol. 129. — [5] *Ibid.*, fol. 966. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 419 : *Alcune figure che all' abito mostravano essere ecclesiastiche.* — [7] E. Muntz, dans la *Revue archéol.*, 1878, t. VI, p. 358 sq. — [8] Andreas Fulvius, *Antiquitates Urbis*, in-fol., Romæ, 1527, p. 6; Fabricius, *Romanarum antiquitatum libri duo*, in-4º, Basileæ, 1560, p. 95; Schraderus, *Monumentorum Italiæ libri IV*, in-fol., Helmstadii, 1592 p. 120 sq.; P. Aringhi, *Roma subterranea christiana*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 156, les croit chrétiennes; Nardini, *Roma antica*, in-4º, Roma, 1666, pense de même; Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis synopsis historica*, in-fol., Roma, 1693, p. 132-133, tient pour l'opinion favorable au temple de Bacchus; Desgodetz, *Edifices antiques de Rome*, in-4º, Paris, 1682, p. 63. — [9] L. Vitet, *Études sur l'histoire de l'art*, in-12, Paris, 1864, t. I, p. 204-216, 298. — [10] *Fonds italien*, cl. IV, n. 149. C'est un recueil de dessins d'architecture représentant presque tous des édifices antiques, suivi d'une collection de plans de diverses villes. — [11] E. Muntz, *Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie*, dans la *Revue archéologique*, 1878, t. VI, p. 353-367, pl. XI. — [12] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. IV, p. 8. — [13] E. Muntz, *loc. cit.*, p, 354 sq. Des traces d'une décoration de ce genre ont été relevées par Ch.-Ed. Isabelle, *Les édifices circulaires et les dômes, classés par ordre chronologique et considérés sous le rapport de leur disposition, de leurs constructions et de leurs décorations*, in-fol., Paris, 1855, p. 81. La décoration en question se compose d'ornements géométriques, rectangles, losanges, d'oves, de consoles et de vues d'édifices d'une architecture élémentaire. Tous ces types reparaissent dans les compartiments de la voûte annulaire.

Ce dessin confirme donc et complète ce que celui de Francesco d'Olanda nous avait appris. Mais la question est plus étendue et réclame quelque détail. Le dessin d'Olanda conservé à l'Escurial ne représente qu'un fragment de la mosaïque de la coupole, quatre compartiments sur douze; on peut se demander sur quels témoignages figurés San Bartoli a restitué les autres compartiments. Ugonio, Francesco d'Olanda et San Bartoli sont pleinement d'accord pour les compartiments, *arcus*, 8, 9, 10, 11. Pour les compartiments qui manquent dans le dessin de l'Escurial les descriptions d'Ugonio, faites *de visu*, cessent de s'accorder avec les planches de San Bartoli, faites on ne sait d'après quelle autorité [1].

bois. Dans la gravure de Bartoli au contraire on aperçoit un vieillard ailé s'échappant d'une tour devant laquelle voltige un génie, etc.

« Si l'on s'attache au caractère même des figures, on trouvera qu'ici encore il y a des différences fondamentales. Dans les croquis, assez informes, qu'Ugonio a joints à ses notes, les personnages ont le costume et les attributs des chrétiens; dans la planche de Bartoli ils ont un costume de fantaisie et ressemblent le plus souvent à des divinités païennes.

« Nous avions espéré que la description d'Ugonio nous apprendrait quelles étaient les figures représentées dans les cartouches du sommet de la coupole, ceux-là mêmes



235. — Dessin de Fr. d'Olanda conservé à l'Escurial représentant la mosaïque du dôme de Sainte-Constance.

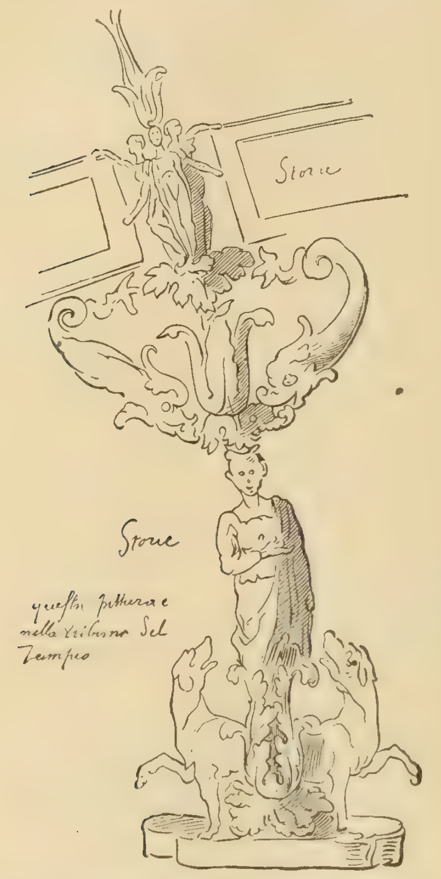
« Compartiment n. 1 : Ugonio a vu très distinctement une scène de sacrifice (un taureau placé sur un autel), avec de nombreux assistants et un fond d'architecture fort riche. Bartoli au contraire nous montre deux figures debout dans un paysage. Compartiment n. 2 : D'après Ugonio, on voyait un homme attaché à une colonne; d'après Bartoli, une femme offrant des fleurs à deux hommes. Compartiment n. 3 : D'après Ugonio ce compartiment contenait une scène dans laquelle il est peut-être permis de voir le sacrifice de Noé : un vieillard sortant d'un édifice et devant lui un homme coupant du

où Bartoli a placé des satyres, des ménades et d'autres acteurs du cycle bachique. Mais du temps d'Ugonio cette partie de la mosaïque avait presque disparu. On ne sera pas loin de la vérité en admettant qu'elle renfermait des Psychés, des Éros, comme les mosaïques de la voûte annulaire. Un fait certain, c'est que Bartoli n'a pas inventé ces cartouches : le croquis de la bibliothèque de Saint-Marc est d'accord sur ce point avec le témoignage d'Ugonio pour donner raison au graveur romain [2]. »

Ce qui subsiste aujourd'hui de la décoration est peu de chose [3], mais cela suffit à faire juger sa richesse [4] de-

[1] C'est ainsi que Bartoli a représenté dans un compartiment un homme assis auquel on présente un agneau, tandis que le troisième personnage joue du violon; or le violon est une gerbe et la scène représente Caïn et Abel offrant les prémices de leurs biens. Cette rectification, d'abord conjecturale, du P. Garrucci a été confirmée par la description d'Ugonio dans le manuscrit de Ferrare. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 447-454. — [2] E. Müntz, dans la *Revue archéol.*, 1878, t. VI, p. 364. — [3] *Memorie di varie escavazioni fatte in Roma e nei luoghi suburbani vivente Pietro Sante Bartoli*, dans C. Fea, *Miscellanea filologica, critica e antiquaria*, 2 in-8°, Roma, 1790-1836, t. I, p. CCLI. L'inscription suivante, rapportée par Ciacconio, *Vitæ pontificum*, in-fol., Romæ, 1677, t. IV, p. 418, fixe la date des mutilations : FABRITIUS. S. R. E. CARD. VERALUS || TEMPLUM. DIVÆ. CONSTANTIAE. RUINÆ. PROPINQUUM || RESTAURAVIT. ET ORNAVIT || *ANNO DOMINI· MDCXX*. Cf. O. Panvinio, *De præstantia basilicæ S. Petri*, ms. du Vatican, *n. 6780*, fol. 278 v°. — [4] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II, p. 2, pl. I. La planche se trouve au Cabinet des estampes, elle reproduit la coupole intégralement; dans les *Vetera monimenta* on n'a que la moitié de la composition; Bellori, *Picturæ antiquæ*, in-fol., Romæ, 1819, suppl., pl. II, cf. p. 85-86.

meurée presque intacte jusqu'aux malencontreuses restaurations du cardinal Veralli (1620) et de Grégoire XVI (1836)[1]. C'est grâce à un dessin de l'archéologue Francesco d'Olanda[2], exécuté vers le milieu du XVIe siècle, et aux



236. — Détail de la mosaïque de Sainte-Constance. D'après la *Revue archéologique*, 1878, t. VI, pl. XI.

notes de Pompeo Ugonio, l'ami de Bosio, à la suite d'une visite faite au mausolée en octobre 1594, que nous pouvons décrire ce chef-d'œuvre unique de l'art architectural des chrétiens dans les années où la paix de l'Église leur donnait le loisir et le moyen de reprendre ou d'interpréter les traditions d'art de l'époque classique.

La rotonde tout entière était revêtue de mosaïques et d'incrustations de marbre, ce que l'on appelait *opus sectile marmoreum*. Le pavement représentait en noir sur blanc ces scènes de vendange qui furent un des motifs favoris de l'art constantinien. Des amours joyeux bondissent parmi les ceps, foulent le raisin; les sarcophages nous offrent quelques bons exemplaires de ce sujet, malheureusement ceux de plusieurs membres de la famille de Constantin, lourdes cuves en porphyre jadis placées sous la voûte du mausolée, sont très inférieurs comme technique à ce que l'on aurait pu espérer. Le pavement nous montre deux petits génies dont l'un monté sur un âne, des oiseaux, des chalumeaux, deux autels parmi les pampres.

« Les douze arcades appuyées sur les colonnes accouplées qui soutenaient le tambour de la coupole étaient très simplement plaquées de marbre blanc veiné. Le tambour comprenait deux zones séparées par une corniche décorée en *opus sectile marmoreum*. La zone inférieure portait douze tablettes de marbre bordées de listels et reliées par de petits pilastres, des consoles, des frises en lamelles de marbre multicolores; la zone supérieure était percée de douze fenêtres reliées par une belle décoration architectonique d'ordre ionien, soutenant une corniche ornée de couples de dauphins enlacés à des tridents.

« De cette corniche partait la grande voûte entièrement couverte de mosaïques d'une composition aussi riche et harmonieuse que possible. A sa base on voyait d'abord une nappe d'eau circulaire, un fleuve sans fin coupé d'îlots et de barrages, où s'agitaient mille scènes gracieuses. Tout un peuple de génies enfantins, aux ailes d'oiseaux, s'y jouait sur des radeaux et en des nacelles, ramant, pêchant les poissons à la ligne ou au filet, harponnant les poulpes luttant avec les canards et les cygnes qui s'ébattaient, qui dormaient, qui cherchaient pâture au milieu des eaux. On n'eût rien pu trouver qui rappelât de façon plus exquise la meilleure époque de l'art antique. Mais ce qui donnait ici une empreinte chrétienne à ces aimables sujets, si fréquents dans le décor des villas païennes et des salles de bains, c'était la présence, dans la partie de la mosaïque qui dominait l'autel, d'une nacelle avec deux personnages religieusement vêtus de la tunique et du pallium, assis à la proue, et un troisième au gouvernail. On reconnaît, flottant dans ce joli décor maritime, la nef mystique qui en précise le sens et l'adapte à la destination du splendide édifice, baptistère en même temps que mausolée.

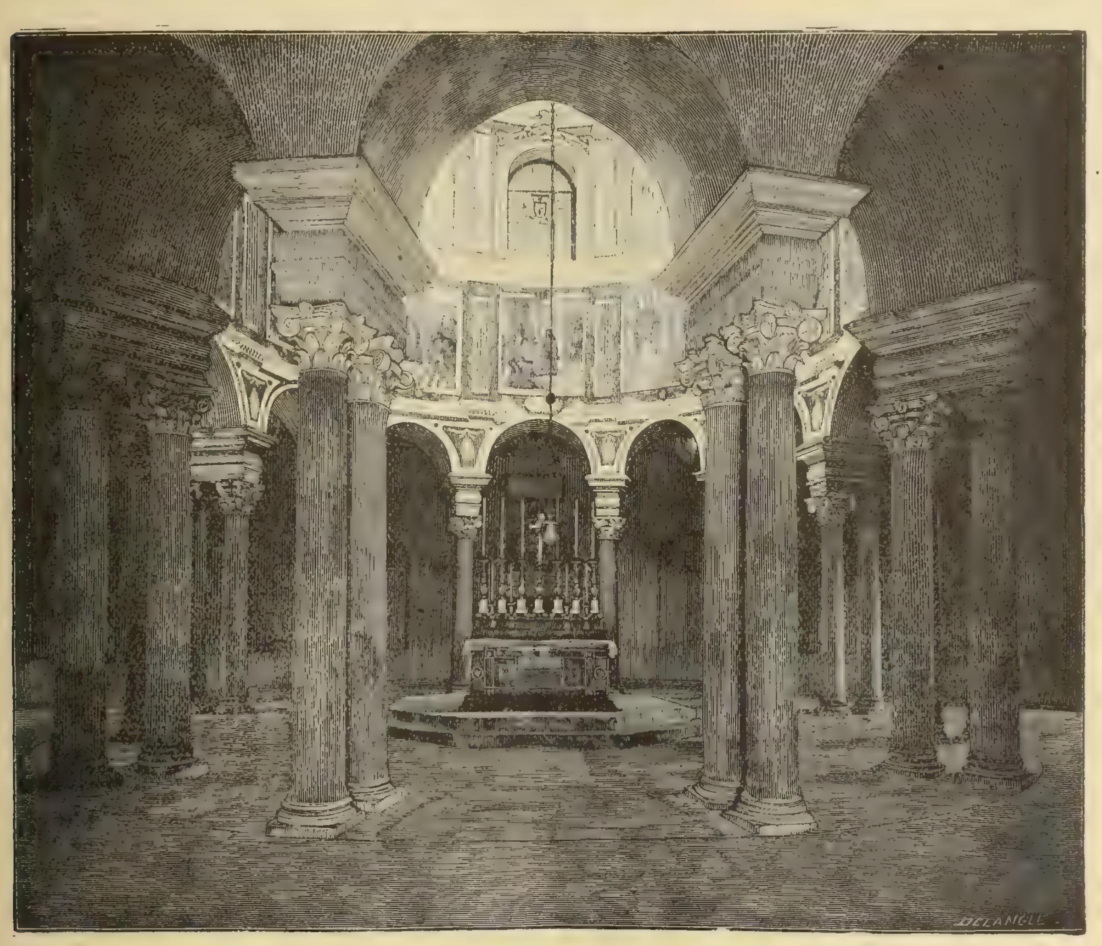
« Douze écueils, divisant à intervalles égaux cette première zone, supportaient de larges touffes d'acanthe d'où surgissaient des cariatides noblement drapées, chacune d'elles ayant deux tigres à ses pieds. De leur tête et de leurs bras elles soulevaient de nouveaux feuillages, entrelacés avec des couples de dauphins; ces volutes de feuillage, symétriquement rejointes, formaient douze élégants berceaux pour encadrer les groupes de personnages qui se mouvaient sur la rive du fleuve. Cependant au-dessus des premières cariatides de nouvelles touffes d'acanthe s'entr'ouvraient pour montrer des figures féminines plus petites, réunies trois par trois et portant de leurs mains tendues des cartouches où se développaient d'autres scènes. Enfin les gracieux feuillages, s'élançant encore de la tête des femmes, se rejoignaient en pavillons au-dessus des cartouches, et, se ramifiant en volutes de plus en plus étroites, rejoignaient le cercle central au sommet de la coupole.

« Que signifiaient ces grandes scènes encadrées par les berceaux de feuillage, et que contenaient les cartouches de la zone supérieure? Ugonio n'a pu tout distinguer : la mosaïque était endommagée en plus d'un endroit. Mais il a décrit neuf des grandes scènes, parmi lesquelles on peut reconnaître Élie confondant les prêtres de Baal, le sacrifice d'Abraham, Tobie et le poisson miraculeux, les vieillards accusant Suzanne, le jugement de Daniel, l'offrande d'Abel et de Caïn et Moïse frappant le rocher. Les cartouches représentaient des scènes plus petites, des figures d'Éros et de Psychés, selon E. Müntz, ou plutôt, selon De Rossi, des tableaux de la Loi nouvelle, en parallèle avec les épisodes de l'ancienne Loi. La mosaïque de la coupole réunissait donc, selon les expressions de De Rossi, un cycle grandiose d'images bibliques, les prophéties et l'histoire sacrée tout ensemble, traduisant, sur cette voûte qui abritait la piscine régénératrice, les enseignements de la catéchèse solennelle dont le baptême était précédé[3]. »

La voûte en berceau ou voûte annulaire est divisée en

[1] E. Plattner, C. Bunsen, E. Gehrard, W. Röstell und L. Urlichs, *Beschreibung der Stadt Rom*, in-8°, Stuttgart, 1837, t. III, 2e part., p. 452. — [2] Raczynski, *Dictionnaire historique artistique du Portugal*, in-8°, Paris, 1847, p. 136-157; *Academiæ*, Madrid, 1877, t. I, p. 139-140. — [3] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 190 sq.

onze compartiments (fig. 237) à fonds gris dont plusieurs sont du même modèle; au lieu du douzième compartiment, devant l'abside du fond, une petite coupole surmontait l'autel. Ces compartiments appartiennent à quatre séries décoratives : 1° dessin géométrique, la croix alternant avec les rosaces[1]; 2° jonchée de fleurs et de palmettes entremêlées d'amphores, de cornes d'abondance, de corbeilles et d'oiseaux; le champ est trop chargé et l'impression confuse[2]; 3° semis régulier de médaillons circulaires et chantournés qui encadrent des motifs variés : Éros, Psychés, têtes juvéniles à collier de feuillages, fleurons, animaux[3]; 4° deux compartiments se distinguent par leur grâce et leur originalité. Nous y retrouvons des scènes de vendange[4]. Au centre, un buste de grandeur naturelle se détache sur un fond blanc; dans l'un des panneaux le buste est celui d'une femme, dans l'autre il paraît être celui d'un jeune homme et l'on a conjecturé que ce pourraient être les images de Constantine, fille de Constantin, et du césar Crispus[5]. Le champ est couvert de pampres de vignes, des oiseaux picorent, des amours cueillent le raisin en jouant, bondissent d'un cep à l'autre, c'est la récolte, puis vient la rentrée de la vendange sur un chariot attelé de bœufs aiguillonnés par un amour, enfin le pressoir consiste en une simple cuve carrée surmontée d'un toit en pointe, trois amours vignerons foulent le raisin dont le jus s'écoule dans les amphores. La composition est charmante, le dessin spirituel et précis, le goût irréprochable (fig. 238).



237. — Intérieur du mausolée de Sainte-Constance. D'après une photographie.

Ces mosaïques sont les plus anciennes que l'on connaisse dans l'art des chrétiens. Les quinze niches taillées dans le mur circulaire étaient ornées de mosaïques à fond blanc où se détachaient des étoiles de couleur vert sombre. Dans la grande niche placée en face de l'entrée, au-dessus de l'endroit où était le sarcophage de sainte Constance, on a relevé parmi ces étoiles, un cercle en-

[1] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, fig. 90-92, p. 229-242. — [2] *Ibid.*, fig. 93, 94. — [3] *Ibid.*, fig. 97-100. — [4] *Ibid.*, fig. 95-96; *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II, pl. 30; Ch.-Ed. Isabelle, *Les édifices circulaires*, in-fol., Paris, 1855, pl. XXXVII; Photographie de la collection Parker, n. 1606. Les mosaïques que nous étudions sont reproduites dans R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1877, t. IV, pl. 204-207, d'une manière fidèle, mais peu soignée. La description la plus complète se trouve dans Ch.-Ed. Isabelle, *loc. cit.*, p. 79-85, pl. XXXIII : Plan et vues de la façade principale et de la façade latérale; pl. XXXIV : Coupe, coupe restaurée, plan restauré; pl. XXXVI : Vue restaurée; pl. XXXV : Tombeau de sainte Constance; détails du sarcophage; pl. XXXVII : Mosaïque de la voûte annulaire; détails de six compartiments; cette planche est en couleurs. — [5] Nibby, *Roma nell anno MDCCCXXXVIII*, in-8°, Roma, 1839. p. 542, hésite entre Hélène, femme de Julien, et Constantine, femme de Gallus.

fermant le monogramme du Christ [1]. Ce monogramme est composé au moyen de cubes de cristal doré, dont l'usage est aussi rare au IVe siècle qu'il devient fréquent au siècle suivant.

Les mosaïques des absides latérales ont été attribuées au IVe, au VIIe, au IXe et même au XIIIe siècle ; il n'est pas douteux qu'elles soient du IVe siècle et telle est l'opinion de Barbet de Jouy, Cavalcaselle, Crowe, De Rossi, E. Müntz, A. Pératé. La conque de ces grandes niches a conservé jusqu'aujourd'hui ce décor. L'abside de droite représente Dieu le Père assis au milieu d'un bouquet de palmiers et donnant la Loi à Moïse. L'abside de gauche



238. — Mosaïque de l'un des compartiments de la voûte du mausolée de Sainte-Constance. D'après une photographie.

(fig. 239) représente saint Pierre recevant du Christ la Loi nouvelle; saint Paul, présent à la scène, fait le geste de l'acclamation [2]. Ces deux mosaïques ont été abominablement mutilées par les restaurations. La deuxième conque nous offre le prototype d'un grand nombre d'absides basilicales.

Le Christ debout sur le monticule d'où sortent quatre fleuves et qu'entourent les agneaux (voir AGNEAU, col. 889 fig. 203) ; aux extrémités deux cabanes rappellent Jérusalem et Bethléhem. Sur le volume que Jésus-Christ remet à saint Pierre on lit ces mots : DOMINUS PACEM DAT [3]. Devant la niche qui abritait le mausolée de sainte Constance et au-dessus de l'autel une petite coupole, ainsi que nous l'avons dit, avait été aménagée dans la voûte annulaire. Ugonio nous apprend qu'elle était ornée d'une composition où l'on voyait, d'un côté, le Christ siégeant parmi les apôtres et deux femmes debout, vêtues de robes blanches; de l'autre, l'agneau

[1] Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 364; C. B. Kuenstle, *Das Mausoleum von S. Costanza und seine Mosaïken*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 12 sq.; H. Ficker, dans *Bull. dell' Instit. germ.*, 1888, fasc. IV; 1889, fasc. I. Cf. *American Journal of archæology*, 1889, p. 225; Davin, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1880, p. 422 sq. — [2] On peut apercevoir dans notre figure 237 l'emplacement de cette mosaïque par rapport à l'édifice. Sur ces mosaïques, cf. E. Müntz, dans la *Revue archéologique*, 1875, t. XI, p. 273 sq. Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis synopsis historica*, in-fol., Romæ, 1693, p. 131, et Furietti, *De musivis, ad SS. Patrem Benedictum XIV*, in-4°, Romæ, 1752, p. 66, admettent que ces deux mosaïques sont constantiniennes. L. Vitet, *Études sur l'histoire de l'art*, in-12, Paris, 1864, t. I, p. 208, dit : « Quant aux deux absides, les attribuer au temps de Constantin est d'une impossibilité manifeste ; » il les donne comme ouvrages du VIIe ou du VIIIe siècle. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-4°, Paris, 1866, t. IV, p. 212, les place sous Hadrien Ier (772-798); J. Parker, *Mosaic pictures in Rom and Ravenna*, in-8°, Oxford, 1866, p. 37, adopte la même limite; Schnaase, *Geschichte der bild. Künste*, in-8°, Düsseldorf, 1869, t. III, p. 567, propose la fin du VIe, ou le commencement du VIIe siècle; il est suivi par Raher, *Ein Besuch in Ravenna*, dans *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 1868, p. 303, et par Burckhardt, *Der Cicerone*, in-8°, Leipzig, 1869, 2e édit., p. 730. Z. Platner et Bunsen, *Beschreibung, der Stadt Rom*, in-8°, Stuttgart, 1837, t. III, p. 453, placent les mosaïques sous Alexandre IV (1254-1261). — [3] Garrucci, *Vetri ornati di figure*, in-fol., Roma, 1858, p. 31, et *Hagioglypta*, in-8°, Paris, 1856, p. 239, lit : DOMINUS LEGEM DAT. De Rossi maintient la leçon PACEM, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 44.

de Dieu, entouré de vases et de brebis, devant un bel édifice. Ces mosaïques ont disparu depuis longtemps, mais Ugonio a fait à leur propos une remarque intéressante. La mosaïque de Sainte-Constance, dit-il, offrait de grandes analogies avec la célèbre mosaïque de Sainte-Pudentienne [1]. Son témoignage est d'autant plus important qu'Ugonio s'était occupé plusieurs fois de cette mosaïque et qu'il l'avait finalement ramenée du IX[e] siècle [2] aux premiers temps du christianisme [3]. « Le rapprochement qu'il établit doit donc être pris en sérieuse considération et on ne sera pas taxé de témérité en regardant avec lui la mosaïque absidale de Sainte-Constance comme le prototype de celle de Sainte-Pudentienne [4]. »

Dans la mosaïque de la coupole il faut remarquer la ressemblance qui existe entre ce morceau et les mosaïques absidales de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Jean-de-Latran; cette dernière surtout offre la répétition presque textuelle des motifs de Sainte-Constance; « enfants conduisant une barque, — jetant des filets, — assis sur un roc, pêchant à la ligne; — puis quelques variantes légères, non moins caractéristiques : à Sainte-Constance, un des génies à enfourché un cygne et navigue sur cet esquif vivant; à Saint-Jean-de-Latran, l'oiseau pourchassé refuse de se prêter à ce service. On voit en outre abonder, dans les deux peintures, les poissons, les monstres marins [5] et toute espèce de volatiles [6].

« La décoration de Sainte-Constance fut le type accompli d'une époque unique pour l'art, la Renaissance constantinienne. En un même moment se trouvèrent harmonieusement fondues la tradition antique et l'inspiration des catacombes avec le génie et l'art nouveau [7]. »

VI. SAINTE-AGNÈS-HORS-LES-MURS. — La basilique avait été construite sur le tombeau même de sainte Agnès, au niveau du second étage de la catacombe qui fut de ce fait gravement endommagée. Cette fondation se trouve relatée dans les Actes apocryphes de sainte Constance et dans une inscription acrostiche qui se lisait sur l'abside de la basilique élevée à sainte Agnès sur la voie Nomentane et qui nous a été conservée ainsi que les vers de saint Damase sur sainte Agnès à la fin de plusieurs manuscrits de Prudence. A partir du VII[e] siècle, ces deux inscriptions ne se voient plus dans les sylloges où les voyageurs notaient les inscriptions lues par eux à Rome. Ceci s'explique par le fait que la basilique bâtie sous Constantin dans la forme même que nous lui voyons aujourd'hui a été plusieurs fois restaurée. L'inscription acrostiche de Constance était peinte et dès le VI[e] siècle elle avait péri, car sous le pontificat de Symmaque (496-514), l'abside, qui menaçait ruine, fut reconstruite [8]. A qui est-on redevable d'avoir transcrit cette pièce, vers le commencement du VI[e] siècle, à la suite du *Peri Stephanon,* on l'ignore [9]. Un ancien ma-



239. — Mosaïque de l'abside de droite.
D'après la *Revue archéologique*, 1875, pl. XXIII.

[1] Sur cette mosaïque, cf. L. Lefort, dans la *Revue archéologique,* 1874, t. I, p. 96-100. — [2] P. Ugonio, *Historia delle stationi,* in-fol., Roma, 1588, p. 164. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 51. — [4] E. Müntz, dans la *Revue archéologique*, 1878, t. VI, p. 362. — [5] A. Valentini, *La patriarcale basilica Lateranense,* in-fol., Roma, 1837, t. I. — [6] E. Müntz, *Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie. Sainte-Constance de Rome,* dans la *Revue archéol.,* 1875, t. X, p. 225 sq. Il faut observer que la mosaïque du Latran a pour auteur Jacques Torriti, au XIII[e] siècle. Vitet et Müntz pensent qu'il se sera borné à conserver la composition primitive, les nouveaux arguments apportés par Müntz rendent cette hypothèse bien voisine de la certitude. Cf. Vitet, *Journal des savants*, 1863, p. 501; *Études sur l'histoire de l'art,* in-12, Paris, 1864, t. I, p. 298. — [7] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 197. — [8] *Liber pontificalis,* Symmachus, § XII. — [9] Ce ne fut pas en tout cas *Iso magister,* car le ms. *Ambrosianus D. 36 sup.*, fol. 18, du VII[e] siècle, le contient déjà. Le ms. de Prudence qu'annota le consul Basilius Mavortius est incomplet.

nuscrit de Saint-Germain (*n. 1309*) qui date du VIII[e] siècle [1], nous le donne ainsi :

RequeRe — ORDINē· hISTORIę

Constantina itaque augusta cum esset prudentissima [2] *et vehementer litteris mundialibus erudita hos versiculos in dedecatione basilicæ dictavit et super archum qui basilicam contenet jusset scribi ita ut capita versuum nomen ejus scribant singulis litteris primis intentis quibus legitur* CONSTANTINA*do*.

CONSTANTINA DEVM VENERANS CHRISTO- [QVE DICATA
OMNIBVS IMPENSIS DEVOTA MENTE PARATIS
NOMINE DIVINO MVLTVMQVE CHRISTO IV- [BANTE
SACRAVI TEMPLVM VICTRICIS VIRGINIS [AGNES
TEMPLORVM QVOD VINCIT OPVS TERRENA- [QVE CVNCTA
AVREIQVE RVTILANT SVMMI FASTIGIA TECTI
NOMEN ENIM CHRISTI CELEBRATVR SEDIBVS [ISTIS
TARTAREA SOLVS POTVIT QVI VINCERE [MORTEM
INVICTVSQVE CAELO SOLVS FERRE TRIVM- [PHVM
NOMEN ADDE REFERENS ET CORPVS ET [OMNIA MEMBRA
A MORTIS TENEBRIS ET CAECA NOCTE LE- [VATA
DIGNVM IGITVR MVNVS MARTYR DEVOTAQVE [CHRISTO
EX OPIBVS NOSTRIS PER SAECVLA LONGA [TENEBIS
O FELIX VIRGO MEMORANDI NOMINIS AGNES

Nous avons des témoins épigraphiques des restaurations et des embellissements faits à la basilique par le pape Honorius I[er] (625-638) [3], qui se fit représenter avec le pape Symmaque sur la mosaïque absidale de chaque côté de la jeune martyre et, comme le disent les deux derniers vers que nous allons transcrire, le pape Honorius, revêtu des ornements pontificaux, offre la basilique à sainte Agnès [4] (fig. 240).

Trois sylloges épigraphiques ont conservé les vers qui se lisent sous la mosaïque [5].

Isti versiculi scripti sunt in ecclesia
sanctæ Agnetis in illo throno ubi pausat
corpore.

AVREA CONCISIS SVRGIT PICTVRA METALLIS
ET COMPLEXA SIMVL CLAVDITVR IPSA DIES
FONTIBVS E NIVEIS CREDAS AVRORA SVBIRE
CORREPTAS NVBES RVRIBVS ARVA RIGANS
VEL QVALEM INTER SIDERA LVCEM PROFE- [RET IRIM
PVRPVREVSQVE PAVO IPSE COLORE NI- [TENS
QVI POTVIT NOCTIS VEL LVCIS REDDERE [FINEM
MARTYRVM E BVSTIS HINC REPPVLIT ILLE [CHAOS
SVRSVM VERSA NVTV QVOD CVNCTIS CER- [NITVR VSQVE
PRAESVL HONORIVS HAEC VOTA DICATA [DEDIT
VESTIBVS ET FACTIS SIGNANTVR ILLIVS ORA
EXCITAT ASPECTV LVCIDA CORDA GERENS.

L'autel [6] occupe la place primitive sur le tombeau de la martyre. Vers la fin du IV[e] siècle, cet autel fut décoré par un nommé Potitus, comme on le voit par une inscription tracée sur un reste de l'architrave conservé au musée du Capitole [7].

Deux autres *tituli* mentionnent l'ornementation de la basilique à une époque postérieure. Sur l'abside se trouvait celle-ci :

VIRGINIS AVLA MICAT VARIIS DECORATA ME- [TALLIS
SED PLVS NAMQVE NITET MERITIS FVLGENTIOR [AMPLIS [8]

Celle-ci se rapporte également à la basilique :

INCLITA VOTA SVIS ADQVIRVNT PRAEMIA LABO- [RIS
DVM PERFECTA MICANT MENTE FIDE MERITIS
VIRGINIS HOC AGNAE CLAVDVNTVR MEMBRA [SEPVLCHRO
QVAE INCORRVPTA TAMEN VITA SEPVLTA TE- [NET
HOC OPVS ARGENTO COSTRVXIT HONORIBVS [AMPLO
MARTYRIS ET SANCTAE VIRGINIS OB MERITVM [9]

Sainte-Agnès-hors-les murs appartenait à la *Regio IV*, comme en témoigne une inscription dont Bosio a eu un fragment entre les mains [10] ; des fouilles faites en 1896 ont confirmé ce point de topographie par l'épitaphe suivante [11] :

+ LOCVS IMPORTVNI SVBDIAC · REG · QVARTAE

Les fouilles de 1901-1902 ont amené au jour un fragment sculpté représentant l'apôtre saint Paul [12], un *loculus* avec cette inscription : III IDVS NOBENBREIS DEPO EMERENTI IN PAC [illegible] [13], un autre avec ces mots tracés sur la chaux IIII NONAS IN PACE ABIIT HAGNE [14]. Le rapprochement des noms d'Agnès et Emerentius est à tout le moins curieux, en outre les deux épitaphes ont été relevées dans une galerie contiguë à la sépulture de la martyre. Ces mêmes fouilles ont fait découvrir une inscription faite en double et de dimensions différentes [15].

Ces fouilles ont conduit une galerie souterraine qui traverse l'abside sous l'autel à une très petite distance du tombeau de sainte Agnès, c'est un véritable type de la sépulture *retro sanctos* (voir AD SANCTOS, col. 491) ; une inscription de l'année 349 y est encore à sa place [16] (fig. 241).

La galerie marquée C' sur la coupe ci-contre se trouve, on le voit, à peu de distance de la sépulture de la martyre. Dans « le massif de maçonnerie », en D' on a pu

[1] De Rossi a édité ce texte dans D. Bartolini, *Atti di S. Agnese*, in-4°, Roma, 1858, p. 103, 104 ; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 447, 448, a suivi le même manuscrit. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, pars 1, p. 44 sq. — [2] Il est manifeste que ce passage se rapporte au texte des Actes apocryphes de sainte Agnès dans lesquels on lit : *Erat ipsa Constantia regina virgo prudentissima.* Constantia est ici une erreur pour Constantina. Cf. Bartolini, *loc. cit.*, p. 19; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. II, p. 45. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 62, n. 5; p. 63, n. 6; p. 104, n. 37; p. 137, n. 18; p. 249, n. 18. — [4] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 372. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, pars 1, p. 104, n. 36; p. 137, n. 17; p. 249, n. 19. — [6] L'autel actuel est moderne. — [7] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 375, pl. XIII n. 2. — [8] De Rossi, *loc. cit.* — [9] *Ibid.*, t. II, p. 63, n. 5. — [10] Nous avons donné cette épitaphe de l'acolyte Abundantius, col. 351. — [11] E. Stevenson, *Scoperte epigrafiche a S. Agnese fuori le muri*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1896, p. 189. — [12] G. Wilpert, *Frammento d'une lapide cimiteriale col busto di S. Paolo*, dans la même revue, 1901, p. 257, pl. IX. — [13] O. Marucchi, *Scavi nella basilica di S. Agnese*, dans même revue, 1901, p. 224. — [14] *Ibid.*, p. 223. — [15] A. Bacci, *Scavi nel cimitero e basilica di S. Agnese*, dans même revue, 1902, p. 132. Cf. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 394, n. 51. — [16] O. Marucchi. *Scavi nella basilica di S. Agnese*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 223.

revoir l'urne en argent contenant, depuis Paul V, les reliques de sainte Agnès et de sainte Émérentienne. On a reconnu en outre l'existence de fondations d'une abside antérieure à l'abside actuelle ; c'est probablement l'abside constantinienne restaurée par le pape Symmaque.

Le 12 décembre 1901, on découvrit à un mètre de profondeur sous le pavé du chœur de la basilique une situé auprès de la basilique de Sainte-Agnès et nous permet d'assigner très probablement aux années d'abbatiat de Séréna la restauration de l'abside sous Symmaque (496-510). On a voulu voir dans l'inscription de *Constantina Deum venerans*, etc., que nous avons citée plus haut, la confirmation des Actes très médiocres de sainte Agnès, lesquels rapportent que Constantina con-



240. — Mosaïque absidiale de la basilique de Sainte-Agnès. D'après une photographie.

plaque de marbre blanc de 1 mètre sur 0m 75 portant l'inscription suivante[1] :

† HIC REQVIESCIT IN PACE †
SERENA ABBATISSA·SV·
QUAE VIXIT ANNVS·PM LXXXV
DEP·SII·ID·MAI·SENATORE
† VC·CONS· †

Hic requiescit in pace Serena abbatissa s[acra] v[irgo] quæ vixit annus p(lus) m(inus) LXXXV. Dep(osita) VIII id(us) mai. Senatore v(iro) c(larissimo) cons(ule).

La date consulaire est l'année 514 et le consul, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Senator[2]. La présence d'un groupe monastique à Sainte-Agnès-hors-les-murs, dès l'année 514, est curieuse à plus d'un titre. Elle recule beaucoup la date d'existence du monastère de vierges sacra sa virginité dans le monastère de Sainte-Agnès-hors-les-murs. Assurément la formule : *Christoque dicata,* ne dit rien d'aussi formel et les Actes n'ont, en l'espèce, aucune valeur ; néanmoins le fait de la découverte de l'épitaphe de 514 est un jalon important qui permet de rapprocher les origines historiques de ce monastère de ses origines légendaires. Nous ne croyons pas que l'âge avancé de la défunte permette de conclure ni même d'insinuer l'existence ancienne du monastère où elle passa sa longue vie ; c'est en effet une question de savoir si Séréna avait voué la virginité dès sa jeunesse et si c'était dans le monastère même où elle mourut.

VII. L'AREA A CIEL OUVERT. — Devant le mausolée de sainte Constance a existé un cimetière à ciel ouvert de forme elliptique dont le mur d'enceinte a été en partie détruit. Ce cimetière, qui est évidemment postérieur à la paix de l'Église est peut-être le plus ancien à Rome parmi les cimetières chrétiens à ciel ouvert[3]. Voir AREA. La destination de cet emplacement n'est pas douteuse. On

[1] A. Bacci, *Scavi nella basilica di S. Agnese sulla via Nomentana,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1901, p. 299 ; le même, *Relazione degli scavi eseguiti in S. Agnese,* dans *Römische Quartalschrift,* 1902, p. 51-58, cf. p. 56, n. 13 ; H. Leclercq, *Note sur les abbesses dans l'épigraphie et la liturgie,* dans *Rassegna Gregoriana,* 1903, t. II, p. 8 ; J. P. Kirsch, *Ausgrabungen in der basiliha der hl. Agnes an der Via Nomentana,* dans *Römische Quartalschrift,* 1902, p. 78 sq. — [2] Fontanini, *Biblioteca dell' eloquenza italiana,* in-4°, Venezia, 1755, t. II, p. 297, invoquant l'autorité d'un seul manuscrit de Vérone, avait nié que le nom de *Senator* laissé tout seul s'appliquât à Cassiodore, car, selon lui, il fallait distinguer deux personnages : *Cassiodorus,* au nom duquel, dit-il, sont portés les écrits du célèbre consul, et *Cassiodorius,* qui ne devrait pas être confondu avec lui. Or, le ms. en question porte trois fois la lecture *Cassiodorius,* et Joseph di Costanzo a confirmé l'identification des deux personnages en un seul en invoquant la leçon d'un manuscrit du Mont-Cassin qui porte l *historia tripartita,* au nom de *Cassiodorii senatoris.* J. di Costanzo, *Odeporico,* ms. de la bibl. de Saint-Paul, p. 249. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 430. Pour les noms et prénoms de Cassiodore, voir S. Maffei, *Opusculi ecclesiastici,* à la fin de la *Storia theolog.,* in-fol., Trenta, 1742, p. 182 sq. — [3] F. Fea, *Varietà di notizie,* in-8°, Roma, s. d., p. 169 ; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 394.

y a trouvé des sarcophages chrétiens en marbre [1], une grande quantité de tombes, des fragments d'inscriptions et des monnaies de bronze à l'effigie de Constantin [2]. Les

241. – Inscription de l'année 349.
D'après Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, pl. XIII, n. 2.

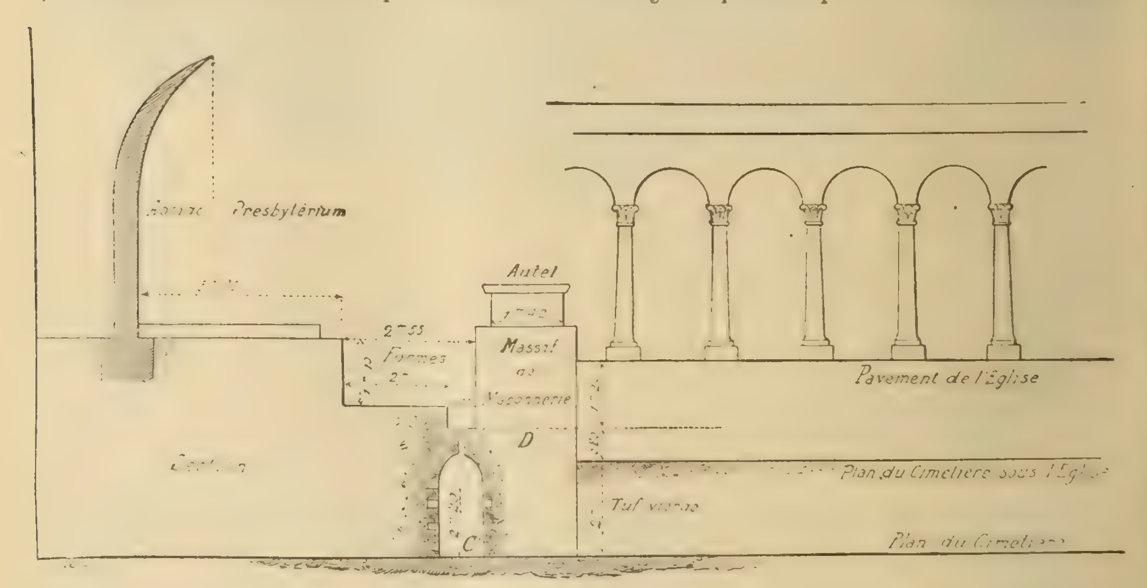
tombes y étaient protégées par un toit de tuiles *sub teglata*, dit une inscription [3] :

LOCVS
OPP*ortuni*
sub TEGLA*ta*

Mabillon a publié une inscription de ce cimetière qui offre une belle formule d'anathème contre la violation des tombeaux [4] :

MALE PEREAT INSEPVLTVS
IACEAT NON RESVRGAT
CVM IVDA PARTEM HABEAT
SI QVIS SEPVLCHRVM
HVNC VIOLAVERIT

8° *Le sarcophage de sainte Constance.* — La princesse qui a donné son nom au mausolée que nous décrivons



242. — Coupe de la galerie souterraine, près du tombeau de sainte Agnès.
D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1901, p. 297.

et élevé la basilique de Sainte-Agnès-hors-les-murs dont nous avons parlé n'est pas très clairement identifiée. Il a existé une Constantina, femme d'Annibalien et sœur de Constantin; elle mourut en Bithynie et son corps fut ramené à Rome (354). Elle avait habité sur la voie Nomentane, dans le *Suburbanum Constantini*. Celle qui nous intéresse était-elle vierge? Peut-être si on prend *Christo dicata* en ce sens, mais rien n'y oblige et l'épithète s'appliquerait également bien à une veuve gardant la continence. Peut-être était-ce une fille de la Constantina que nous venons de nommer, peut-être une fille de Constantin; cette question ne rentre pas dans le cadre de nos recherches [5]. Nous devons signaler le sarcophage de porphyre qui contenait le corps de sainte Constance et demeura dans sa niche jusque sous Paul II qui le fit transférer sur la « piazza di S. Marco ». Rendu par Sixte IV à son antique emplacement il fut repris par Pie VI en 1788 et transféré au musée du Vatican. C'est encore la décoration de pampres et d'amours (fig. 243) occupés à récolter la vendange et à fouler les grappes, mais la facture est lourde, le dessin y a perdu toute sa légèreté qu'un ciseau plus habile eût su conserver. On a découvert à Constantinople et on conserve dans le musée de cette ville un fragment de sarcophage antique identique à celui de sainte Constance jusque dans ses détails. Le musée d'Alexandrie possède un couvercle de sarcophage en porphyre rouge qui ne diffère du couvercle du sarcophage de sainte Constance que par de légers détails. On croit pouvoir inférer de

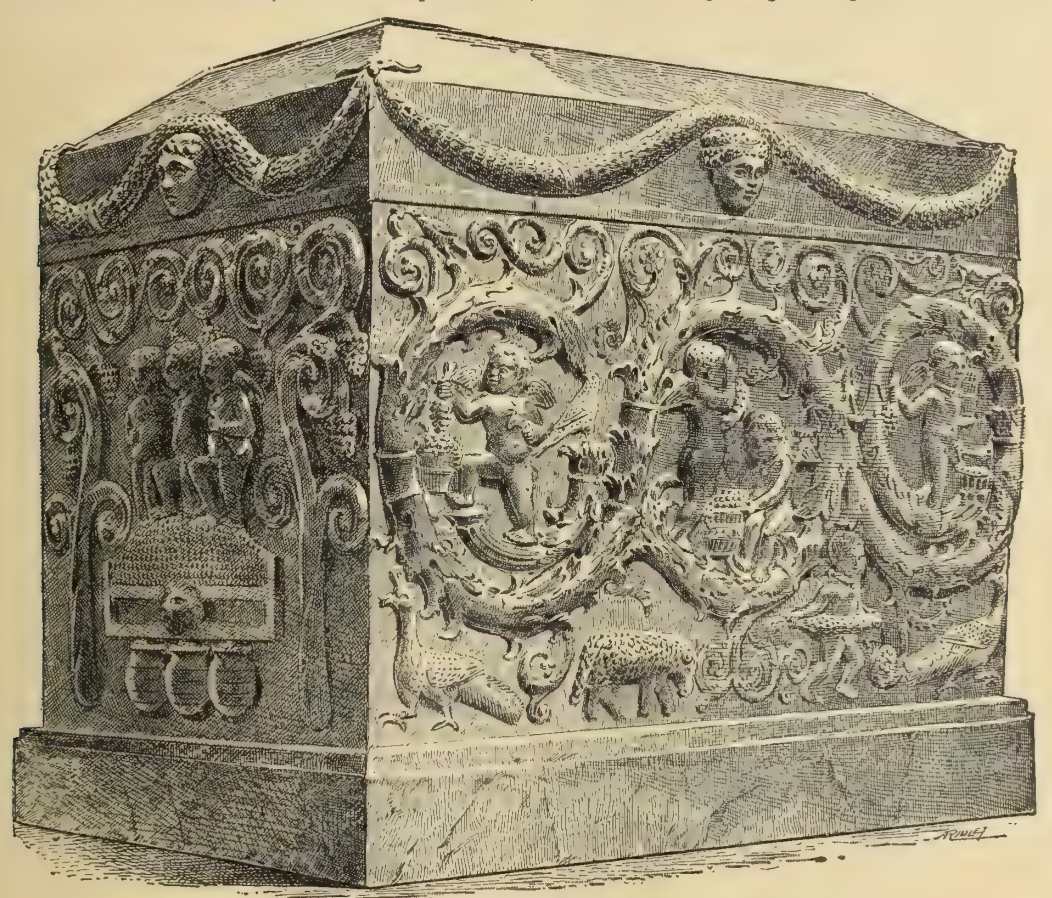
[1] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 366. — [2] C. Fea, dans *Atti dell' Accad. romana d'archeologia*, t. III, p. 390. — [3] Armellini, *loc. cit.*, p. 367. Cf. Roller, *Les peintures des catacombes*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXX *a*, n. 28; De Rossi, *Roma soterr.*, t. I, p. 216; t. III, p. 433; *Romische Quartalschrift*, 1901, p. 41 : ... LOCVM SVB TEGLATA... — [4] Mabillon, *Iter Italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, p. 149. — [5] Cf. L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1892, p. 142. Le baptistère a pu servir de lieu de sépulture. Cet usage tourna à l'abus, puisqu'un canon du concile d'Auxerre, en 585, interdit cette double destination donnée aux édifices. « La ferveur chrétienne porta les populations voisines à grouper leurs dernières demeures auprès de cette sainte sépulture ; et c'est ainsi que se trouva formé en avant de l'édifice le *Campo Santo* (fig. 234), que quelques profanes ont eu le tort de prendre pour un hippodrome. » Ch.-Ed. Isabelle, *Les edifices circulaires*, p. 79.

là que notre sarcophage serait un travail égyptien [1]. Le sarcophage de sainte Constance est très inférieur à celui de sainte Hélène auprès duquel il est conservé au Vatican [2]. H. LECLERCQ.

AGNUS DEI. — I. L'*Agnus Dei,* formule liturgique. II. L'*Agnus Dei* pascal.

I. L'AGNUS DEI, FORMULE LITURGIQUE. — L'*Agnus Dei* est une invocation qui se trouve aujourd'hui dans la messe romaine, à la fin du canon, après la prière : *Hæc commixtio et consecratio,* etc. Elle est répétée deux fois sous la forme *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis;* la troisième fois, on remplace ces derniers mots par ceux-ci : *dona nobis pacem.* Cette forme très simple est inspirée par l'Écriture. Isaïe donne l'Agneau sous la figure du Messie dans son célèbre chapitre LIII, où il décrit les souffrances et les abaissements du Christ : *Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum; sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* Cf. XVI, 1, *Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ;* Jer., II, 19. *Ego quasi agnus mansuetus,* etc.

Mais c'est surtout dans l'Apocalypse qu'il est question de l'Agneau : *Agnus qui occisus est ab origine mundi... Et ecce Agnus stabat supra montem Sion et cum eo centum quadraginta quatuor millia habentes nomen ejus, et nomen patris ejus scriptum in frontibus suis.* Apoc., XII et XIII, cf. V, 6, 8, 12, 13; VI, 1, 16; VII, 9, 10, 14, 17; XIV, 1, 4, 10; XV, 3; XVII, 14; XIX, 7, 9; XXI, 9, 14, 22, 23, 27; XXII, 1, 3, 14; II Petr., II, 24. Enfin saint Jean-Baptiste s'adresse ainsi au Sauveur : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Joa., I, 29. Il suffit de remarquer, sans s'étendre autrement sur ce symbolisme (voir AGNEAU, col. 877), que deux idées sont exprimées ici : le Messie est désigné comme l'agneau et son sang efface les péchés. Le texte de l'*Agnus Dei* à la messe n'est guère que la répétition de ces formules scripturaires, sous forme de prière. La plus ancienne introduction de cette invocation dans la liturgie est sans doute celle qui se trouve dans l'hymne très antique du *Gloria in excelsis* et qui est l'équivalent à peu près de celle de la fin du canon; elle s'y présente sous ces formes diverses :



243. — Sarcophage de sainte Constance. D'après une photographie.

Codex Alexandrinus, IV[e] siècle.	Gloria romain et ambrosien.	Bangor (tradition celtique).
Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ υἱὸς τοῦ Πατρὸς ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου.	*Agnus Dei qui tollis peccata mundi... Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis.*	*Agnus Dei qui tollis peccatum mundi, miserere nobis.* Même version dans le missel de Stowe, le *Book of hymns,* et d'autres manuscrits anglais [3].

[1] C'est l'opinion de Strzygowski, *Orient oder Rom,* c. III, cf. *Revue archéol.,* 1903, p. 104. — [2] Venturi, *Storia dell' arte italiana,* t. I, fig. 168, 171. — [3] Warren, *The Antiphonary of Bangor,* t. II, p. 31, 76, 77, 100.

La messe actuelle de saint Jean Chrysostome porte à la fraction ces paroles : Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, etc. [1]. Mais dans l'ancien texte (IXe siècle) ces paroles sont absentes [2]. La liturgie de saint Jacques contient également à la fraction et à la communion, cette formule : Ἴδου (Neale, *Tetralogia*, p. 179, donne Ἴδὲ) ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ (dans Neale, *ibid.* : ὁ υἱὸς τοῦ Πατρὸς), ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, σφαγιασθεὶς ὑπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας [3].

L'acclamation de l'*Agnus Dei* à la fin du canon romain diffère assez sensiblement de ces deux dernières liturgies, mais il est la répétition à peu près exacte de l'invocation du *Gloria*. L'introduction de cette prière à la messe porte sa date. Il est raconté au *Liber pontificalis* que Sergius Ier, pape en 687, établit que pendant la fraction le clergé et le peuple chanteraient l'*Agnus Dei : Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis a clero et a populo decantaretur* [4]. Sa notice porte trace de plusieurs autres règlements intéressants. Si pour les premiers siècles ces renseignements liturgiques du *Liber pontificalis* ne sont rien moins que sûrs, il n'y a aucune raison ici de les mettre en doute. Mgr Duchesne fait remarquer, après Bona, qu'il est possible de voir dans ce décret de Sergius une protestation contre le canon 82 du concile *in Trullo* qui défend de représenter le Sauveur sous la forme symbolique de l'Agneau [5]. Il ne faut pas oublier que la messe romaine, à la différence de plusieurs autres liturgies, ne contient plus de chant pour la fraction, probablement depuis les modifications apportées par saint Grégoire à cette partie du canon. L'*Agnus Dei*, sans être proprement une prière de fraction, remplit bien cette place vide.

Il ne fut d'abord chanté ou récité qu'une fois, c'est plus tard que s'établit la coutume des trois répétitions, probablement pour remplir le temps de la fraction et de la communion. Les plus anciens manuscrits qui mentionnent cette prière, comme nous le dirons tout à l'heure, n'ont qu'une invocation; Walafride Strabon et Amalaire n'en connaissent qu'une également [6]. Yves de Chartres nous parle de trois invocations, et déjà, selon Martène, on les trouverait dans des manuscrits de l'an mille [7]. On prit aussi l'habitude de remplacer à la troisième invocation le *miserere nobis* par le *dona nobis pacem*, et aux messes des morts par le *dona eis requiem*. Le *dona nobis pacem* attribué à tort à Jean XXII ou à une circonstance miraculeuse, est certainement plus ancien, puisque déjà Beleth et Innocent III en parlent au XIIe siècle. Ce dernier dit que cette addition est une prière pour mettre fin à des luttes et à des désordres qui menaçaient la paix de l'Église [8].

Mgr Duchesne remarque encore que ni le gélasien, ni la messe romaine du missel de Bobbio, ni celle de Stowe ne portent trace de l'*Agnus* [9]. Nous ne le trouvons pas davantage dans le missel mozarabe, ni dans l'ambrosien, sauf, nous le dirons tout à l'heure, l'exception des messes des morts; ainsi il n'est pas dans les anciens ordinaires ambrosiens publiés dans l'*Auctarium Solesmense* [10]; ni dans deux expositions anciennes de la messe, l'une tirée d'un manuscrit du IXe siècle, publiées par Gerbert [11]. En revanche d'autres expositions dans des manuscrits du Xe siècle contiennent l'*Agnus Dei*, mais une seule fois [12]. Le missel de Jumièges le contient aussi, une seule fois, après le *Pax Domini*, et avant la prière : *Hæc commixtio* [13]. Enfin il faut ajouter qu'il n'est pas récité le vendredi saint, à la messe des présanctifiés, ni le samedi saint, ce qui semble bien indiquer que son introduction à la messe est postérieure à la composition de celles-ci.

Les plus anciens manuscrits grégoriens publiés par Ménard, Pamelius, Muratori, ont l'*Agnus* une seule fois, après le *Pax Domini*. Ils n'ont pas la prière *Commixtio*, si bien que l'*Agnus Dei* termine le canon. La présence de cette prière dans ces documents a fait croire à quelques liturgistes que l'*Agnus Dei* de la messe remontait jusqu'à saint Grégoire et par suite était très antérieur à Sergius [14]; mais on sait aujourd'hui que si ces livres peuvent être appelés grégoriens dans une certaine mesure, aucun n'est pur de toute interpolation postérieure. Cette preuve ne suffirait donc pas à faire rejeter la mention du *Liber pontificalis*. La messe d'Illyricus n'a pas l'*Agnus Dei*.

Si nous abordons la série des manuscrits très soigneusement dépouillés par Ebner, nous en trouvons un du XIe siècle qui porte encore avant l'*Agnus Dei* la mention du *Liber pontificalis : Sergius papa statuit ut tempore confractionis*, etc. [15]. L'*Agnus Dei* est encore dans un manuscrit du IXe siècle, dans deux du Xe-XIe siècle, dans d'autres des XIe, XIIe et XIIIe siècles [16]. Il est généralement dans ces manuscrits immédiatement après le *Pax Domini* et avant la prière *Hæc commixtio*, tandis qu'aujourd'hui il est après. Les exemples en sont si nombreux, qu'Ebner a pu dire que l'on peut considérer l'*Agnus Dei* dans les manuscrits du moyen âge comme la conclusion ordinaire du canon [17]. Il cite aussi toute une classe de manuscrits qui après la prière ont une représentation de l'Agneau de Dieu, sous des types divers. Parfois il est accompagné de saint Jean-Baptiste qui désigne du doigt le Messie. ce qui fait de l'image un symbole parlant [18].

Une autre série de documents de même genre a été étudiée par Ehrensberger, mais outre que l'absence de table des pièces rend les recherches difficiles, l'auteur ne parait pas s'être préoccupé dans ses dépouillements de marquer des particularités de ce genre [19].

Pour le chant de l'*Agnus Dei* il en sera traité dans un article à part sur les chants communs de la messe Voir MESSE (*Chant*).

La liturgie ambrosienne, avons-nous dit, ne l'a que pour les messes des morts, sous forme de triple invocation, comme dans la messe des morts romaine, mais à la troisième invocation on dit : *dona eis requiem sempiternam et locum indulgentiæ cum sanctis tuis in gloria* [20].

Signalons une forme amplifiée comme on en trouverait beaucoup dans le bas moyen âge : *Agnus Dei qui tollis peccata mundi crimina tollis, aspera mollis, agnus honoris, miserere nobis. Agnus Dei, q. t. p. m., vulnera sanas, ardua planas, agnus amoris, miserere nobis. Agnus Dei, q. t. p. m., sordida munda, cuncta fecundas, agnus odoris, dona nobis pacem* [21].

[1] Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, p. 393. — [2] Brigtman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1895, p. 341. — [3] *Loc. cit.*, p. 62. — [4] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 381, note 42; cf. Bona, *Rerum liturgicarum*, éd. Sala, in-fol., Aug. Taurin., t. III, p. 347 sq. — [5] *Loc. cit.* — [6] Walafride, *De rebus ecclesiasticis*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 750; Amalaire, *De ecclesiast. offic.*, l. III, c. XXXIII, *P. L.*, t. CV, col. 1153. — [7] Martène, *De antiq. Eccles. rit.*, l. I, c IV, a. 9, éd. Bassano, 1788, t. I, p. 151 sq. — [8] Cf. Lebrun, *Explication des céremonies de la messe*, éd. Liège, 1777, t II, p. 576 sq. — [9] *Liber pontificalis, loc. cit.* Cf. Muratori, *Liturgia romana*, t. I, p. 698, t. II, p. 780; Warren, *The liturgy of the celtic Church*, Oxford, 1881, p. 242. — [10] Solesmis, 1900, p. 95. Cf. aussi P. Lejay, *Revue d'hist. et de littér.*, 1897, p. 184. — [11] *Monumenta lit. Alem.*, t. I, p. 276, 337. — [12] *Loc. cit.*, p. 282, 324, 334. — [13] *The missal of Jumièges*, ed. by H. A. Wilson, in-8°, London, 1896, p. 47. — [14] Bona, *loc. cit.*, p. 348 sq. Pellicia semble rapporter cette prière au IVe siècle (!), *The polity of the christian Church*, c. X, ed. London, 1883, t. II, p. 247. — [15] A. Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Missale Romanum imMittelalter*, in-8°, Freib. im Breisg., 1896, p. 273. — [16] *Loc. cit.*, p. 273, 278, 281, 287, 292, 293, 295, 297, 307, 314, 317, 351. — [17] *Loc. cit.*, p. 425. — [18] *Loc. cit.*, p. 448. — [19] *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ*, in-4°, Friburgi Brisg., 1890. — [20] Voir l'*editio typica* publiée par Ceriani en 1902, Milan, au canon. — [21] Bona, *Rer. liturg.*, *loc. cit.*, p. 348.

En se tournant vers le peuple pour porter la communion, le prêtre élevant l'hostie dit encore aujourd'hui : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Cette prière, assez semblable à celle que nous avons relevée dans la liturgie de saint Jacques, paraît cependant d'introduction récente. Dans l'antiquité on disait seulement en donnant la communion ces paroles : *Corpus Christi, sanguis Christi,* et les fidèles répondaient *amen.* Voir COMMUNION.

Enfin la triple invocation est devenue aujourd'hui la finale obligée de toutes les litanies usitées dans la liturgie romaine, et même en général dans toutes les liturgies. Cette coutume n'est pas primitive; la plus ancienne litanie est composée surtout du *Kyrie eleison, Christe eleison* (*Domine, miserere nobis*) comme réponse à des invocations. Voir LITANIES. Même un grand nombre de litanies plus récentes ne l'ont pas, telles les *Litaniæ carolinæ* du IX[e] siècle, les *Litaniæ arelatenses* [1], telles encore plusieurs des litanies de la sainte Vierge éditées par le P. de Santi [2]. Mais un grand nombre d'autres la donnent, et peu à peu cela devint la coutume générale [3]. F. CABROL.

gny cite le fait d'un *Agnus Dei* contemporain de saint Grégoire, d'un autre du VII[e] siècle dans le tombeau de Flavius Clemens; Benoît XIV parle de la présence d'un *Agnus Dei* dans le sacorphage de l'impératrice Marie (IV[e] siècle) [6]. D'autres citent un texte du *Liber pontificalis* qui ferait remonter ce rite au pape Zozyme (417-418). Pour Hospinien il serait un emprunt à une cérémonie païenne, et pour Baronius, une imitation des bulles d'or que portaient les jeunes Romains. Mais toutes ces hypothèses sont arbitraires et les exemples que l'on cite sont ou apocryphes ou mal interprétés [7].

Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que l'origine en est chrétienne et probablement romaine; mais on n'a trouvé jusqu'ici aucun texte antérieur au IX[e] siècle. Un *Ordo romanus* de ce temps en parle clairement; Amalaire à la même époque et le pseudo-Alcuin y font aussi allusion [8].

Actuellement, c'est-à-dire d'après un cérémonial qui remonte au XVI[e] siècle, la bénédiction de ces objets est faite à Rome par le pape au commencement de son pontificat, et ensuite tous les sept ans sous une forme solennelle. Mais il y a aussi une bénédiction privée qui





2[illegible]. — *Agnus Dei* de Grégoire XI. D'après une photographie.

II. L'AGNUS DEI PASCAL. — Définition, origine, rite. Les *Agnus Dei* étant d'un usage postérieur à l'époque dont nous nous occupons dans ce dictionnaire et leur emploi n'étant pas de grande importance pour l'histoire de la liturgie, nous n'en parlerons que très brièvement, renvoyant aux travaux assez nombreux faits sur la matière et notamment à l'article récent de M. Mangenot dans le *Dictionnaire de théologie catholique* [4], qui, à propos de ces sacramentaux, a traité la question archéologique et liturgique.

En résumé on désigne sous ce nom certaines bulles ou médaillons de cire représentant la figure de l'agneau mystique (en général l'agneau couché, ayant auprès de lui la croix qui indique qu'il s'agit de l'agneau immolé).

Pour l'origine, il faut renoncer, semble-t-il, à celle que quelques archéologues lui avaient donnée, telle par exemple qu'elle est énoncée dans l'article de Martigny. Selon cet auteur qui se fait l'écho de plusieurs anciens, l'*Agnus Dei* aurait pour origine la coutume de quelques fidèles qui prenaient au samedi saint des fragments de cire tombés du cierge pascal, pour s'en servir comme de préservatif contre le démon, et en ce sens l'*Agnus Dei* serait contemporain du cierge pascal et remonterait au moins au IV[e] siècle [5] (voir CIERGE PASCAL); sous la forme de médaillons avec l'Agneau, il daterait du VI[e]. Marti-

a lieu par toute fête, ou toute circonstance solennelle au gré du pape, lorsque le nombre des *Agnus Dei* est épuisé. On emploie pour cette bénédiction diverses formules, avec l'eau bénite, le saint-chrème et le baume.

Avant cette date le rite était un peu différent. Il avait lieu au Latran le samedi saint, et il était réservé à l'archidiacre; les *Agnus Dei* étaient distribués le dimanche *in Albis* ou le samedi avant Quasimodo. La cérémonie ressemblait beaucoup alors à celle de la bénédiction des cierges au 2 février. Les plus anciens *Agnus Dei* que l'on connaisse remontent au temps de Jean XXII et de Grégoire XI.

Cette dévotion donna lieu à des abus. On fabriqua de faux *Agnus Dei* que l'on vendit. On connaît plusieurs bulles qui ont pour objet la condamnation sévère de toutes ces pratiques et qui montrent le zèle des papes à proscrire le commerce des choses saintes.

Pour le symbolisme des *Agnus Dei,* leur distribution, et leur efficacité, nous renvoyons aux travaux que nous citons dans la bibliographie, notamment à l'article de M. Mangenot.

La matière des *Agnus Dei* est la cire, mais leur grandeur varie de 3 à 20 centimètres, la forme et l'image qu'ils représentent varient également. Nous en donnons une appartenant au musée de la ville de Poitiers qui

[1] *P. L.,* t. CXXXVIII, col. 888, 891. — [2] *Les litanies de la sainte Vierge,* étude historique et critique, traduction Boudinhon, Paris, s. d. — [3] Cf. de Santi, *Les litanies,* etc., *loc. cit.,* et *P. L.,* t. CXXXVIII, col. 100; t. LXXX, col. 411; Gerbet, *Monumenta liturgicæ Alemanicæ,* t. II, p. 34, 90, 122, etc. Les plus antiques litanies paraissent ne donner qu'une invocation, cf. *Book of Cerne,* p. 212, et les litanies données par Alcuin, *P. L.,* t. CI, col. 524. —

[4] T. I, col. 605. — [5] *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2[e] éd., au mot *Agnus Dei,* p. 32. Cf. aussi Thomasi, *Opera,* édit. Vezzosi, t. VI, p. 70, note. — [6] Benoît XIV, *De serv. Dei beatif., Opera,* ed. Venise, 1767, t. IV, p. 284. — [7] Mangenot, *loc. cit.,* col. 606; Duchesne, *Liber pontif.,* t. I, p. 87, CXXXIII. — [8] Mabillon, *Museum Italicum, P. L,* t. LXXVIII, col. 960-961; Amalaire, *De eccl, offic., P. L.,* t. CVI, col. 1033; t. CI, col. 1215.

peut être considérée comme la plus ancienne que l'on connaisse; c'est l'*Agnus Dei* de Grégoire XI, en 1370 (fig. 244).

Outre l'article *Agneau* et les Dictionnaires Martigny et Schmidt (au mot *Lamb*), Lichtenberger, l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, le *Kirchenlexicon*, l'Encyclopédie d'Herzog, etc., nous renvoyons surtout, avec les réserves indiquées dans le présent article, aux ouvrages suivants : O. Panvini, *De baptismate paschali, origine et ritu consecrandi Agnus Dei*, in-8°, Rome, 1560; 2e éd., Rome, 1656 avec l'opuscule de Valerio, *De benedictione Agnorum Dei a Gregorio XIV summo pontifice, anno salutis 1591 primo sui pontificatus peracta;* V. Bonardo, *Discorso intorno all' origine, antichità e virtu degli Agnus Dei di cera benedetti*, in-4°, Rome, 1586; J. Molanus, *Oratio de Agnus Dei*, in-8°, Cologne, 1587, reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1843, t. XXVII, col. 423-454; Gretser et T. Raynaud ont l'un et l'autre une dissertation sur ce sujet dans leurs œuvres complètes; enfin les deux études les plus considérables dans ces derniers temps sont celles de Mgr Barbier de Montault, *Traité liturgique, canonique et symbolique des Agnus Dei*, dans les *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1475-1523, et Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrét.*, 2e éd., v° *Agnus Dei*, et à part plus développé, *Notice sur les Agnus Dei*, à la suite de l'*Étude archéologique sur l'Agneau et le bon Pasteur*, Lyon, 1860; Barbier de Montault, *Un Agnus Dei de Grégoire XI*, Poitiers, 1886. Cf. quelques autres références dans Mangenot, art. cité, col. 613. Il y faut ajouter un article de Cozza-Luzzi : *Sopra un antico stampo di Agnus Dei. Appunti storico-critici*, dans *Röm. Quartalschrift*, 1893, p. 263 sq. La figure qu'il donne de l'agneau porte les paroles *Agne Dei miserere mei qui crimina tollis.*

La bénédiction d'un agneau le samedi saint à la messe est une cérémonie encore usitée dans certaines églises. On amène un agneau dans l'église au moment de l'offertoire et on le bénit avec une formule spéciale : dans la liturgie romaine, la formule est au rituel. On trouve cette bénédiction déjà usitée dans les églises wisigothiques d'Espagne au VIIe siècle; la bénédiction de l'Agneau pascal avait lieu le dimanche de Pâques, après la messe et dans le *preparatorium* ou sacristie. Cette dernière circonstance montre une fois de plus la grossière erreur des Grecs, qui allaient jusqu'à accuser les Occidentaux d'offrir cet agneau sur l'autel en même temps que le corps et le sang du Seigneur. Plusieurs formules de cette bénédiction nous ont été conservées dans les livres de la liturgie mozarabe. Nous en connaissons trois : l'une imprimée dans la *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 477, deux autres dans le Pontifical manuscrit de Silos du XIe siècle.

W. HENRY.

AGOBARD. — I. Biographie. II. Origine de ses ouvrages liturgiques. III. Le livre *De divina psalmodia*. IV. Le livre *De correctione antiphonarii*. V. Le livre *Contra libros quatuor Amalarii abbatis*. VI. Autres ouvrages. VII. Éditions. VIII. Bibliographie.

I. BIOGRAPHIE. — Agobard, né probablement en Espagne vers 769 ou 779, élevé à Lyon à l'école fondée par les archevêques Adon et Leidrade, fut choisi comme chorévêque par ce dernier en 808. Il lui succéda en 814, fut très mêlé aux affaires de son temps, épousa fougueusement la cause des enfants de Louis le Débonnaire contre leur père, ce qui lui valut deux années d'exil. Réconcilié avec Louis, il revint à Lyon et mourut le 6 juin 840 en Saintonge où il était à la suite de l'empereur. On trouvera de plus amples détails biographiques dans les ouvrages cités à la fin de cet article.

Agobard a été pendant quelque temps à Lyon l'objet d'un culte religieux que l'Église n'a pas ratifié. Henschenius lui a donné place dans les *Acta sanctorum* le 6 juin. De son temps saint Aguebaud, nom vulgaire d'Agobard, était inscrit dans les martyrologes locaux, et le bréviaire de Lyon lui a consacré jadis un office à neuf leçons.

II. ORIGINE DE SES OUVRAGES. — Agobard n'est pas sans intérêt au point de vue liturgique, bien que ses ouvrages soient d'une médiocre richesse documentaire. Il a eu l'avantage de vivre en un temps où la liturgie était une question d'État, et de pouvoir, à propos d'antiennes et de répons, satisfaire des rancunes politiques. Il nous permet de prendre sur le vif le traitement appliqué par les évêques à la liturgie romaine, à l'époque même de son introduction en Gaule; et, il faut bien l'avouer, la méthode d'Agobard, qui n'était pas une exception, ne laisse guère d'espoir de retrouver l'antiphonaire grégorien dans sa pureté primitive.

Jusqu'à Pépin le Bref, la Gaule avait possédé sa liturgie propre comme les Églises mozarabe et milanaise. Les fondateurs de la dynastie carolingienne crurent qu'ils ne trouveraient nulle part autant de force que dans une union étroite avec l'évêque de Rome, et, pour la resserrer, voulurent que l'unité de dogme eût son expression dans l'unité de culte. Étienne II vint en France en 754 pour sacrer Pépin et son fils. Chrodegang évêque de Metz, qui était allé au-devant de lui, tout en ramenant le pontife, rapporta aussi les livres romains; ce fut l'origine de la célèbre école de chant de Metz.

On lira ailleurs l'historique des efforts de Pépin, Charlemagne et Louis le Débonnaire pour le maintien de leur œuvre. Voir ALCUIN, AMALAIRE, CHARLEMAGNE, GALLICANE (LITURGIE). Il fallut plus d'une fois retourner à Rome chercher des livres authentiques; malgré cela, en 831, il n'y avait aucune unité entre les différentes Églises de Gaule, et Amalaire lui-même, chargé d'une revision officielle par l'empereur, ne trouvait rien de mieux à faire qu'une compilation des usages de Rome et de Metz, en y ajoutant ses propres inventions; il avait soin, il est vrai, de distinguer ses sources par différentes lettres.

C'est à cette époque qu'Agobard, pour la part prise à la révolte des fils de Louis le Débonnaire, eut à subir son exil en Italie. L'empereur trouva bon, pendant son absence, de confier à Amalaire une mission dans l'Église de Lyon. Celui-ci crut l'occasion favorable d'introduire sa réforme de l'antiphonaire, mais il se heurta à des résistances obstinées, en particulier celle du diacre Florus qui commença la lutte. A son retour de l'exil Agobard la poursuivit; ce fut l'origine de ses traités *De divina psalmodia* et *De correctione antiphonarii*.

III. LE LIVRE *DE DIVINA PSALMODIA*. — Le livre *De divina psalmodia* est plutôt une lettre qu'un livre. On peut le considérer comme la préface du *De correctione antiphonarii*. Après quelques appellations pittoresques à l'adresse d'un anonyme qui n'est autre qu'Amalaire, Agobard annonce la nécessité où il se trouve de réformer l'antiphonaire, c'est-à-dire de revoir et améliorer la partie de l'office divin exécutée par les chantres pendant tout le cours de l'année, selon les usages de l'Église de Lyon. Suivent les principes qui présideront à cette refonte : rejet de ce qu'il appelle les psaumes du peuple : *plebeios psalmos*; suppression des compositions poétiques, et enfin exclusion de tout ce qui n'est pas pur extrait de l'Écriture sainte, afin de rendre l'office aussi semblable que possible à la messe : *Sicut in diebus ad missas non nisi divina generaliter eloquia decantantur, ita et in noctibus ad sacras Deo vigilias exhibendas eadem procul dubio lex debeat observari*[1].

Le pape Grégoire à Rome a fait des retouches à la liturgie, lui n'a qu'à suivre cet exemple. Agobard oublie que son autorité n'est pas égale à celle du pape, et que les principes de saint Grégoire étaient très différents des siens. Il a beau citer en sa faveur une série de textes scripturaires qui parlent de tout autre chose, il n'en

[1] *De divina psalmodia, P. L.*, t. CIV, col. 327.

reste pas moins associé à une école peu recommandable. Disons à la décharge d'Agobard qu'il ne pouvait pas prévoir le parti que tirerait l'hérésie, surtout le protestantisme et le jansénisme, de son grand principe de l'usage exclusif de l'Écriture sainte dans la liturgie; des conciles avaient opiné dans le même sens, et, comme il le dira plus loin, de saints religieux pensaient comme lui; il est regrettable cependant de se trouver, même inconsciemment, parmi les précurseurs de Luther, Calvin et Jansénius.

Ceci ne doit pas nous empêcher de noter une parole qui jette quelque lumière sur la manière dont on traitait alors les livres liturgiques. *Quod si prædictus calumniator humiliter et obedienter pensare studuisset, nequaquam ad tantam deveniret fatuitatem, ut verba quorumlibet hominum, quorum nec nomina, nec sensum, nec fidem novit, tanquam divinas Scripturas defenderet*[1]...

Quels sont les compilateurs liturgiques dont il est ici question? On aimerait à avoir plus de renseignements. Agobard peut vouloir désigner tous les auteurs des formules non scripturaires; peut-être ne vise-t-il que la légion des correcteurs diocésains du temps, qui en quelques années neutralisaient les efforts réunis du pape et de l'empereur pour arriver à l'unité.

IV. LE LIVRE *DE CORRECTIONE ANTIPHONARII*. — Le livre *De correctione antiphonarii*, quoique plus long que le précédent, ne dépasse pas les limites d'une dissertation de médiocre étendue. C'est un mandement pastoral adressé par Agobard à ses diocésains, mais spécialement dédié aux chantres de l'Église de Lyon. Au point de vue liturgique c'est le plus intéressant des ouvrages de l'archevêque. Pour critiquer, il lui faut citer, et ses citations nous font connaître quelques-unes des pièces usitées au IXe siècle. La thèse de l'emploi exclusif de l'Écriture sainte est reprise et développée.

Agobard dit qu'il a retranché de l'antiphonaire des superfluités, des légèretés et même des choses approchant du mensonge et du blasphème. Donner quelques exemples de ces blasphèmes, apporter ensuite un certain nombre d'autorités pour justifier sa manière de penser, c'est toute la matière du livre *De correctione antiphonarii* dont nous allons noter les passages intéressants.

Ac primum quale illud est quod in vigilia natalis Domini in choro fidelium et fidelium eruditorum cantabatur : « Dum ortus fuerit sol de cælo, videbitis Regem regum procedentem a Patre tanquam sponsum de thalamo suo[2]. » L'un des désirs d'Agobard eût été de voir : *procedentem a matre* au lieu de *patre;* cette version se trouve du reste dans l'antiphonaire de l'Église romaine publié par Thomasi[3]; mais l'Église n'a pas jugé que l'antienne fût si répréhensible, puisqu'elle la conserve encore au bréviaire romain[4] avec l'unique modification de *dum* en *cum*. D'après la remarque d'Agobard, cette antienne était chantée la veille de Noël; Amalaire ajoute à *Benedictus;* et il nous dit en même temps qu'à Rome elle occupait la même place le jour de la Nativité[5].

Illud etiam responsorium quod in eisdem vigiliis cantabatur... « De illa occulta habitatione sua egressus est Filius Dei, descendit visitare et consolare omnes qui eum de toto corde desiderabant[6]. »

Ce répons a disparu de la liturgie actuelle, mais on peut le lire dans les anciens responsoriaux grégoriens publiés par les mauristes[7] et par Thomasi[8], à la place même indiquée par Agobard, c'est-à-dire aux matines de la vigile de Noël.

L'archevêque de Lyon cite un autre répons qui semble avoir été chanté avec une pompe spéciale en la fête même de Noël : *Considerentur etiam verba alterius responsorii, quod... contra morem nocturni officii ab eminentiori loco pompatice concrepabat : « Descendit de cælis missus ab arce Patris, introivit per aurem Virginis in regionem nostram, indutus stola purpurea, et exivit per auream portam lux et decus universæ fabricæ mundi*[9]. »

On aperçoit des traces de cette pièce dans le IVe répons du Ier nocturne de Noël, au bréviaire monastique. Le bréviaire romain l'a perdue. Le responsorial de saint Grégoire édité par les bénédictins de Saint-Maur[10] donne le même texte au Ier nocturne de Noël. L'antiphonaire de l'Église romaine publié par Thomasi[11] en présente une autre version au IIe nocturne de Noël; mais la version d'Agobard se retrouve au Ier nocturne dans un autre antiphonaire[12], sauf la correction *per uterum Virginis*. L'expression *per aurem Virginis* serait-elle une erreur de transcription comme le pense Thomasi[13]? Son éditeur Vezzosi en doute[14]. Il rapproche ce texte d'un autre répons où on lisait : *Ingressus est per splendidam regionem, aurem Virginis, visitare palatium uteri*[15]; et d'après des témoignages apportés par Allatius[16], il semblerait que cette expression était courante chez les Pères grecs et latins.

Les critiques d'Agobard sur un autre répons sont plus fondées : *Aliud quoque responsorium de verbis Evangelii, sed non ordine evangelico... « Tenebræ factæ sunt dum crucifixissent Jesum Judæi : et circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna : Deus, Deus, ut quid me dereliquisti? Tunc unus ex militibus lancea latus ejus perforavit, et inclinato capite, emisit spiritum*[17]. »

Ce répons est encore au bréviaire romain, au IIe nocturne du vendredi saint, mais sans l'inversion imposée ici au texte évangélique. Le texte critiqué par Agobard peut se lire dans le responsorial grégorien[18], mais l'inversion a disparu des deux antiphonaires publiés par Thomasi[19]. Le manuscrit d'Agobard était probablement fautif, comme celui dont use Thomasi au tome V de ses œuvres : le même répons se trouve là parmi les impropères du vendredi saint et Thomasi met en note : *Præposuimus hæc verba : Et inclinato et... subsequentibus, ex aliis mss. Cod D, cum mendose in Cod A. narrationis apertionis lateris Christi postponantur*[20].

On trouve au missel actuel, au XIXe dimanche après la Pentecôte, un introït singulier qui se répète le jeudi de la troisième semaine de Carême : *Salus populi ego sum, dicit Dominus : de quacumque tribulatione clamaverint ad me exaudiam eos : et ero illorum Dominus in perpetuum*. On a beaucoup discuté pour savoir d'où provient cette parole mise sur les lèvres du Seigneur. Le missel s'abstient de donner une référence : si l'on ouvre une concordance scripturaire pour suppléer à son silence, c'est en vain qu'on cherche un texte sacré qui semble pourtant bien annoncé par le *dicit Dominus*. Cette curiosité liturgique presque unique aujourd'hui semble avoir été moins rare autrefois; Agobard en relève trois exemples qui excitent son indignation; pour lui c'est une supercherie sacrilège.

Jam vero quanta illa sunt vaticinia, ut ita dictum sit, falsa in responsoriis et antiphonariis quæ quasi ex voce Domini pronuntiantur, cum in nullis divinis Scripturis reperiantur. Ut est : « Octava decima die decimi mensis jejunabitis, dicit Dominus, et mittam vobis Salvatorem et propugnatorem pro vobis, qui vos

[1] *De divina psalmodia, P. L.*, t. CIV, col. 327. — [2] *De correct. antiph.*, c. IV, *P. L.*, t. CIV, col. 331. — [3] Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. IV, p. 36. — [4] *Ant. ad Magn.*, I Vêpres de Noël. — [5] *De ordine antiph.*, c. XV, *P. L.*, t. CV, col. 1271. — [6] *De correct. antiph.*, c. VI, *loc. cit.*, col. 331. — [7] *Liber responsalis*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 733. — [8] Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. IV, p. 183. — [9] *De correct. antiph.*, c. VII, *loc. cit.*, col. 331. — [10] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 734. — [11] Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. IV, p. 38. — [12] *Ibid.*, p. 185. — [13] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, note. — [14] *Ibid.*, note de Vezzosi. — [15] *In proxima hebdomada. R. Annuntiatum est. Loc. cit.*, p. 181. — [16] Allatius, *De ecclesiasticis Græcorum libris*, diss. II, 1646, p. 300. — [17] *De correct. antiph.*, c. VIII, *loc. cit.*, col. 332. — [18] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 766. — [19] Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. IV, p. 92, 233. — [20] *Ibid.*, t. V, p. 87.

præcedat et introducat in terram quam juravi patribus vestris. » *Et iterum :* « *Coronam gloriæ ponam super caput ejus, dicit Dominus, et induam illum stolam candidam, quia servavit mandata mea, et propter nomen meum effusus est sanguis ejus in terra.* » *Et iterum :* « *Sancti estis, dicit Dominus, multiplicabo numerum vestrum ut oretis pro populo meo in loco isto.* » *Et multa hujusmodi, ridiculosa et fantastica.*

On chercherait en vain ces pièces dans la liturgie actuelle. Thomasi[2] cite le premier répons : *Octava decima,* le dimanche le plus près de Noël, mais avec une correction qui s'impose : *Vigesima quarta die mensis.* On peut le lire aussi au quatrième dimanche d'avent dans le responsorial de saint Grégoire[3]. Une remarque d'Amalaire explique l'erreur[4] : *Notandum quod iste responsorius canebatur in Galliis octava decima die decimi mensis. Pro quo inveni scriptum in Romano, vicesima quarta die decimi mensis : nec non et de ipsa interrogavi apostolicum Gregorium, qui respondit : Non cantamus octava decima die decimi mensis sed vicesima quarta die.* On peut rapprocher du texte de ce répons : Is., XIX, 20; Ex., XXIII, 20; Deut., XXXI, 7.

L'antienne *Coronam gloriæ* s'inspire de Ps. XX, 4; Is., XXXIII, 5; LXII, 3; Eccli., VI, 32; Marc., XVI, 5; Prov., VII, 2.

L'antienne *Sancti estis* faisait partie du commun de plusieurs martyrs. Elle est dans le responsorial de saint Grégoire[5] et dans l'un de ceux que publie Thomasi[6]. On y peut voir un souvenir de II Par., VI, 21 ; III Reg., VIII, 30.

La suite du livre *De correctione antiphonarii* se compose de citations destinées à justifier les idées particulières d'Agobard sur le chant ecclésiastique et sur les principes qui doivent présider à la constitution de la liturgie. Ce qu'ont écrit saint Jérôme, saint Cyprien, saint Augustin, saint Grégoire, vaut surtout pour leur temps, mais la valeur documentaire de ces citations pour le IXe siècle est nulle. Agobard s'en sert en guise d'exemples, de prémisses, et comme les hommes à idées fixes, il en tire des conclusions beaucoup plus larges que ne le comportent les exigences de la logique.

On aura un spécimen de ses procédés dans la manière dont il traite le décret bien connu de saint Grégoire établissant qu'à Rome les diacres ne chanteraient plus que l'Évangile, et que les psaumes et les leçons seraient exécutés par des sous-diacres ou des clercs dans les ordres mineurs. Il commence par une remarque qui a plus de valeur que tout le reste, parce qu'elle nous donne l'opinion qu'on avait au IXe siècle sur la paternité de l'antiphonaire : *Verum quia Gregorii præsulis nomen titulus præfati libelli prætendit, et hinc opinione sumpta putant eum quidam a beato Gregorio Pontifice et illustrissimo doctore compositum!...* Suivent le décret et cette conclusion assez inattendue : puisque les sous-diacres ou les clercs inférieurs sont chargés des psaumes et des lectures, il en résulte qu'au temps de saint Grégoire on chantait les psaumes dans l'église, et qu'ils formaient comme maintenant encore (au temps d'Agobard) la plus grande partie des offices divins : donc saint Grégoire ne peut être l'auteur du reste. Quel dommage, pour la verve d'Agobard, que le raisonnement ne soit pas d'Amalaire ! L'opinion n'en est pas moins intéressante pour l'époque.

L'archevêque de Lyon n'était pas le seul de son temps, paraît-il, à réclamer l'usage exclusif de l'Écriture sainte dans la liturgie. *Quidam religiosi viri... subjectis sibi fratribus præceptum tale dederunt : Nullus præsumat responsoria aut antiphonas, quæ solent aliqui composito sono pro suo libitu non ex canonica scriptura assumpta canere in congregatione ista, vel meditari, vel dicere*[8].

Un peu plus loin[9], il nous ouvre quelques horizons sur la composition des maîtrises du temps. On y entrait dès l'enfance; c'étaient de véritables écoles; l'étude du chant en supposait bien d'autres, car un bon chantre devait être au courant de l'Écriture sainte et de toutes les sciences capables de l'éclairer. Agobard se plaint justement qu'on oublie ce but élevé pour consacrer sa vie entière à une vaine culture de la voix : *Ex quibus quamplurimi ab ineunte pueritia usque ad senectutis canitiem omnes dies vitæ suæ in parando et confirmando cantu expendunt :... ignari fidei suæ, inscii Scripturarum sanctarum et divinæ intelligentiæ inanes ac vacui, hoc solum sibi sufficere putant : et ob hoc etiam ventosi et inflati incedunt, si sonum et vocem decantationis utcumque addiscant, et in numero cantorum deputari videantur.* Naturellement c'est le développement donné à la liturgie qui est cause du mal; aussi notre réformateur désire-t-il qu'on revienne à ce qu'il croit être la simplicité primitive : c'est-à-dire la répétition des mêmes formules.

L'ouvrage se termine par un petit aperçu sur les livres liturgiques du temps : on y trouve le *Livre des mystères,* appelé ailleurs *Livre des sacrements*[10], le *Livre des leçons,* et enfin le *Livre de l'office,* c'est-à-dire l'antiphonaire, contenant les sacrés offices pendant tout le cours de l'année[11].

V. LE LIVRE *CONTRA LIBROS IV AMALARII ABBATIS.* — Un autre ouvrage d'Agobard : *Contra libros quatuor Amalarii abbatis,* semblerait devoir être d'une certaine importance liturgique, mais il témoigne surtout de l'animosité de l'archevêque de Lyon contre le prêtre de Metz. C'est avant tout la censure des interprétations mystiques d'Amalaire; les rares détails qu'il cite, il les emprunte à son adversaire; naturellement, l'intérêt du livre s'en ressent; on peut résumer en quelques lignes les renseignements fournis par cet ouvrage, court d'ailleurs : on les retrouvera dans le *De ecclesiasticiis officiis* d'Amalaire. Voir AMALAIRE.

Le VII des Calendes de Mai tombe la Litanie majeure. Amalaire[12] remarque que ce jour est intitulé *in Litania majore* et non pas *in jejunio;* qu'on pourrait prier Dieu sans interrompre les joies pascales, que pourtant il est mieux de suivre la coutume des anciens. Cette concession ne désarme pas Agobard qui pousse cette exclamation : *Dicit namque posse fieri litanias, id est, Rogationes sine jejunio et carnis abstinentia, quod nunquam dictum est neque a parum sapientibus*[13]. Ce qui est plus intéressant, c'est de retrouver dans la citation d'Amalaire pour la messe de la Litanie majeure la collecte, l'épître et l'évangile de la messe que nous chantons encore avec un offertoire différent : *Adjuva me Domine Deus meus; salvum me fac propter misericordiam tuam. Qui insurgunt in me, confundantur.*

Une autre citation d'Amalaire[14] nous fait entrer dans les mœurs du temps : *Solet quæri inter vulgares quanto tempore debeant unctionem chrismatis observare in capite, ut non laventur, qui accipiunt manus impositionem, absque tempore baptisterii.* Autant de temps, répond-il, qu'on en met à célébrer la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, c'est-à-dire sept jours; et la citation s'achève par l'explication de l'onction, de l'huile, et du baume.

Ailleurs[15] mention est faite d'un répons à quatre versets, dont l'un est : *In medio duorum animalium*

[1] *De correct. antiph.,* c. IX, *loc. cit.,* col. 333. — [2] Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. IV, p. 179. — [3] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 730. — [4] *De ordine antiph.,* c. XI, *P. L.,* t. CV, col. 1264. — [5] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 823. — [6] Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. IV, p. 284. — [7] *De correct. antiph.,* c. XV, *loc. cit.,* col. 336. — [8] *De correct. antiph.,* c. XVII, *loc. cit.,* col. 337. — [9] *Ibid.,* c. XVIII. — [10] *De imaginibus,* c. XXX, *loc. cit.,* col. 224. — [11] *De correct. antiph.,* c. XIX, *loc. cit.,* col. 338. — [12] *De eccles. off.,* l. I, c. XXXVII, *P. L.,* t. CV, col. 1066. — [13] *Contra libros IV Amalarii,* c. I, *loc. cit.,* col. 339. — [14] Amalaire, *De eccl. officiis,* l. I, c. XL; *Contra libros IV Amalarii,* c. V, *loc. cit.,* col. 342. — [15] Amalaire, *De eccl. off.,* l. I, c. XIII; *Contra libros IV Amal.,* c. VIII, *loc. cit.,* col. 344.

cognosceris. Quod ita Hieronymus in Habacuc. On reconnaît le premier trait chanté encore de nos jours à l'office du vendredi saint après la leçon d'Osée. Dans l'Antiphonaire édité par Thomasi au tome v de ses œuvres, ce trait est intitulé : *Responsorium gradale* [1], et se présente avec ses quatre versets dont le premier est bien : *In medio duorum animalium,* mais avec le changement de *cognosceris* en *innotesceris,* version actuelle.

Naturellement dans ces quatre versets Amalaire voit un profond mystère qu'Agobard ne réussit pas à découvrir. La réflexion d'Agobard a cela de bon qu'elle nous fait sentir le besoin d'une congrégation des Rites pour la protection de la liturgie, surtout si on se rappelle l'inanité des efforts impériaux au IXe siècle : *Homines qui cantum composuerunt ex verbis Scripturarum, arbitrio suo prout illis congruum visum est fecerunt. Et per diversas regiones diversis modis. Non Spiritu Dei acti... Et ideo si homo uni responsorió quatuor versus adjungit, non est umbra alicujus œnigmatis, sicut iste putat* [2]...

Le canon de la Messe est assez largement représenté dans les œuvres d'Agobard, et dans ses citations d'Amalaire. Nous allons grouper ici tout ce qu'il en dit : *Nunc de Te Igitur dicendum est... Et in electorum tuorum jubeas grege numerari* [3]... *Nobis quoque peccatoribus* [4]...

Une autre remarque peut être intéressante au point de vue des paroles de la consécration [5] : *Sic... apostolus accepit a Domino et tradidit Ecclesiæ : quoniam Dominus noster Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit panem et gratias agens, fregit et dixit : Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam cœnavit dicens : Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite quotiescumque sumitis in meam commemorationem. Unde et Ecclesia ex traditione apostolorum his verbis consecrans mysterium sacri corporis et sanguinis Domini, designanter dicit Dominum dixisse apostolis : « Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo et postea quam cœnatum est, accipiens et hunc præclarum calicem. »*

Le livre contre Amalaire se termine par une nouvelle allusion au canon [6] : *Altare, crux Christi est, ab eo loco ubi scriptum est in canone : Unde et memores sumus, usque dum involvitur calix de sudario diaconi.*

Nous disons maintenant : *Unde et memores nos, servi tui;* anciennement la version était un peu différente comme l'indique le texte précédent qui est conforme au sacramentaire grégorien édité par D. H. Ménard [7] et se retrouve dans le *Missale Francorum* [8] et dans le sacramentaire gélasien [9].

Le canon de la messe se trouve encore incidemment mentionné dans un autre ouvrage d'Agobard [10]. *Denique beatus Pelagius papa, cum quosdam redargueret episcopos, eo quod nomen ejus reticerent in actione sacri mysterii, id est in solemniis missarum, in principio scilicet, ubi dicere solemus, in primis quas tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuó papa nostro...* Voir ACTIO, col. 446.

VI. AUTRES OUVRAGES. — Quelques courtes remarques sur les autres ouvrages d'Agobard achèveront de montrer sa valeur liturgique. On peut relever un petit nombre d'extraits du Missel, *Cum... intra sacra missarum solemnia frequenter deprecemur Dominum, ut tribuat nobis pro amore suo prospera mundi despicere, et nulla ejus adversa formidare* [11]. La même citation se retrouve dans la lettre de Grégoire IV insérée parmi les œuvres d'Agobard [12]. Quant à l'oraison elle-même, le sacramentaire grégorien la donne à la fête de saint Sébastien [13]. A Lyon on devait probablement la répéter plus souvent; c'est ce qu'indique au moins le mot *frequenter.* Actuellement on la lit au Missel en la fête de saint Hermes, 28 août, et à celle de saint Denys, 9 octobre.

La prière pour l'empereur, qui est encore au missel, le vendredi saint, mais qu'on ne dit plus, était dès lors en vigueur : *Sic namque orat universalis Ecclesia in solemnibus illis orationibus diebus passionis dominicæ pro Imperatoribus : « Ut Deus illis subjectas faciat barbaras nationes... » Dicitur in prædictis orationibus ubi sacerdos admonet dicens : « Oremus et pro christianissimo Imperatore nostro, ut Deus et Dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem* [14]. »

Une citation du symbole de saint Athanase [15]; la mention du *Gloria patri* à la fin des psaumes, des antiennes et des répons [16]; c'est à peu près toute la contribution apportée par Agobard à l'identification des formules liturgiques.

Par ailleurs on sait la part plutôt malheureuse qu'il prit à la controverse des images. Il nous apprend en passant que des tableaux représentant les conciles ornaient les églises [17], qu'il appelle *Domos basilicarum* [18], et que quelques-uns poussaient le culte des images jusqu'à s'en servir comme d'autels : *Illud vero qua præsumptione fit, ut sine basilica, sine altari, absque sanctorum reliquiis, super hujusmodi figmenta missæ celebrentur* [19].

Quant aux actions liturgiques, Agobard mentionne pour le dimanche la messe solennelle. les prédications, les offices du matin et du soir [20]; l'onction d'huile pour les malades : *Melius facerent, si... ad presbyteros Ecclesiæ currerent, ungendi oleo secundum præceptum evangelicum et apostolicum* [21]. Il fournit enfin en témoin oculaire d'une scène historique, une intéressante description de la pénitence au IXe siècle. Il s'agit de la déposition de Louis le Débonnaire : *Innotescitur ei lex et ordo publicæ pœnitentiæ, quam non renuit, sed ad omnia annuit; ac demum pervenit in ecclesiam coram cœtu fidelium, ante altare et sepulcra sanctorum. Et prostratus super cilicium, bis terque quaterque confessus in omnibus clara voce cum abundanti effusione lacrymarum, depositis armis manu propria, et ad crepidinem altaris projectis, suscepit mente compuncta pœnitentiam publicam, per manuum episcopalium impositionem, cum psalmis et orationibus. Sicque deposito habitu pristino et assumpto habitu pœnitentis* [22]...

De tout ce qui précède on peut conclure que l'importance liturgique d'Agobard est très secondaire et qu'on ne saurait, à ce point de vue, le comparer à ses prédécesseurs ou contemporains Alcuin, Amalaire, Rhaban Maur. La réforme qu'il tenta d'introduire à Lyon lui survécut peu, et il n'y a guère à tirer de ses ouvrages pour la liturgie que ce que nous avons résumé dans cet article.

Mentionnons à titre de curiosité un don fait par Ago-

[1] Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. v, p. 83. — [2] *Contra libros IV Amal.,* c. IX, *loc. cit.,* col. 344. — [3] *Ibid.,* c. XI; Amalaire, *De eccl. off.,* l. III, c. XXIII. — [4] *Ibid.,* c. XI; Amalaire, *De eccl. off.,* l. IV, c. XXIV. — [5] *Contra libros IV Amal.,* c. XIII, *loc. cit.,* col. 347. — [6] *Ibid.,* c. XVIII; Amalaire, *De eccl. off.,* l. IV, c. dern. — [7] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 27. — [8] Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. VI, p. 366. — [9] *Ibid.,* p. 174. — [10] *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici,* c. II, *loc. cit.,* col. 293. — [11] *Adversus legem Gundobadi,* c. IX, *loc. cit.,* col. 119. — [12] *Loc. cit.,* col. 302. — [13] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 42. — [14] *Liber pro filiis Ludovici Pii,* c. III, *loc. cit.,* col. 312. — [15] *Adv. Fel. Urg.,* c. III, *loc. cit.,* col. 35. — [16] *De fidei veritate,* c. VIII, *loc. cit.,* col. 273. — [17] *De imag.,* c. XXXII, *loc. cit.,* col. 225. — [18] *De dispens. Eccl. rerum,* c. XVI, *loc. cit.,* col. 237. — [19] *De imag.,* c. XXXIV, *loc. cit.,* col. 226. — [20] *De insolentia Judæorum,* c. V, *loc. cit.,* col. 75. — [21] *Ep. ad Bartholomæum,* c. XII, *loc. cit.,* col. 184. — [22] *Chartula ad Lotharium, loc. cit.,* col. 322.

bard et qui est parvenu jusqu'à nous avec une mention sur laquelle on reviendra ailleurs. Voir AUTEL. Le plus ancien manuscrit de Tertullien est connu sous le nom de *Codex Agobardinus,* il comprend 204 feuillets en onciale minuscule très élégante. On lit sur le feuillet 2e cette inscription en caractères romains : LIBER OBLATVS AD ALTARE SCI STEPHANI EX VOTO AGOBARDI EPI[1].

VII. ÉDITIONS. — La première est celle de Papire Masson; *access. 2 epp. Leidradi,* in-8°, Paris, 1605. — La plus importante est celle de Baluze, 2 vol. in-8°, Paris, 1666. Toutes les autres grandes collections des Pères parues depuis contiennent aussi les œuvres de notre auteur : Gallandi, t. XIII; Margarin de la Bigne, t. IX; *P. L.,* t. CIV; D. Bouquet, t. VI.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — Henschenius, *De S. Agobardo ep. Lugdunensi* dans *Acta sanctorum,* 6 jun., t. I, p. 748, 1695. — *Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 67-83. — Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés ecclésiastiques,* Paris, 1752, t. XVII, p. 591-617; 2e édit., Paris, t. XII, p. 365-78, 1109-1110. — Hundeshagen (Car. Bern.), *De Agobardi archiep. Lugdunensis vita et scriptis commentatio pertinens ad historiam ecclesiaticam sec. IX. Pars 1a, Agobardi vitam continens,* in-8°, Giessæ, 1831. — Ampère, *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1840, t. III, p. 175-186. — Macé, *De Agobardi arch. Lugd. vita et operibus disseruit...,* in-8°, Paris, 1846. — Blügel, *De Agobardi arch. Lugd. vita et scriptis dissertatio,* in-4°, Halæ, 1865. — Leist, *Ueber die theol. Schriften des Bischof Agobard von Lyon,* Stendal, 1867. — P. Chevallard, *L'Église et l'État en France au IXe siècle, S. Agobard arch. de Lyon, sa vie et ses écrits,* in-8°, Lyon, 1869. — Nicolas, *Agobard et l'Église franque au IXe siècle,* dans la *Rev. de l'histoire des religions,* 1881, t. III, p. 54-71. Voir aussi Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen,* 1873, t. I, p. 159; t. II, p. 371, et Dümmler, dans *Neue Archiv der Gesellsch. für alt. deutsch. Gesch.,* 1879, t. IV, p. 263-264. — T. Förster, *Drei Erzbischöfe vor tausend Jahren, Claudius von Turin, Agobard von Lyon. Hinkmar von Reims. Ein Spiegelbild für ihre Epigonen in unsern Tagern,* in-8°, Gütersloh, 1873. — S. F. Marcks, *Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon, mit besonderer Rücksicht auf seine schrifstellerische Thätigkeit,* in-4°, Viersen, 1888. — Rob. Enge, *De Agobardi archiep. Lugdunen. cum Judæis contentione,* dissert. inaug., 35 p., in-fol., Friburgæ, 1888. — Louis Rozier, *Agobard de Lyon, sa vie et ses écrits,* in-8°, 64 p., Montauban, 1891. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques,* 2e éd., 1880, t. I, p. 246 sq. — *The Jewish Encyclopedia,* 1901, t. I, p. 238. — *Kirchenlexikon,* 1882, t. I, col. 346 et l'art. *Agobard,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. I, col. 613. Pour plus de détails cf. Chevalier, *Répert. des sources historiques,* et Pothast, *Bibliotheca historica medii ævi.* — Varin, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France, avant le XIIIe siècle,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres, Sav. étrangers,* série I, t. II, in-4°. Molinier, *Les sources de l'hist. de France,* t. I, p. 235.

E. DEBROISE.

AGRAPHA.

— I. Définition. II. Les *agrapha* liturgiques. III. Bibliographie.

I. DÉFINITION. — Cette expression est aujourd'hui bien connue de tous ceux qui s'occupent des études scripturaires ou de l'ancienne littérature chrétienne, encore qu'on ne trouve pas le mot dans plusieurs dictionnaires de la Bible. Il est la transcription du grec Ἄγραφα, *non écrits,* ou *en dehors des Écritures.* Strictement parlant, il désigne des paroles ou des sentences qui, en dehors des Évangiles, sont attribuées comme authentiques à N.-S. Jésus-Christ. Nous disons comme *authentiques* parce que d'un commun accord on élimine du nombre des *agrapha,* les paroles tirées des évangiles ou autres écrits apocryphes qui n'ont aucune valeur. On appelle aussi ces maximes des λογία, c'est-à-dire oracles ou apophtegmes. Un exemple classique est celui des Actes des Apôtres : *Omnia ostendi vobis* (dans un discours de saint Paul aux fidèles), *quoniam sic laborantes oportet suscipere infirmos ac meminisse verbi Domini Jesu quoniam ipse dixit :* « *BEATIUS EST MAGIS DARE QUAM ACCIPERE* (Act., XX, 35). » Il y a un assez grand nombre de ces sentences ou λογία attribuées à Jésus dans les auteurs anciens et que les érudits ont collectionnées. Le travail le plus considérable sur ce sujet est celui de A. Resch, qui n'a pas recueilli moins de cent soixante-dix-sept de ces maximes; sur le nombre il en considère cent trois comme douteuses et apocryphes[2]. Cette collection a été soumise à un nouvel examen critique par James Hardy Ropes, qui ne retient comme authentiques que quatorze de ces sentences[3], mais ses conclusions ne sont pas admises par tous et la discussion reste ouverte. Le sujet, envisagé à ce point de vue, appartient du reste plus à la science biblique ou théologique qu'à nos études. Nous nous contenterons de renvoyer aux auteurs qui ont spécialement traité ce sujet (voir la *Bibliographie*) et à ajouter que depuis les études de Resch et de Ropes, un document de première valeur est venu enrichir la collection d'un certain nombre de sentences de Jésus qui se présentent comme authentiques, ce sont les ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ découvertes sur un papyrus et publiées par B. P. Grenfell et Arthur S. Hunt[4].

II. *AGRAPHA LITURGIQUES.* — Le point qui nous intéresse, c'est que quelques-unes de ces maximes nous sont aussi conservées dans les livres liturgiques; nous ne parlons pas de la Διδαχή, des Constitutions apostoliques et des autres documents qui ont un caractère semi-liturgique, et que l'on trouvera du reste dépouillés à ce point de vue dans Resch et Ropes, mais des livres liturgiques proprement dits. Nous voudrions même, puisque aussi bien c'est la première fois que le terme est introduit en liturgie, qu'on lui donnât une extension plus grande et que l'on désignât sous ce titre, d'une façon générale, toutes les paroles qui, dans la liturgie, sont données comme scripturaires, qu'elles semblent se rapporter à l'Ancien ou au Nouveau Testament, comme ce fameux introït du XIXe dimanche après la Pentecôte dans la liturgie romaine : *Salus populi ego sum,* DICIT DOMINUS *: de quacumque tribulatione clamaverint ad me exaudiam eos : et ero illorum Dominus in perpetuum.* Le même introït est répété au jeudi de la troisième semaine de carême. Les mots : *dicit Dominus,* semblent indiquer une citation de l'Écriture. Or ces paroles ne se trouvent pas dans la Bible. Agobard déjà de son temps avait relevé quelques autres pièces liturgiques données aussi comme des paroles du Seigneur, avec le *dicit Dominus;* il n'hésite pas à les condamner comme des supercheries, imaginées tout simplement par des liturgistes peu scrupuleux pour donner plus d'autorité à leurs compositions[5]. En effet, il existait à cette époque toute une école qui proscrivait dans le culte divin, contrairement du reste aux saines

[1] Cf. Ad. Harnack, *Geschichte der altchristliche Litteratur,* in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 668. — [2] A. Resch, *Agrapha, aussercanonische Evangelienfragmente,* dans *Texte u. Untersuchungen,* de Harnack, in-8° de XII-520 p., Leipzig, 1889, t. V, fasc. 4. — [3] *Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind,* dans la même collection, in-8° de VI-176. Leipzig, 1896, t. XIV, 2e fasc. Cf. du même, *The so-called Agrapha,* dans *The american journal of theology,* 1897, t. I, p. 758-776. — [4] Λόγια Ἰησοῦ, *Sayings of our Lord,* edited by B. P. Grenfell a. A. S. Hunt, in-8° de 20 pages, London, 1897. Le fameux fragment des évangiles du Fayoum est aussi un λόγιον. Cf. Harnack, *Das Evangelienfragment von Fajjum,* dans *Texte u. Untersuchungen,* t. V, fasc. 4, p. 483-497. — [5] Agobard, *De correctione antiphonarii, P. L.,* t. CIV, col. 330 sq. Cf. AGOBARD, § IV, col. 971.

traditions liturgiques, tout ce qui n'était pas tiré de l'Écriture. La plupart de ces pièces ont disparu de la liturgie actuelle, mais le *Salus populi* y est resté, et les liturgies anciennes possèdent aussi quelques-uns de ces *agrapha* qui mériteraient une étude de détail, et qui constituent une classe à part. En attendant, nous signalons les suivants :

Nº 1. — Un missel de Cologne (éd. 1847, f. XXI rect.) dans une séquence pour l'Épiphanie, contient ces paroles : *Patris etiam insonuit vox pia, veteris oblita sermonis : Penitet me fecisse hominem : Vere Filius es tu meus mihi placidus* (l. *placitus*) *in quo sum placatus, hodie te, mi fili genui.* Le texte scripturaire porte :

Matth., III, 17.	Luc., III, 22.	II Petr., I, 17.
Et ecce vox de cælis dicens : Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Cf. XVII, 5 : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui : ipsum audite.*	*Et vox de cælo facta est : Tu es filius meus dilectus ; in te complacui mihi.* Cf. IX, 35 : *Hic est Filius meus dilectus : ipsum audite.*	*Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui ; ipsum audite.*

La séquence du missel de Cologne représente, on le voit, une tradition étrangère au texte courant, et se rattache à une famille très nombreuse qui contient l'*ego hodie genui te*, au lieu de l'*in te complacui*. En voici quelques exemples : S. Justin : καὶ φωνὴ.., υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε [1].

Clément d'Alexandrie : βαπτιζομένῳ τῷ κυρίῳ... φωνὴ : υἱός μου εἶ σὺ αγαπητός, ἐγὼ σημερον γεγέννηκά σε [2].

Constit. Apost. : φωνὴν λέγων υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε [3].

Lactance : *Tunc vox audita de cælo est : Filius meus es tu, ego hodie genui te* [4].

Saint Hilaire : *Voce testante de cælo : Filius meus es tu, ego hodie genui te* [5].

Saint Augustin, saint Jérôme, saint Épiphane et plusieurs autres sont les témoins de la même tradition. Resch range de λόγιον parmi les apocryphes et l'étudie en détail sous le nº 4 [6].

Nº 2. — Dans plusieurs liturgies orientales on trouve ce λόγιον : ὁσάκις γὰρ ἄν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε [7]. La liturgie dite de saint Marc porte les mêmes paroles avec l'addition... καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω [8]. La liturgie d'Antioche a la variante : τὸν θάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ [9]. La liturgie de saint Jacques : *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem istum bibetis, mortem meam annuntiabitis et resurrectionem meam confitebimini, donec veniam* [10]. La liturgie mozarabe : *Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniet in claritatem de cælis* [11]. L'ambrosienne contient ces paroles d'un cachet si ancien : *mandans quoque et dicens ad eos : hæc quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis : mortem meam prædicabitis, resurrectionem meam annunciabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de cælis veniam ad vos. Unde et memores,* etc. [12]. Il est possible que ces liturgies représentent la tradition des constitutions apostoliques : ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω [13]. On peut dire que, d'une façon générale, les autres liturgies, dans leur anamnèse, font allusion à la résurrection, à l'ascension, parfois à la descente aux enfers ou au dernier avénement. Voir ANAMNÈSE. Ce λόγιον, qui tient le 22e rang dans la collection Resch, se rapporte à ces paroles de saint Paul, I Cor., XI, 26 : *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat* [14]; et il est considéré comme authentique par l'auteur.

Nº 3. — Ropes discute encore sous le numéro 139 ce passage de saint Paul sur l'Eucharistie, qu'il semble assez disposé à considérer comme un λόγιον distinct de celui des synoptiques : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἐὰν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. I Cor., XI, 24 [15]. Mais cette question n'intéresse plus que de loin la liturgie de la messe et sera du reste traitée à une autre place. Voir CONSÉCRATION, MESSE.

Nº 4. — On lit aux 2es vêpres du Commun des Apôtres, à l'antienne du *Magnificat*, ces paroles : *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente et accipietis regnum æternum, dicit Dominus.* Cette maxime, étudiée par Ropes sous le n. 127 des *Sprüche Jesu* [16], semble inspirée de certaines paroles du Nouveau Testament : *fortes facti sunt in bello*, Hebr., XI, 34; *serpens antiquus, angeli præliabantur cum dracone* (Apoc., XII, 9; XX, 2; XII, XIII, 4; *æternum regnum*, II Petr., I, 11. Elles ne constituent donc pas un λόγιον proprement dit, et il faudrait les ranger dans la catégorie des antiennes attaquées par Agobard [17]. Le même texte se trouve dans un vieux recueil anglais : *Old English Homilies and Homiletic Treatises of the twelfth and thirteenth Centuries* [18].

Nº 5. — On lit dans le Sacramentaire léonien une préface ainsi conçue : *Vere dignum... Nihil ergo juvat* (ms. *jubat*) *eos qui dedecora sua notasque non cernunt et quia ipsi se non vident æstimant nec ab aliis se videri. Cum enim idem clamat apostolus quæ secundum faciem sunt videte* (II Cor., X, 7), *quemadmodum se celare posse confidunt qui sicut scriptum* (ms. *scribtum*) *est per dulces sermones suos seducentes corda fallacia* (Rom., XVI, 18) *et SICUT EVANGELIUM AIT XRUM* (*CHRISTUM*) *IN CUBILE REQUIRENTES, palam manifesteque declarant quid et dictis exsequantur et factis* [19]. Selon Mgr Duchesne cette préface est, ainsi que quelques autres pièces du Léonien (voyez notamment Feltoe, *loc. cit.*, p. 68), dirigée contre les faux ascètes, les mauvais moines ou *confesseurs;* il en reporte la composition vers la fin IVe siècle et il traduit le texte : *ils ont beau tenir des discours doucereux... on sait que c'est surtout dans le lit des autres qu'ils vont chercher le Christ* [20]. Mais quoi qu'il en soit des intentions de l'auteur de ces préfaces assez étranges, ce qui nous intéresse dans l'espèce, c'est l'opinion de Mgr Batiffol qui attire notre attention sur ces paroles de notre texte : *Sicut Evangelium ait, Christum in cubile requirentes.* Il se demande, non sans quelque hésitation, s'il ne faudrait pas

[1] *Dial. contra Tryph.*, c. LXXXVIII, *P. L.*, t. VI, col. 688. — [2] *Clem. Al. Pædag.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 280. — [3] L. II, c. XXXII, *P. G.*, t. I, col. 680. — [4] *Instit. divin.*, l. IV, c. XV, *P. L.*, t. VI, col. 491. — [5] *De Trinit.*, l. VIII, c. XXV; cf. l. XI, c. XVIII; *Comm. in Ps.*, tit. II, vs. 7, c. XXIX; *Comm. in Matth.* (II, 6), *P. L.*, t. X, col. 254, 472 sq. — [6] Resch, *loc. cit.*, p. 346-357. — [7] Lit. de S. Basile, cf. Bunsen, *Anal. ante nicæna*, t. III, p. 222. — [8] Cf. Bunsen, *loc. cit.*, t. III, p. 117. — [9] *Loc. cit.*, p. 185; Fabricius, *Cod. apocr. Nov. Test.*, t. III, p. 81. — [10] Cf. Fabricius, *loc. cit.*, p. 127; Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, p. 52. — [11] *Missale Mozar.*, *P. L.*, t. LXXV, col. 117. Cf. Probst, *Die Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 288 sq.; Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten*, Bamberg, 1824, t. III, p. 6 sq. — [12] Cf. *Missale Ambros., ed. typica*, 1902, p. 177. — [13] *Constit. Apost.*, l. VIII, XII; cf. l. VII, XXV, *P. G.*, t. I, col. 1103. — [14] Resch, *loc. cit.*, p. 105, cf. p. 178-284. Cf. Ropes, *loc. cit.*, p. 97. — [15] Ropes, *loc. cit.*, p. 135. — [16] *Loc. cit.*, p. 121. — [17] *De correctione antiphonarii*, *P. L.*, t. CIV, col. 329-340. — [18] Ed. R. Morris, serie I, London, 1868 (*Early english text Society*, n. 34, p. 151). — [19] *Sacramentarium Leonianum*, éd. Feltoe, p. 56-57. Cf. *P. L.*, t. V, col. 65. — [20] *Les origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 136.

y chercher un *agraphon,* « ne voyant rien qui autorise à faire dépendre le *Christum in cubile requirentes* d'aucun texte canonique[1]. » Nous serions assez disposé, pour notre part, à n'y voir qu'une allusion à saint Matthieu, XXIV, 23-26 : *Si ergo dixerint vobis : Ecce hic est Christus aut illic... ecce in deserto est,* ECCE IN PENETRALIBUS (Ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις), *nolite credere.* Ce qui donne un sens très acceptable, peu différent en somme de celui de Mgr Duchesne; comme le passage n'est qu'une allusion au texte évangélique et non une traduction, on comprend la substitution du *cubile* aux *penetralibus.*

Nº 6. — Si l'on accepte, comme nous l'avons proposé, de ranger en liturgie sous le nom d'*agrapha,* tous les passages donnés comme Écriture sainte et qui cependant n'en sont pas, il faudrait signaler, par exemple, ce passage du sacramentaire de Bobbio donné comme épître à Tite, mais qui contient des fragments extra-scripturaires :

Timor Domini custodit animam justi, et spiritus sapientiæ erudivit illum. Tenens psalterium et cytharam, lætatus est ad vocem organi. Et quia dulcis fuit in ore ejus decantatio laudis; ideoque in die obitus sui gavisus est, eo quod suscepit illum dextera Dei[2].

Ou la suivante sous le titre d'*Epistola ad Colossenses : Qui custodiunt præcepta Domini, habent vitam æternam; et qui negant mandata ejus, adquirunt ruinam, et in hoc secundam mortem. Præceptum Domini hoc est : Non perjuraberis,* etc. *Ut sciatis hoc quia opera nostra scriptum est in hoc libro, in commemoratione erit in die judicii. Ibi nec testes, ibi nec pares, ibi nec per munera judicabitur : quia non est melior quam fides, veritas, castitas, jejunium, et eleemosyna,* etc.[3].

Mais ces passages et d'autres de même nature, que l'on trouve un peu dans toutes les liturgies, formeraient dans tous les cas une classe à part; c'est une sorte de combinaison de divers passages de l'Écriture, un procédé très usité en liturgie, et il faudrait ranger sous cette rubrique les séries de répons centonisés et collectionnés sous certains titres, comme *De Abraham, De Joseph, De Josue, De beato Job, De Tobia, De Esdra,* etc.; mais cette question mérite d'être étudiée à part. Voir CENTONISATION.

Parfois aussi les *agrapha* se présentent sous une autre forme, ce sont des paroles, souvent des paroles des prophètes, mises dans la bouche de N.-S. comme les suivantes :

Insidiati sunt mihi adversarii mei magis gratis. Tu Pater sancte, miserere et libera me. Portatus sum ut agnus innocens, ad victimam; captus ab inimicis, ut avis in muscipola.

Aperuerunt omnes ora sua contra me : dentibus fremuerunt, quærentes deglutire me, etc.[4].

Ou encore les suivantes sous forme d'impropères :

Popule meus quid tibi feci? Quia eduxi te de terra Ægypti : parasti crucem salvatori tuo, etc.[5].

Le sacramentaire de Bobbio contient des impropères sous une autre forme :

Vide Domine humilitatem meam quia erectus est inimicus. Miserere, Pater juste, et omnibus indulgentiam dona. A Patre missus veni perditos requirere et hoste captivatos sanguine redimere, etc.[6].

Nous avons d'autres discours du Seigneur dans des livres liturgiques, mais ces pièces, comme le *Descensus ad inferos,* appartiennent nettement à la littérature apocryphe[7].

Dans tous les cas, il y avait quelque utilité à signaler ces passages qui nous renseignent sur les procédés de la composition liturgique.

III. BIBLIOGRAPHIE. — Le mot *agrapha* n'a pas encore tout à fait conquis droit de cité parmi nous; on ne le trouve ni dans le *Dictionnaire des antiquités chrétinnes* de Martigny, ni dans le *Dictionnaire de la Bible,* de Vigouroux ou de Smith, ni dans *Real-Encyclopädie* de Kraus, ni dans *Dictionary of Christian antiquities,* ni dans *Jewish Encyclopedia,* ni dans *Kirchenlexicon,* ni même dans les deux récents dictionnaires anglais de la Bible : Hastings, *Dictionary of the Bible,* in-4º, Edimbourg, 1900; Cheyne, *Encyclop. Biblica,* in-4º, Londres, 1899.

Mais le *Dictionnaire de théologie catholique* contient sur le sujet un article de M. Mangenot. Resch et Ropes que nous avons cités sont pour le moment les deux ouvrages principaux sur la question; Resch en particulier a écrit, § 2, *La littérature des agrapha*[8]. Cotelier paraît le premier s'être occupé de la question dans ses *Ecclesiæ Græcæ Monumenta,* t. I-III, 1677-1688. Plusieurs érudits l'ont suivi. Voici la liste des principaux travaux :

S. E. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum sæculi I, II, et III,* 2 vol., Oxon., 1698; ed. 2, 1700; J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* Hamb., 2e édit., 1719, t. I-III; Lardner, *The credibility of the Gospel-history,* 2e éd., Londres, 1748; Körner, *De sermonibus Christi* ἀγράφοις, Lips., 1776; M. S. Routh, *Reliquiæ sacræ,* 4 vol., Oxon., 2e éd., 1849; Rud. Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen,* 1851; Rud. Anger, *Synopsis Evangeliorum Matthei, Marci, Lucæ,* Leipzig, 1852; Bunsen, *Analecta antenicæna,* Londres, 1856, t. I, p. 29; Wescott, *Introduction to the study of the Gospels,* 1881; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* 2e éd. Leipzig, 1884; Pick, *The life of Jesus according extra-canonical sources,* New-York, 1887; Jean Lataix, *Une nouvelle série d'Agrapha,* dans la *Revue d'hist. et de littér.,* 1897, t. II, p. 432-438, cf. aussi p. 454, 455; Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum,* Leipzig, 1896, p. 89-92, *Dicta Salvatoris agrapha;* Bardenhewer, *Gesch. der altchr. Literatur,* Freib. i. Br., 1902, t. I, p. 391.

F. CABROL.

AGUAMANILE. Voir AQUAMANILE.

AGRICOLES (CLASSES). — I. Du droit de propriété. II. Le domaine rural. III. Le domaine rural en Gaule. IV. La culture du domaine. V. Les « serfs casés ». VI. Les affranchis. VII. Les fermiers. VIII. Les colons. IX. Description de la *villa.* X. Les villages. XI. Le manse. XII. Le *dominium* et les tenures. XIII. Les tenanciers. XIV. Les manants. XV. Les colons. XVI. La *villa.* XVII. La paroisse rurale. XVIII. La juridiction domaniale. XIX. Condition d'assujettissement des classes agricoles. XX. Le polyptyque de l'abbé Irminon. XXI. Le capitulaire *De villis.* XXII. Monuments figurés.

Pour comprendre les institutions antiques du christianisme il est nécessaire d'accueillir tous les renseignements que les textes nous ont conservés. Afin de savoir comment ces institutions se sont formées, comment elles se sont développées, comment elles ont donné naissance à un état de choses très vaste et très durable, il est indispensable de tenir compte de toutes les conditions dans lesquelles s'est opéré ce développement. En tous temps et en tous pays, la manière dont le sol était possédé a été l'un des principaux éléments de l'organisme social, du progrès moral et de l'expansion religieuse. Le domaine rural et la vie agricole ont été, à l'époque que nous étudions, l'organe le plus puissant et le plus régulier de la vie sociale. « C'est là, dit Fustel de Coulanges, que s'exécutait presque tout le travail social; là s'élaboraient la richesse et la force; là tendaient les convoitises, et de là venait la force. C'est dans l'in-

[1] *Christum in cubile, question à M. le docteur Alf. Resch,* dans la *Revue biblique,* 3e an., 1894, p. 435 sq. — [2] Cf. Mabillon, *Missa de uno confessore,* dans *Museum italicum,* t. I, p. 347. — [3] *Ibid.,* p. 363. — [4] *Ibid.,* p. 319. — [5] Missel romain, au vendredi saint, d'après le IV Esd., I. — [6] *Museum ital., loc. cit.,* p. 319 sq. — [7] *The Book of Cerne,* ed. Kuypers, p. 196. — [8] *Loc. cit.,* p. 3.

térieur de ce domaine rural que se rencontraient les diverses classes d'hommes. C'est pour la terre et à cause d'elle que surgissaient les grandes inégalités. » Si l'on veut s'en tenir à ce qui a trait aux choses ecclésiastiques, on reconnaîtra que les biens des Églises et des monastères n'ont pas été régis par d'autres institutions que les domaines des particuliers; dès lors il n'est pas possible de ne pas accueillir les textes, d'où qu'ils viennent, lorsqu'ils représentent une part d'explication des problèmes que soulève l'étude des documents de provenance ecclésiastique et monastique. Clercs et moines n'ont pas fait usage d'un droit et d'un formulaire réservés à eux seuls; malgré leurs privilèges nombreux et exceptionnels ils relevaient du droit commun. Le domaine ecclésiastique était un composé de domaines particuliers venus presque tous par donation, quelques-uns par acquisition et par échange; or ces modes d'accroissement s'exerçaient sur des terres laïques en un temps où la propriété laïque était légalement et fortement constituée. L'Église ou le monastère étaient tenus à respecter les dispositions générales du droit concernant la condition des personnes. Il en résultait, à ce point de vue, que la propriété ecclésiastique ne différait par aucun caractère essentiel de la propriété laïque et la population agricole qui l'occupait suivait la même condition dans l'une et dans l'autre; ainsi les textes que nous citerons comme ayant trait aux usages en vigueur chez les particuliers s'appliqueront aux usages en vigueur dans les terres des églises et des monastères. Dans la présente dissertation, au lieu de disperser notre attention sur la condition des classes agricoles dans toute la société chrétienne, nous nous bornerons à la Gaule toute seule, ainsi nous pourrons donner des faits nombreux et précis, les seuls qui autorisent une conviction scientifique. Il est nécessaire de remarquer que les conditions de la société rurale pendant la durée de l'empire sont analogues à celles de la Gaule dans les autres provinces; à partir de l'introduction des populations germaniques, ce que nous observerons en Gaule avec une surabondance de documents authentiques diffère assez peu de ce qu'on pourrait observer en Germanie et dans l'île de Bretagne et même en Espagne. Il ne faut pas parler de l'Afrique, qui à partir de l'invasion vandale vivra plutôt grâce à l'intarissable fécondité du sol que par la sagesse des dispositions économiques; les documents de ce pays appartiennent d'ailleurs à la polémique religieuse plus qu'à l'économie sociale. Rome et l'Italie conserveront plus longtemps le régime économique de l'empire, nous l'étudierons ailleurs, lorsque nous aurons à parler des patrimoines de l'Église romaine. Voir LIBER CENSUUM et COLONAT. Quant au monde oriental, les dissentiments profonds qui le séparèrent de bonne heure, au point de vue religieux, de l'influence de l'Église romaine, ne le disposaient pas à recevoir dans l'économie sociale les inspirations qu'il contestait ou repoussait dans l'ordre dogmatique et disciplinaire. Nous croyons qu'on pourrait, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, mettre à profit les règles monastiques afin d'étudier les conditions matérielles de la vie rurale, conditions qui différaient assez peu pour le tenancier et le moine, attachés tous deux à la culture du sol, et soumis aux mêmes fatigues et aux mêmes dangers, mais nous réserverons cet aspect de la question pour le traiter en étudiant les établissements monastiques. Voir MONASTÈRES et TRAVAIL MANUEL.

I. DU DROIT DE PROPRIÉTÉ. — Au IVe siècle, la distinction qui voulait que la pleine propriété, *dominium*, appartînt, par droit de conquête, à l'État romain et que les particuliers ne pussent jouir que de « la possession et l'usufruit »[1], cette distinction, disons-nous, était abandonnée; les codes appliquent désormais le terme *dominium* même à la propriété provinciale[2]. Cette propriété était rigoureusement délimitée par une clôture quelconque, bornes, palissades, etc., parfois encore surmontées de distance en distance de bustes d'Hermès, les *hermulæ*[3], qui rappelaient les anciens dieux Termes et le caractère religieux de la propriété dans les vieux âges; ces limites étaient inviolables et la loi punissait leur violation, quelle que fût l'espèce de sol dont il s'agit, terres incultes ou terres cultivées, forêts ou pâquis[4], eaux courantes enfin[5]. Le droit de propriété atteignait le sol dans ses dernières profondeurs, il s'exerçait sur les richesses naturelles et sur les dépôts qui s'y trouvaient cachés[6]. Le propriétaire était tellement maître du sol, que la construction d'une maison par un autre que lui n'atteignait pas son droit, la maison devenait sienne; par contre le propriétaire pouvait se dessaisir de l'usufruit et de la jouissance, il pouvait encore concéder à un tiers la possession à perpétuité de la superficie, le fonds lui demeurait. Après lui la propriété se transmettait à son fils ou à son plus proche parent, elle se transmettait même à tous ses enfants, fils et filles, sans exception, à l'époque qui nous occupe. Cette transmission se faisait sans la participation de l'État, car, dit Pline le Jeune, « les héritiers n'auraient pas toléré qu'on entamât des biens auxquels les liens du sang et du culte domestique leur donnaient un droit absolu, des biens qui, même avant le décès du père, leur appartenaient déjà et dont ils étaient comme en possession dès leur entrée dans la vie[7]. » La terre pouvait se transmettre par testament, elle pouvait encore s'aliéner du vivant du propriétaire, soit par vente, soit par donation. Toutes ces opérations avaient été beaucoup facilitées avec le temps. La vente et la donation se faisaient par la simple

[1] Gaius, *Instit.*, II, VII : *In provinciali solo dominium populi romani est vel Cæsaris ; nos autem possessionem tantum vel usumfructum habere videmur.* Fustel de Coulanges, *Hist. des institutions polit. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1889, t. IV, p. 2, fait observer que la phrase de Gaius est une explication théorique, rien de plus. Le droit de posséder en pleine propriété était le privilège du citoyen romain; mais quand ce droit fut étendu à tous, la distinction entre le sol italique et le sol provincial n'en subsista pas moins; des lois de 316 et de 530 mentionnent tantôt les *fundi italici*, tantôt les *fundi provinciales*; il est vrai que ces lois ont pour objet de supprimer toute distinction de fait entre ces terres. *Code Théod.*, l. VIII, tit. XII, 2; *Code Justin.*, l. V, tit. XIII, 15; l. VIII, tit. XXXI. — [2] *Code Justin.*, l. VIII, tit. XIII, 9, loi de l'année 239; *Code Justin.*, l. III, tit. XII, 2, loi de l'année 331, dans laquelle le propriétaire d'un *prædium in provincia* est qualifié *dominus*; *Code Théod.*, l. XII, tit. I, 33, constitution de l'année 342 dans laquelle on parle de curiales *qui privato dominio possident.* Le droit romain ne fournit aucun texte que l'on puisse invoquer en faveur d'un domaine éminent sur le sol réservé à l'État; en tous cas si ce domaine a existé, et rien ne le démontre, il n'en était plus question à l'époque qui nous occupe. Cette théorie du *dominium* suprême de l'État, soutenue par Ch. Giraud, *Recherche sur le droit de propriété chez les Romains*, in-8°, Aix, 1838, p. 235, 237, 252; le même, *Histoire du droit français*, in-8°, Paris, 1846, t. I, p. 151, et par Accarias, *Précis du droit romain*, in-8°, Paris, 1872, 3e édition, t. I, p. 483, 494; 4e édit., p. 516, 527, a été réfutée par Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 9 sq. — [3] *Digeste*, l. XLII, tit. VIII, 21; l. XVIII, tit. I, 18; *Code Théod.*, l. II, tit. XXVI; *Code Justin.*, l. III, tit. XXXIX, 3. Sur les *hermulæ* cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 145, pl. VIII. La loi permettait au propriétaire de contraindre son voisin au bornage, qui devait être fait par les *agri mensores.* Cf. *Digeste*, l. X, tit. I; *Code Théod.*, l. II, tit. XXVI, *Code Justin.*, l. III, tit. XXXIX. Sur les *agrimensores*, *Digeste*, l. II, tit. VI, 1-3; *Code Théod.*, l. II, tit. XXVI, 1; *Gromatici veteres*, édit. Ch. Lachmann, in-8°, Berlin, 1848, p. 10, 24, etc. — [4] *Digeste*, l. XIII, tit. VII, 18; l. L, tit. XV, 4; *Code Théod.*, l. IX, tit. XLII, 7. — [5] *Digeste*, l. XLIII, tit. XII, 1 : *Flumina quædam publica sunt, quædam non.* — [6] Malgré la tendance de l'État à s'emparer de toutes les mines, voir AD METALLA, col. 471, le particulier n'était pas inhabile à en posséder. *Digeste*, l. XXVII, tit. IX, 3; l'usufruitier pouvait les exploiter comme le propriétaire lui-même. *Digeste*, l. VII, tit. I, 13; l. XXIV, tit. III, 7, § 13-14; Tacite, *Annal.*, l. VI, 19; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 3280 *a.* — [7] Pline, *Panégyrique de Trajan*, n. XXVII, édit. Keil, p. 346.

tradition, avec constatation de la volonté de livrer la terre [1]. Pour le testament, il arrivait d'ordinaire qu'il était présenté aux magistrats municipaux et inscrit sur le registre de la curie, mais ce n'était autre chose qu'une constatation plus solennelle et une garantie de l'exécution des clauses du testament [2]. Ces trois mutations de la propriété pouvaient être exercées non seulement au profit des particuliers, mais encore des corporations reconnues aptes à posséder le sol. « Les temples étaient propriétaires de terres nombreuses [3]. Les villes avaient chacune un domaine [4]. Il y avait enfin le domaine de l'État ou du prince. Ce qu'il importe de noter, c'est que, pour ces communautés ou pour ces puissances, le droit de propriété ne différait pas essentiellement de ce qu'il était pour les particuliers. L'État, les villes, les temples, les corporations jouissaient ou disposaient de leurs terres suivant toutes les règles qui régissaient la propriété privée. La vente, la donation, la location s'opéraient sur ces terres comme sur toutes les autres [5]. » Telle était la réalisation pratique de l'*ager privatus* au IVe siècle [6]; à la même époque, la langue énonçait le droit de propriété par les mots *dominium* et *dominus* [7]; *dominatio* se trouve dans le Digeste avec le sens de droit de propriété [8]. Les termes *proprietas, proprietarius* se rencontrent [9], de même que *possessio, possessor* avec le sens de propriété et propriétaire [10]; enfin on fait aussi usage du mot *potestas* [11].

II. Le domaine rural. — « Après avoir constaté le droit de propriété sur la terre, il faut voir comment ce droit s'exerçait. Il faut chercher ce qu'était le domaine rural chez les Romains, en quoi il consistait, comment il était cultivé, quelle population y vivait [12]. »

Le domaine rural portait les noms de *fundus, prædium, ager,* mais ces mots n'ont pas tous exactement la même signification. Les deux premiers expriment la pleine propriété, le troisième s'applique de préférence à l'exploitation rurale et n'a pas le sens restreint de champ que nous lui donnons trop fréquemment. « Caton appelle *ager* une propriété de 100, 200, 240 arpents [13]. Varron et Columelle emploient le mot dans le même sens. Pline appelle ses grands domaines des *agri* [14]. Dans le langage du droit *ager* est un domaine [15]. Un *ager* ne comprenait pas seulement des champs. Caton parle d'*agri* qui sont en vignes, en oliviers, en herbages, en forêts. Ulpien nous dit que sur les registres du cadastre chaque *ager* était décrit, c'est-à-dire que l'on y marquait ce qui était en vignes, ce qui était en céréales, ce qui était en forêts ou en prairies [16]. L'*agellus* d'Ausone, l'*ager* de Sidoine comprennent des vignes, des prairies, des forêts. Quant au terme *villa*, il ne s'appliqua d'abord qu'à la maison qui s'élevait sur le domaine et où le maître habitait; mais d'assez bonne heure il s'étendit au domaine tout entier [17]. Il en fut de même du mot *cortis,* qui n'avait d'abord désigné qu'une cour de ferme et qui au Ve siècle désigna un domaine. Nous voyons un personnage de ce temps-là, qui possède « plusieurs *cortes* très riches et de bon produit, contenant bois, eaux et cours d'eau, moulins, pêcheries, chacune cultivée par quelques centaines d'esclaves » [18]. « *Fundus, prædium, ager, villa, cortis,* ces termes étaient synonymes, et c'est une chose que nous devons noter pour la suite de nos études [19]. »

Chaque domaine rural avait un nom propre : *Forma censuali cavetur ut agri sic in censum referentur : nomen fundi cujusque* [20]; dans les clauses testamentaires on lit des mentions analogues à celle-ci : *Fundum Trebatianum... Fundum Satrianum dari volo* [21]; une donation du temps de Domitien est ainsi conçue : ... FVNDVM IVNIANVM ET LOLLIANVM ET PERCENNIANVM ET STATVLEIANVM SVOS CVM SVIS VILLIS FINIBVSQVE ATTRIBVIT (*scil. Domitius*) [22]. Plusieurs documents épigraphiques, en Cisalpine [23], en Campanie [24] et ailleurs [25] énumèrent des propriétés rurales parmi lesquelles il s'en trouve d'une superficie tout à fait médiocre et qui néanmoins portent chacune un nom [26]. Ces détails sont d'une grande importance pour la reconstitution des anciennes propriétés, car ces noms de terres paraissent avoir été immuables. Parmi ceux que nous connaissons, aucun n'a été emprunté aux accidents géographiques, ni à l'agriculture; sauf quelques cas très rares où ces noms sont tirés de noms de peuples, comme le *Laurentianus* et le *Tuscus* de Pline. ils sont

[1] *Institutes*, l. II, tit. I, 40 : *Nihil tam conveniens est naturali æquitati quam voluntatem domini, volentis rem suam in alium transferre, ratam haberi, et ideo... prædia quæ in provinciis sunt, ita alienantur.* — [2] La terre pouvait encore être mise en gage et hypothéquée pour garantir le paiement d'une dette. — [3] *Digeste*, l. XXXII, tit. XXXVIII, 6; l. XXXIII, tit. I, 20; *Code Justin.*, l. XI, tit. LXX : *De prædiis urbanis et rusticis templorum.* — [4] *Lex Malacitana*, tit. LXIII, LXIV; *Lex de controversia inter Gennates et Viturios*, dans *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7749; Wilmanns, *Exempl. inscript.*, in-8°, Berlin, 1873, n. 872; *Code Justin.*, l. XI, tit. LXXI : *De locatione prædiorum civilium; Code Théod.*, l. X, tit. III, 1; l. XV, tit. I, 8; Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXV, c. IV; *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, in-8°, Berlin, 1848, p. 35-36. — [5] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 7-8. Il était fait quelques réserves pour le droit d'aliéner. — [6] Pour l'*ager communis, communia, communiones, pro indiviso, compascua,* qui ne se rapporte que de loin au régime terrien des propriétés ecclésiastiques, cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 8. — [7] *Code Justin.*, l. VII, tit. XXV : *Nullam esse differentiam patimur inter dominos... Sit plenissimus et legitimus quisque dominus.* — [8] *Digeste*, l. XXIX, tit. II, 78 : *Frater qui superest, cavere debet ne qua in re plus sua parte dominationem interponeret.* — [9] Avec cette nuance, observe Fustel de Coulanges, que *proprietas* s'opposait d'ordinaire à *usus fructus; Digeste*, l. VII, tit, I, 25, 72; Gaius, *Instit.*, comm. II, § 30-33; *Code Justin.*, l. IV, tit. XIX, 4, loi de l'année 222. — [10] *Digeste*, l. L, tit. XVI, 115. Sur les mots *possessio, possessor,* cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 3, note 5. — [11] *Digeste*, l. L, tit. XVII, 59; *Institut.*, l. II, tit. IV, 1, § 4. — [12] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 15. — [13] Caton, *De re rustica,* c. I, X. — [14] Pline, *Epist.*, l. III, epist. XIX; l. X, epist. IX. De même Cicéron parle d'un *ager* qui est si étendu qu'on l'a divisé en centuries; *pro Tullio*, 3 : *Est in eo agro centuria quæ Populonia nominatur.* — [15] Paul, au *Digeste*, l. XVIII, tit. I, 40, emploie dans le même article les mots *ager* et *fundus* pour désigner un même domaine. Au *Digeste*, l. L, tit. XVI, 211 : *De significatione verborum,* il est dit expressément qu'on désigne par le mot *ager* toutes les terres d'un domaine. *Ager* est synonyme de *fundus* au *Digeste*, l. XVIII, tit. I, 40, et de *prædium* au *Code Justin.*, l. VI, tit. XXIV, 3, loi de l'année 222. — [16] Ulpien, au *Digeste*, l. L, tit. XV, 4 : *Forma censuali cavetur ut agri sic in censum referantur : arvum quot jugerum sit... vinea... pratum... pascua... silvæ.* — [17] *Villa* est employé dans le sens ancien par Caton, Varron, Columelle; par Ulpien, *Digeste*, l. VIII, tit. IV, 8; *Villa fundi accessio est*, par Pline le Jeune, *Epist.*, l. III, epist. XIX. Mais on le trouve aussi employé dans le sens plus général de domaine. Tacite, *Annales*, l. III, c. LIII : *Villarum infinita spatia;* Pline, *Hist. nat.*, l. XXXII, c. XXV, 42 : *Villas ac suburbana; Digeste*, l. L, tit. XVI, 198 : *Prædia quæ sunt in villis; Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1748 : VILLA LVCVLLANA; Stace, *Silvæ*, l. II : *Villa Surrentina;* Sidoine, *Epist.*, l. I, epist. VI : *Excolere villam*, édit. Luetjohann, p. 9. — [18] Aussi un certain Tertullus possédait 18 *cortes* en Sicile. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1668, t. I, p. 52-53 : *Vita Placidi*, n. XVI-XVIII. L'écrivain nomme la *cortis Mirazanus*, la *cortis Plazanus*, la *cortis Calderaria*, la *cortis Petrosa*, etc. Ibidem : *Dedit... cortes bonas valde et magnas cum portubus suis, silvis, aquis, piscariis, molendinis, cum servis septem millibus.* — [19] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1889, t. IV, n. 15 sq. — [20] *Digeste*, l. L, tit. XV, 4. — [21] *Digeste*, l. XXXII, tit. XXV, voyez tout le titre et les n. 38, 41, 78, 91; l. XXXIII, tit. I, 19, 32, 38; l. XXXIII, tit. IV, 9, 18, 19, 27. — [22] G. Henzen, *Inscr. latin. select.*, in-8°, Turici, 1856, n. 6085. Voyez l'énumération des domaines dans *Corp. inscr. latin.*, t. XI, n. 3003. — [23] G. Wilmanns, *Exempla inscript. lat.*, in-8°, Berolini, 1873, n. 2845. — [24] Mommsen, *Inscr. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1850, n. 1354; *Corp. inscr. latin.*, t. IX, n. 1455; Wilmanns, *op. cit.*, n. 2844. — [25] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 407. — [26] Parmi ces propriétés il en est dont la valeur ne dépasse pas 15 000 et même 8 000 sesterces.

toujours formés par un nom d'homme qui fournit le radical, auquel on ajoute une désinence d'adjectif qui marque la possession; les domaines seront donc désignés ainsi : *Manlianus, Cornelianus, Terentianus, Sempronianus, Postumianensis, villa Surdiniana, villa Lucullana, prædium Herennianum* [1]. Ces noms n'étaient pas ceux des propriétaires actuels puisque les inscriptions nous apprennent que pour l'établissement d'un aqueduc, Mummius Niger, propriétaire de la villa *Calvisiana*, a dû faire traverser l'*Antonianus* qui appartient à Varron, le *Balbianus* qui appartient à Ulceus Commodus, le *Volsonianus* qui appartient à Herennius Polybius, etc. [2]. Ce nom inamovible de la terre est sans aucun doute celui de l'homme qui l'a constituée en domaine rural; il persiste après sa mort, après que ses héritiers ont laissé le domaine sortir de leurs mains. Assurément le nouveau propriétaire pourrait imposer un nom car le jurisconsulte Pomponius nous dit que le nom du domaine dépend de la volonté du propriétaire : *Nostra destinatione fundorum nomina, non natura, constituantur* [3], mais si le fait n'est pas sans exemple, les exemples sont rares. Cet usage se conserva pendant toute la durée de l'empire, nous en voyons la trace dans les lettres de Symmaque, dans celles de saint Grégoire Ier, dans les chartes de l'Église de Ravenne, dans le *Liber pontificalis*. « Nous devons faire grande attention à cette habitude qu'avait la société romaine d'attacher à chaque propriété rurale un nom propre. Ce nom donna au domaine une sorte de personnalité. Il en fit un corps bien complet en soi, bien distinct de ce qui n'était pas lui, bien individuel. Sous ce nom persistant, l'unité du *fundus* se maintenait à travers les générations. L'inscription de Véléia jette une vive lumière sur ce côté des usages ruraux. Nous y voyons plusieurs propriétaires qui ont groupé deux, trois, quatre et jusqu'à sept *fundi;* ces propriétés ne se confondent pourtant pas en un seul domaine : chacune d'elles conserve son nom distinct, ses limites et pour ainsi dire sa vie propre [4]. » L'intégrité du domaine se trouvait maintenue même dans le cas où il était partagé, car le droit romain n'imposait jamais l'indivision; cependant l'usage s'était établi de cette indivision dont les co-propriétaires recevaient chacun une *portio;* la *portio* se transmettait suivant les mêmes conditions que la propriété totale. Cet usage, qui se laisse entrevoir dans quelques inscriptions de l'époque impériale [5], devient fréquent aux VIe et VIIe siècles [6]. Le *fundus* demeurait l'unité de propriété foncière et ses divisions prirent en Italie le nom d'*unciæ:* elles représentaient le douzième du domaine et on les vendait soit séparément soit plusieurs *unciæ* ensemble [7].

Tous ces traits s'appliqueront à la propriété ecclésiastique, et si nous nous abstenons de le faire ici, c'est que le détail nous entraînerait trop loin, mais il suffit d'avoir pratiqué de près l'étude des anciens cartulaires pour voir combien de questions doivent recevoir, des notions rassemblées ici, un éclaircissement.

Ce que nous apprennent les chartes anciennes des dotations faites aux Églises et aux monastères de leurs vastes propriétés territoriales, a été trop souvent remanié à de basses époques, en vue d'intérêts très humains, pour qu'on doive prendre à la lettre ce qui est dit des étendues immenses des biens d'Église. On a souvent étudié les *latifundia*, et à l'aide de quelques textes, toujours les mêmes, on s'est fait une idée d'une exactitude très relative sur les propriétés des anciens [8].

Le domaine rural paraît généralement peu étendu. Caton et Varron donnent des chiffres, ils parlent de 100, 200, 300 arpents; les inscriptions de Véléia et des Balbiani supposent des propriétés de 150 à 200 arpents; une autre inscription trouvée sur le territoire de Viterbe laisse entrevoir des domaines dont la superficie serait, l'une dans l'autre, de soixante hectares. Ces chiffres s'accordent assez bien avec ce que nous savons du nombre d'esclaves requis pour l'entretien d'une propriété de moyenne étendue; suivant Caton et Varron il faut de douze à dix-huit esclaves [9], et l'*agellus* d'Horace réclamait un *villicus*, cinq métayers et huit esclaves [10]. A ces modestes domaines on oppose les *latifundia*. Pline le Jeune écrit qu'il va acheter un seul domaine 3 millions de sesterces [11], ce qui représenterait, d'après des calculs approximatifs, une superficie de 1500 arpents. Il semble cependant que la petite propriété avait une tendance à être englobée; l'inscription de Véléia nous montre 300 propriétés possédées par 51 propriétaires, tel d'entre eux en a 10 ou 12 à lui seul. En effet, la spéculation effrénée qui se faisait sur les terres éliminait de plus en plus les colons; en un siècle les cinq sixièmes des petits propriétaires disparurent. On observe aussi que tout en respectant les anciennes dénominations, les nouveaux maîtres font évaluer tous leurs *fundi* en une seule masse. C'est en effet le mot nouveau qu'un nouvel usage a introduit : la masse, *massa*, signifie un groupe de domaines, une nouvelle unité rurale [12]. Outre cet élément dans la constitution de la grande propriété il faut noter

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1455, 5845; t. X, n. 407, 444, 1748, 4734, etc. — [2] Orelli-Henzen, *Inscript. latin. select.*, n. 6634. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1455; G. Wilmanns, *Exempla inscr. latin.*, n. 95. — [3] *Digeste*, l. XXX, tit. XXIV, 3. — [4] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 20. — [5] Wilmanns, *op. cit.*, n. 696, 1845; *Code Justin.*, l. IV, tit. LII, 3. — [6] Fantuzzi, *Monumenti Ravennati*, in-4°, Venezia, 1801, p. 2, 4, 44, 64. — [7] Ch. Lécrivain, *Le partage oncial du fundus romain*, in-8°, Rome, 1885; Mommsen, *Die italische Bodentheilung*, dans *Hermès*, 1884. L'*uncia* ne se trouve pas dans les lois, mais elle paraît dans la plupart des coutumes. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, n. 89 : *Dono quatuor uncias trium fundorum;* Fantuzzi, *loc. cit.*, p. 4: *De sex unciis fundi;* p. 5 : *sex unciæ fundi;* p. 64 : *de duobus unciis et scripulis quatuor in fundo Cassiano;* p. 78 : *Donatis quam fecit Valeria, id est sex uncias in domibus, mancipiis, montibus, silvis, pascuis, omnibusque quæ ad prædictas sex uncias pertinent.* — [8] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 22 sq., rappelle ces textes de Columelle, de Pline, de Tacite et de Sénèque et s'écarte de l'opinion générale qui ferait de l'empire la propriété de quelques hommes. Ces textes, auxquels il oppose avec raison ceux des *agrimensores* Siculus Flaccus, Frontin, Hygin, sont trop éloignés du IVe siècle pour que nous ayons à les transcrire et à les étudier; notons cependant qu'en regard des phrases sonores des grands littérateurs, les gens de métier que nous venons de rappeler nous disent que l'Italie était couverte d'une population serrée de petits propriétaires, *densitas possessorum*. *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, p. 56, et sur les « parcelles » en Italie, *ibidem*, p. 154, 155. Le cadastre gravé sur des plaques de bronze et portant le plan, les dimensions et les limites de toutes les propriétés était conservé dans les archives des villes et les bureaux du palais impérial; il n'en est rien resté. *Gromatici veteres*, p. 45-48, 51, 88, 111, 117, 121, 154; *Digeste*, l. XLVIII, tit. XIII, 8. Quant aux registres du cens qui contenaient le nom de chaque domaine, avec le nombre d'arpents, la nature du terrain, les variétés de culture et le nombre de cultivateurs employés, ils ont également disparu. *Digeste*, l. L, tit. XV, 4 : *Forma censuali cavetur ut agri sic in censum referantur; nomen fundi cujusque, et quos duos vicinos proximos habeat, et arvum quot jugerum sit, vinea quot vites habeat, oliva quot jugerum.* — [9] Caton, *De re rustica*, c. I, X, XI; Varron, *De re rustica*, l. I, c. XIX. — [10] Horace, *Satires*, II, 7, 118. — [11] Pline, *Epist.*, l. III, epist. XIX; cf. l. V, epist. VI, où il décrit son domaine de *Tusci* qui renferme des forêts, des plaines, des collines, des champs de blé, un vignoble, des prairies. — [12] *Corp. inscript. lat.*, t. X, n. 8076 : *Conductrix massæ Trapeianæ;* Novelles d'Anthemius, tit. III, édit. Hænel, p. 349 : *Cæsiana massa Domninæ illustri feminæ restituatur;* Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, n. 82, diplôme de 489 : *Certos fundos ex corpore massæ Pyramitanæ;* n. 86, diplôme de 553 : *massa Firmidiana*, Symmaque, *Epist.*, l. X, epist. XLI, édit. Seeck, p. 302 : *massa Cæsariana;* Cassiodore, *Variarum*, l. V, epist. XII. *Palentianam massam;* l. XII, epist. V, *conductores massarum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 653, 858; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. I, XLI; l. V, XLIV; l. IX, XXX; l. XIV, XIV : *massam quæ Aquæ Salviæ nuncupatur, cum omnibus fundis suis, id est, Cella Vinaria, Antoniano-villa Pertusa, Cassiano, Corneliano, Thesselata, cum omni jure suo et omnibus ad eam pertinentibus, P. L.*, t. LXXVII, col. 494, 498 sq., 774, 967, 1318.

l'importance qu'eurent au début de l'empire les *saltus*, immenses espaces boisés, d'une culture difficile, d'une valeur insignifiante, propriété de l'État qui y plaça des colons. Certaines villes les affermèrent ainsi que des particuliers. L'entreprise était grosse de risques, Varron la déconseillait à ceux qui n'avaient pas amplement les ressources indispensables; Julius Frontin, d'autre part, nous apprend que l'on y faisait fortune lorsqu'il décrit un de ces *saltus* mis en culture : « il appartient, dit-il, à un seul propriétaire, il est pourtant aussi vaste que le territoire d'une ville [1]. »

III. LE DOMAINE RURAL EN GAULE. — La conquête romaine trouva très probablement établi en Gaule le système du domaine rural ou *fundus* [2], et il paraît vraisemblable que des institutions analogues développaient des habitudes rurales peu différentes. La rapidité avec laquelle la Gaule adopta la civilisation des vainqueurs [3] a laissé sa trace dans la propriété rurale. Suivant l'usage romain la *villa* prit un nom propre, les domaines reçurent un nom d'homme, du moins dans un grand nombre de cas. Ausone cite la villa Pauliacus et la villa Lucaniacus [4], Sidoine en possède une qu'il nomme villa Avitacus. La famille Syagria a un domaine qu'on appelle Taionnacus, Consentius possède l'*ager* Octavianus, Apollinaris possède l'*ager* Voroangus, Ferréolus nomme le sien Prusianus [5]. Les chartes mentionnent en Gaule les domaines d'Albiniacus, Solemniacensis, Floriacus, Bertiniacus, Latiniacus, Victoriacus, Pauliacus, Juliacus, Attimiacus, Cassiacus, Gaviniacus, Clipiacus; il y en a eu plusieurs centaines de cette sorte. Dans leur loyalisme, les Gaulois avaient vite abandonné leur ancienne langue pour y substituer celle de Rome [6], plusieurs latinisaient leur propre nom et on reconnaît encore le radical gaulois primitif sous la forme latine dans les appellations suivantes qui, passant du propriétaire à la propriété, ont subi une nouvelle, mais légère déformation pour se transformer dans les noms de nos villages actuels : *Albinus* = Aubigny, *Solemnis* = Solignac, *Florus* = Fleury, *Bertinus* = Bertignole, *Latinus* ou *Latinius* = Lagny, *Victorius* = Vitry, *Paulus* = Pouilly, *Julius* = Juilly, *Attinius* = Attigny, *Cassius* = Chancy, *Gabinius* = Gagny, *Clipius* = Clichy. Il y a ici une indication qui ne doit pas être négligée pour la formation de la propriété territoriale ecclésiastique. Non qu'il faille appliquer partout aux listes épiscopales et abbatiales les noms fournis par les chartriers, mais on ne saurait se dispenser nulle part de l'essayer et d'user de ce nouveau moyen de contrôle dans la confrontation des documents anciens. Cependant il faut observer que dans la Narbonnaise et dans quelques territoires voisins de la frontière du nord-est le régime de la petite propriété était en vigueur; dans le reste de la Gaule, c'était au contraire la grande et la moyenne propriété. Mais encore qu'entendaient les hommes de ce temps par les mots de petite, moyenne et grande propriété? Ausone décrit sa propriété patrimoniale dans les environs de Bazas, il l'appelle *villula*, *herediolum* : c'est donc assurément fort peu de chose à ses yeux et il faut « toute la modestie de ses goûts » pour être satisfait; or, cette propriété compte 200 arpents de terre en labour, 100 arpents de vigne, 50 de prés et 700 de bois [7]. Le domaine contenait donc 1 050 arpents et il passait pour fort peu de chose. Sidoine Apollinaire décrit lui aussi des domaines ruraux qui paraissent tous d'une assez grande étendue. Le Taionnacus comprend « des prés, des vignobles, des terres de labour » [8]; l'Octavianus renferme « des champs, des vignobles, des bois d'oliviers, une plaine, une colline » [9]; l'Avitacus « s'étend en bois et en prairies, et ses herbages nourrissent force troupeaux » [10]; le Voroangus et le Prusianus sont contigus, néanmoins l'espace qui sépare les deux habitations est trop considérable pour être parcouru à pied; « c'est une courte promenade à cheval [11]; » enfin, vers le même temps, la villa Sparnacus est vendue pour la somme énorme de 5000 livres pesant d'argent, ce qui suppose une terre très vaste [12]. Nous ne savons rien de plus précis sur l'étendue des propriétés. Fustel de Coulanges dit que son « impression générale, à défaut d'affirmation, est que les grands domaines de l'époque romaine ne dépassent guère l'étendue qu'occupe aujourd'hui le territoire d'un village. Beaucoup n'ont que celle de nos petits hameaux. Et au-dessous de ceux-ci il existe encore un bon nombre de propriétés plus petites » [13].

IV. LA CULTURE DU DOMAINE. — Nous trouvons dans les dimensions du domaine rural la raison de l'existence d'une classe d'hommes appelés esclaves ou serfs, *servi*. Ceux-ci appartenaient au propriétaire (voir ESCLAVES), qui en tirait parti pour l'exploitation de son domaine. La troupe d'esclaves affectée à ce soin composait ce qu'on nommait alors la *familia rustica* [14]. Les *rustici* étaient les cultivateurs, et avec eux, à la campagne, se trouvaient des *urbani*, c'est-à-dire des esclaves attachés au service personnel du maître [15]. Les conditions géné-

[1] *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, p. 53. Rappelons que les villes antiques étaient ordinairement peu étendues. — [2] Fustel de Coulanges, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1889; Ch. Lécrivain, dans les *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 1889. Cf. d'Arbois de Jubainville, *La propriété foncière en Gaule*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, p. 85-96; F. Viollet, *Caractère collectif des premières propriétés immobilières*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1872, p. 455-504. — [3] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 96-191. — [4] Ausone, *Epist.*, V, vs. 16, 36, édit. Schenkl, p. 163. — [5] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, II, IX : VIII, IV, VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 485, 592, 599. — [6] Fustel de Coulanges, *De la disparition de la langue chez les Gaulois*, dans l'*Hist. des instit. pol. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 125. — [7] Ausone, *Idyllia*, III : *Agri bis centum colo jugera; vinea centum jugeribus colitur, prataque dimidium; silva supra duplum quam prata et vinea et arvum.* — [8] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VIII, VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 599. — [9] *Ibid.*, l. VIII, IV : *Agris aquisque, vinetis atque olivetis, vestibulo, campo, colle amœnissimus. P. L.*, t. LVIII, col. 592. « Le mot *vestibulum* désigne l'espace qui, à partir de la voie publique, donne accès à la maison. » Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 36. — [10] Sid. Apollinaire, *Epist.*, II, II : *Ager ipse diffusus in sylvis, pictus in pratis, pecorosus in pascuis, in pastoribus peculiosus. P. L.*, t. LVIII, col. 473 sq. — [11] *Ibid.*, II, IX : *Inter agros amœnissimos apud humanissimos dominos Ferreolum et Apollinarem, tempus voluptuosissimum exegi. Prædiorum iis jura contermina, domicilia vicina, quibus interjecta gestatio lassat peditem nec sufficit equitaturo. Colles ædibus superiores exercentur vinitori et olivitori, P. L.*, t. LVIII, col. 483 sq. — [12] *Testamentum Remigii*, dans Pardessus, *Diplomata*, in-fol., Parisiis, 1842, t. I, p. 85. — [13] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 37. Malgré la tendance que nous avons notée chez les propriétaires à ajouter les domaines contigus au leur et faire leur pré carré, il existait un découpement du sol par des domaines qu'ils ne pouvaient ajouter au leur; en pareil cas, les grandes familles se résignaient à posséder leur domaine entre vingt, trente, quarante lots épars. Ammien Marcellin parle de ces *patrimonia sparsa per orbem*, et nous voyons de très bonne heure, dans un document qui mériterait une étude approfondie, que dès les premiers temps de l'ordre bénédictin, saint Benoît fut mis en possession d'un domaine territorial de cette nature. Un personnage nommé Tertullus aurait fait, dit-on, donation à l'abbé du Mont-Cassin de 34 *fundi* ou *villæ* situées en Apulie, en Campanie, en Ligurie et près de l'Adriatique; en outre, il donna 18 *curtes* en Sicile. *Vita S. Placidi*, n. 16-18, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1668, t. I, p. 52-53. — [14] Il faut se garder de croire que la *familia urbana* était, par opposition à la *familia rustica*, confinée à la ville : *Urbana familia et rustica, non loco sed genere distinguitur*, lisons-nous dans le *Digeste*, l. L, tit. XVI, 166. — [15] *Digeste*, l. XXXII, 99 : *Servi, licet in prædiis rusticis sint, tamen si opus rusticum non faciunt, urbani videntur. Ibid.*, l. XXXIII, IX, 4, § 5 : *Urbana ministeria dicimus et quæ extra urbem nobis ministrare consueverunt.* Paul, au *Digeste*, l. XXXIII, VII, 18, § 13 : *Villam meam cum mancipiis quæ ibi deputabuntur urbanis et rusticis.* L'excessive division du travail entraînait la multitude des serviteurs : il y avait indécision à l'égard des veneurs comptés tantôt parmi les *ministeria urbana*, cf. Paul, *Sententiæ*, III, VI, § 71, tantôt dans la *familia rustica. Digeste*, l. XXXIII, VII, 12, § 12.

rales du travail agricole changèrent peu. Les agronomes tels que Caton, Saserna, avaient fait le calcul d'où il ressort que chaque esclave avait à cultiver, en moyenne, 6 arpents en vignes ou 8 arpents en labour. Au début de la période impériale, l'organisation de la *familia rustica* présente certains traits que nous retrouvons quelques siècles plus tard dans les règles monastiques réglant le travail journalier, et il n'est pas impossible que les « décuries » agricoles, décuries de labours, décuries de bergers, décuries de vignerons, aient inspiré l'organisation par « décanies » des moines du Cassin au VIe siècle. On voit dans la règle de saint Benoît qu'une des peines encourues par le moine frappé d'excommunication, sera de travailler seul [1]; c'était en effet le vieil usage de ne pas laisser de travailleurs isolés, nous dit Columelle [2]. La décurie travaillait en commun, nous apprend-il encore [3], et il faut peut-être rapprocher cette disposition de celle par laquelle saint Benoît prescrivait que les frères trop éloignés du monastère par leur travail célébrassent l'office divin aux heures prescrites [4]; on peut donc conclure de ce texte que le domaine était parfois très étendu et que des groupes de travailleurs y étaient envoyés en nombre suffisant pour rendre possible la récitation des heures canoniales. Ce ne sont là que des conjectures, mais l'histoire de l'organisation agricole des monastères est à faire et on ne peut atteindre la certitude du premier coup. Chaque décurie est surveillée et instruite au besoin par un *monitor,* c'est le *decanus* monastique; mais parmi les *rustici* on compte les agriculteurs et les gens de métier, meuniers, boulangers, charrons, maçons, charpentiers, forgerons, foulons, bref toutes les industries indispensables au fonctionnement d'un organisme social qui doit vivre autant que possible sans rien acheter au dehors ni recourir aux étrangers. A mesure que la dépopulation des campagnes va grandissant, que les ruines des diverses invasions isolent de plus en plus les domaines comme des oasis de verdure parmi une région dévastée, ces conditions deviennent sans cesse plus essentielles à la vie rurale. Les villes sont éloignées, les villages libres, rares ou absents [5]; dès lors il ne faut compter que sur les seules ressources du domaine rural. Les traits que nous relevons entre l'organisation de celui-ci et l'organisation du monastère reparaissent en partie dans les domaines dépendant des Églises. Sous le propriétaire et travaillant pour lui seul, nous voyons des hommes que sa confiance distingue et destine à des fonctions qui requièrent une intelligence ou une gravité de mœurs éprouvées; tels sont le sommelier [6] et l'économe [7]; au-dessus d'eux l'intendant [8]. Les uns et les autres reparaîtront dans le domaine monastique, parfois sous leur ancien nom : *cellarius, dispensator;* quant à l'intendant, *villicus,* il exerce une part du pouvoir exécutif : *Ne crudelius aut remissius agat cum subjectis,* recommande Columelle [9]; malgré cela il est esclave et n'a point de contrat, il peut ressentir de nouveau l'humilité de la condition commune dont il n'est pas sorti [10]. Comparez ce personnage à celui qui porte le nom de *prior* dans la règle du Mont-Cassin au VIe siècle : les différences sont peu sensibles et, s'il ne faut pas pousser la comparaison sur tous les points, on peut constater que l'organisation hiérarchique du domaine rural se reflète dans la constitution de la hiérarchie monastique; l'une et l'autre offrent une régularité et une solidité remarquables; l'ordre s'y maintient grâce à des mobiles différents, mais à une discipline identique exercée ici par les officiers du domaine, là par les officiers du monastère. Les premiers sont sévères jusqu'à la cruauté, aussi saint Benoît prévient que nul n'aura le droit dans le monastère de réprimander par des coups sans l'autorisation de l'abbé [11]; c'est bien là en effet l'abus qu'on signale dans le domaine rural; « esclaves tremblent de peur devant l'*actor* et le *silentiarius* qui les accablent de punitions et de coups, nous dit Salvien; ils sont terrifiés par ces surveillants, qui sont pourtant des esclaves comme eux, et contre leur dureté ils vont chercher un refuge auprès du maître [12]. » Cependant le régime pénitentiaire s'est adouci. Au temps de Columelle et de Pline nous voyons les *servi vincti* et le terrible *ergastulum;* à l'époque de Salvien ces peines afflictives ont disparu, on ne trouve aucune mention d'esclaves ruraux mis aux fers, chez les auteurs du IVe et du Ve siècle; de même cette sévérité est absente du code pénal de saint Benoît.

Le point essentiel sur lequel la gestion du domaine rural différait de la gestion du domaine monastique, c'est que l'une tirait un rendement [13], l'autre utilisait des aptitudes. Le chef du domaine s'occupait peu ou pas du tout, à son gré, du développement de la vie morale et il arrivait que, d'une manière générale, elle s'affaissait de plus en plus. Rien ne la soutenait, ni l'intérêt, ni cette sorte d'attachement que l'homme porte à l'œuvre qu'il a entreprise. L'esclave rural n'avait pas de personnalité et ce vice le poursuivait pendant sa vie entière. Il ne pouvait pas cultiver un champ unique, il allait au gré du décurion tantôt sur un point, tantôt sur un autre; ce qu'il avait semé un autre le récoltait. Son travail s'en ressentait : à étendue égale, le propriétaire antique était obligé d'entretenir un plus grand nombre d'ouvriers que le cultivateur moderne. Après une journée de labeur craintif, mais indolent, le *rusticus* rentrait dans la demeure commune, car il n'en avait pas qui ne fût qu'à lui seul, ce qui était encore la condition du moine.

[1] S. Benoît, *Regula,* c. XXV. — [2] Columelle, *De re rustica,* I, IX : *Ne singuli neque bini sunt, quoniam dispersi non facile custodiuntur.* — [3] *Ibid. : Classes non majores quam denûm hominum faciendæ, quas decurias appellaverunt antiqui et maxime probaverunt quos is numeri modus in opere commodissime custodiretur.* — [4] S. Benoît, *Regula,* c. L. — [5] Le village, au sens où nous entendons ce mot, a existé, mais ce n'était pas alors l'agglomération que nous voyons. Le *pagus* était une région, le *vicus* n'impliquait aucune idée rurale : c'était aussi bien un pâté de maisons, un carrefour, un faubourg. Le village, lorsqu'il existait, n'avait d'abord aucune existence officielle ; en dehors de la cité, du municipe, du domaine, il n'y avait nulle place. Ce qui en fait tenait lieu de nos villages, ce qu'on désignait du nom vague de *vici,* c'étaient les groupes d'habitations rurales que les propriétaires avaient installés sur leurs terres. Outre ces *vici* serviles, il y a eu des *vici* libres, c'est-à-dire des agglomérations de petits propriétaires, *vicani,* sorte de variété des *collegia.* Cf. Wilmanns, *Exempla inscript. latin.,* in-8°, Berolini, 1873, n. 2117, 2247, 2282; *Corpus inscr. latin.,* t. X, n. 4830, 4831; t. V, n. 5504, 5505. Mais ce groupe ne jouissait pas, lui non plus, du caractère officiel. « Si vous êtes né dans un *vicus,* dit Ulpien, au *Digeste,* l. L, tit. I, 30, vous êtes réputé natif de la ville dont ce *vicus* fait partie. » — [6] Ulpien, au *Digeste,* l. XXXIII, tit. VII, 12, § 9 : *Cellarium quoque, id est ideo præpositum ut rationes salvæ sint;* Columelle, XI : *Ut cibus et potio sine fraude a cellariis præbeantur.* — [7] Digeste, l. XI, tit. III, 16 ; *Dominus servum dispensatorem manumisit, postea rationes ab eo accepit.* Cf. *Corp inscr. lat.,* t. V, n. 91, 1034, 2883; t. X, n. 1732, 1919, 1921, 4594, 8059. — [8] Le *villicus,* qu'on traduit souvent par fermier. — [9] *De re rustica,* XI, 1. — [10] Le *villicus* fait partie de l'*instrumentum fundi,* c'est-à-dire de la garniture humaine du domaine. Son état servile n'est pas douteux. Cf. Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de la Gaule,* t. IV, p. 47, n. 1. — [11] *Regula,* c. LXX. — [12] Salvien, *De gubernatione Dei,* l. IV, c. III, édit. Hahn, in-8°, Berolini, 1877, p. 38 : *Pavent actores, pavent silentiarios, pavent procuratores... ab omnibus cæduntur, ab omnibus conteruntur... multi servorum ad dominos suos confugiunt, dum conservos timent.* — [13] Citons deux textes qui témoignent en faveur des sentiments que quelques propriétaires portaient aux *rustici ;* mais il faut se garder d'en conclure que ces textes de deux théoriciens représentent la conduite pratique des hommes de leur temps. Columelle, *De re rustica,* I, VIII : *In servis hæc præcepta sunt quæ me custodisse non pœnitet, ut rusticos familiarius alloquerer et cum comitate levari, perpetuum laborem eorum intelligerem, nonnunquam etiam jocarer et plus ipsis jocari permitterem.* Varron, *De re rustica,* l. I, c. XVII : *Servi... honore aliquo habendi sunt... Minus se putent despici, atque aliquo numero haberi a domino studiosiores fieri liberalius tractando.*

V. Les « serfs casés ». — A une époque qu'il n'est pas possible de préciser, une légère modification se produisit dans les coutumes en vigueur dans le domaine rural. On vit des propriétaires concéder à tel esclave la culture de tel lopin de terre pendant la durée de sa vie; à son corps défendant il est vrai, et c'est là ce qui rendait grave cette modification légère en apparence seulement. « Par là, cette parcelle du domaine s'est changée en une tenure et cet esclave s'est changé en un serf de la glèbe[1]. » Cet usage de faire concession à un esclave de son pécule[2] remontait peut-être jusqu'au temps de la République. Les jurisconsultes du IIe et du IIIe siècle mentionnent parfois un esclave qui cultive un champ à son compte, en payant au propriétaire une redevance[3]. Ulpien appelle cet esclave un quasi-fermier. En effet, on ne saurait dire plus, car il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de contrat entre son maître et lui; il n'a pas de personne morale, mais il a une situation matérielle bien déterminée. « Le jurisconsulte Paul signale aussi l'esclave qui travaille à la terre pour son compte et qui paie au propriétaire une rente déterminée à l'avance[4]. Cervidius Scævola montre un esclave qui a eu un champ à cultiver et qui, au moment de la mort de son maître, est en retard pour le paiement de la redevance[5]. Un autre jurisconsulte signale comme une chose assez ordinaire qu'un propriétaire loue à un esclave une terre à cultiver et lui donne en même temps des bœufs de labour[6]. Il ne se peut agir visiblement d'un louage régulier et formel; le droit ne l'admettrait pas[7]. » Si on veut se rendre compte de la grandeur du résultat obtenu par cette concession qui a pu paraître insignifiante au début, il faut voir quel nom nouveau les jurisconsultes vont donner à cette catégorie d'hommes, car ils ne sont pas encore une classe distincte; le Code Théodosien les nommera « serfs casés », *quot sint casarii*[8], parce qu'ils ont maintenant un domicile individuel.

VI. Les affranchis. — Outre les serfs, le domaine rural comportait une population nombreuse, dont la condition peut être difficilement précisée, c'est celle des affranchis ruraux qui paraissent avoir vécu sur le domaine comme sujets du propriétaire du sol. On n'en saurait dire plus à leur égard; ces affranchis, laboureurs pour la plupart, travaillaient-ils en commun avec les esclaves? Mais comment alors dégager leur part dans le travail impersonnel? On peut supposer que le maître donnait à l'affranchi avec sa liberté un petit lot de culture; rien ne nous permettra de l'affirmer, puisque tous les documents ayant trait à la propriété foncière des anciens ont péri, mais deux siècles après l'empire romain d'autres documents, de la même nature que ceux qui ont péri, nous font voir des affranchis qui sont tenanciers de père en fils depuis plusieurs générations.

VII. Les fermiers. — Le domaine rural offrait les moyens de gagner leur vie à une classe d'individus dont nous n'avons pas encore parlé; c'était celle des fermiers, hommes libres louant telle parcelle de terre du sol d'autrui pour le mettre en culture[9]. Le contrat qui intervenait, *lex, lex locationis, lex conductionis*[10], réglait deux clauses essentielles, concession de la terre, payement d'une redevance annuelle[11]; les baux étaient ordinairement réglés pour cinq ans[12], mais à partir du IVe siècle on préféra les baux à long terme.

Le fermier portait le titre de *conductor* dans les documents officiels, mais son nom usuel était *colonus*. Nous en voyons établis un peu sur tous les domaines; Horace a dans la propriété que lui donna Mécène huit esclaves et cinq fermiers[13]; Pline parle de ses fermiers, gens très pauvres[14], et on peut l'en croire si l'on s'en rapporte au Digeste qui cite cette clause habituelle des testaments : on lègue tel domaine avec l'arriéré des fermiers. Cet arriéré est devenu chose si régulière que pour dédommager le propriétaire tout le bien du fermier pourra être pris en gage[15]. Néanmoins les jurisconsultes conseillent de se montrer indulgent et de lui accorder, à l'occasion des mauvaises récoltes, un dégrèvement de fermage[16]; mais on ne les écoute pas toujours. Pline nous parle de fermiers réduits à l'impuissance par la saisie de leurs animaux et des instruments aratoires[17]. La situation des fermiers paraît généralement assez misérable et sert à faire comprendre le vœu d'esclaves qui souhaitent n'être pas affranchis. Le contrat de louage a subsisté jusqu'à l'époque dite des invasions; on le trouve mentionné dans des lois des années 400 et 411[18] et dans divers écrits ayant un caractère privé[19]; mais à cette époque l'institution achevait de disparaitre ou plutôt de se fondre dans une institution différente : le colonat.

VIII. Les colons. — Nous ne pouvons omettre de dire ici quelques mots du colonat, nous n'essaierons que d'être exact et bref[20]. Le terme de *colonus* a été transféré du fermier au colon dont la condition diffère cependant, et cette translation d'un mot nous invite à penser qu'en réalité ce ne fut pas le mot qui changea de sens, mais ce fut l'individu qui changea progressivement sa condition; il était libre de quitter la terre, il cessa de l'être, mais on ne s'avisa point du moment où le changement était fait et on ne pouvait s'en aviser, car cette transformation se fit lentement, insensiblement, individuellement. Le colon était homme libre; il jouissait de ses droits civils, il possédait et transmettait son bien par héritage ou autrement. Sa tenure ne lui appartient pas, mais il peut posséder ailleurs qu'en sa tenure[21]. Son infériorité, son esclavage pourrait-on dire, consiste en ce point qu'il ne doit ni quitter sa terre, ni cesser de la cultiver. Les lois lui interdisent de s'en éloigner une journée : *non ab agris momento amoveri*[22]; le législateur a défini d'un mot la condition du colon dans l'institution du colonat : le colonat est un lien, *nexus colonarius*[23]. Lien à l'égard

[1] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1889, t. IV, p. 52. — [2] Le pécule d'esclave pouvait comprendre de l'argent ou des meubles ou même des immeubles. Cf. Ulpien, au *Digeste*, l. XXXIII, tit. VIII, 6 : *Si peculium legetur et sit in corporibus, puta fundi vel ædes*; Varron, *De re rustica*, l. I, c. XVII : *Danda opera ut habeant peculium... ut peculiare aliquid in fundo pascant*; cf. *ibid.*, l. I, c. II : *Peculium servis, quibus domini dant ut pascant.* — [3] Ulpien, au *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, 12, § 3 : *Quæritur an servus qui quasi colonus in agro erat, instrumento legato contineatur.* — [4] Paul, au *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, 18, § 4 : *Cum de villico quæreretur an instrumento inesset, et dubitaretur, Scævola respondit, si non pensionis certa quantitate, sed fide dominica coleretur, deberi.* — [5] Scævola, au *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, 20 : *Quæsitum est an Stichus servus qui unum ex his fundis coluit et reliquatus est amplam summam... legatario debeatur.* — [6] Alfenus, au *Digeste*, l. XV, tit. III, 16 : *Quidam fundum colendum servo suo locavit, et boves ei dederat.* — [7] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 53. — [8] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XLII, 7. — [9] Il semble que des lois aient obligé les propriétaires à faire appel aux cultivateurs libres. Varron, *De re rustica*, l. I, c. XVII : *Omnes agri coluntur hominibus servis aut liberis aut utrisque.* — [10] *Digeste*, l. XIX, tit. II, 9, 25, 29, 30, 61. — [11] Le prix de location s'appelait *merces*, chaque paiement ou terme s'appelle *pensio*. — [12] On pouvait louer de nouveau, mais alors d'année en année seulement, quoique indéfiniment. — [13] Horace, *Satyr.*, II, 7 : *Epist.*, I, 14. — [14] Pline, *Epist.*, l. X, 8. — [15] Gaius, *Institut.*, comm., IV, 147; *Code Justinien*, l. IV, tit. LXV, 5; *Institutes*, l. IV, tit. VI, 7. — [16] Ulpien, au *Digeste*, l. XIX, tit. II, 15. — [17] Pline, *Epist.*, l. III, 19. — [18] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XX, 3; l. XVI, tit. V, 54 § 5, 6. — [19] Paulin, *Eucharisticon*, n. 536; Symmaque, *Epist.*, l. IV, LXVIII; l. IX, LII. — [20] Le colonat a fait l'objet de plusieurs monographies de mérite. Nous résumons ici les idées du maitre illustre auquel ces études doivent une clarté et un charme qu'elles n'avaient pas connus jusqu'alors. Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, in-8°, Paris, 1885, p. 1-82; *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 68 sq. — [21] *Code Théodosien*, l. V, tit. XI, 1; l. XII, tit. I, 33. — [22] *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, 15. — [23] Novelles de Valentinien, XXX, § 6, édit. Hænel, p. 227 : *Filios earum aut colonaris nomine aut servos ita ut illos nexus colonarius teneat, hos conditio servitutis.*

du colon et à l'égard du propriétaire qui ne peut évincer pas plus que l'autre ne peut partir. Quelques cas exceptionnels, et qui réclament le consentement mutuel des parties, pourront briser ce lien, c'est si le colon se fait prêtre ou soldat; le maître s'y oppose-t-il, le colon demeurera [1]. Mais le maître vendra son domaine avec les colons [2] et le nouveau propriétaire ne pourra leur substituer ses gens à lui [3]. Jamais lien n'a été plus étroit et c'est encore cet admirable langue juridique qui l'exprimera le mieux en appelant le colon *membrum terræ*. Le colon ne peut épouser une femme d'un autre domaine, sinon deux tiers des enfants resteront au domaine du père, un tiers au domaine de la mère. Ce qui différencie le colon de l'esclave c'est qu'il est cultivateur et cela seulement. Le propriétaire du domaine ne peut l'obliger à aucun autre travail qu'à la culture du sol [4]. « Pour son travail agricole, le colon ne fait pas partie d'un groupe qui laboure ou qui moissonne sous les ordres d'un *monitor*. Nous ne trouvons pas de décuries de colons, comme nous trouvions des décuries d'esclaves. Le colon est seul au labour et seul à la moisson. Il ne transporte pas non plus ses bras et son travail sur telle ou telle partie du domaine qu'un chef lui indique chaque jour. Il a son lot de terre et il le cultive toute l'année. Il laboure, sème et récolte à la même place. Pour la culture nous n'apercevons pas qu'on lui donne des ordres, qu'on le dirige. Vraisemblablement il cultive à sa guise et sous sa responsabilité. Il jouit des fruits. Sans doute, il doit au maître une part de sa récolte; mais le reste est pour lui. Une loi nous montre cet homme vendant lui-même ses produits au marché de la ville voisine [5]. » Pouvait-on le transférer d'une tenure à une autre tenure? c'est possible, mais nous l'ignorons, il a pu exister sur ce point des usages différents suivant les lieux, mais c'est le contraire qui — sauf les cas particuliers — paraît probable. « Le colon est un tenancier perpétuel [6]. » Quelles sont ses redevances? Il est certain que les lois ne les ont pas fixées, mais elles existaient et l'on peut croire que c'était tantôt en argent, tantôt en nature, tantôt en journées de corvée [7]. Comment entreprendre une énumération de ce qui n'avait eu ordinairement pour règle, dans chaque tenure, que la convenance des parties? Ce qui était général et immuable c'étaient les conditions. Elles ne pouvaient être modifiées que sur le consentement du propriétaire et du colon, l'un des deux n'ayant aucun moyen d'amener l'autre par contrainte à son sentiment, on s'en tenait donc aux conditions primitives qui fondèrent la coutume : *consuetudo prædii* [8].

Rustici et *coloni* vivent sur la même terre, distingués les uns des autres, mais entremêlés. Il faut malheureusement renoncer à posséder cet inventaire cadastral de l'empire irrémédiablement disparu et qui nous apprendrait tant de choses, il faut donc conjecturer que la part du maître et les tenures étaient enchevêtrées l'une dans l'autre. « Je remarque chez un jurisconsulte, écrit Fustel de Coulanges, que la troupe des esclaves chasseurs, *venatores*, était souvent comptée dans la *familia urbana*, c'est-à-dire parmi les esclaves attachés au service personnel du maître. On peut conclure de là que les bois et les garennes étaient compris aussi dans la terre réservée. Cela aura des conséquences dans l'avenir [9]. »

IX. Description de la villa. — L'indigence de documents que nous avons à déplorer en ce qui a trait à l'inventaire cadastral est presque aussi grande par rapport à la description du domaine rural. Quelques mots tombés d'une plume distraite peuvent à peine être mis à profit par l'historien pour reconstituer les traits de la vie domestique du *rusticus* et de la vie familiale du fermier et du colon. Apulée signale d'un seul mot les *casulæ* [10] d'un riche domaine, ce sont probablement les demeures des colons. Faut-il accorder aux descriptions de la villa rustique par Varron, Columelle et Vitruve une valeur historique? Si l'on a égard à l'intérêt des maîtres et à la persistance des coutumes on pourra croire que si tous les traits de cette description ne se trouvent pas réunis dans chaque domaine rural, la plupart d'entre eux s'appliquaient ordinairement à la *villa rustica* pendant les siècles de l'empire.

La *villa* devait contenir un nombre suffisant de *cellæ*, petites chambres à l'usage des esclaves situées, autant que possible, au midi. Les esclaves paresseux ou indisciplinés étaient relégués dans l'ergastule, c'est-à-dire dans le sous-sol, qui n'était pas le local épouvantable que les descriptions poétiques en ont fait. L'ergastule devait être éclairé et aéré par des fenêtres assez nombreuses « pour que l'habitation fût saine », tout en étant disposées de telle sorte qu'elles rendissent l'évasion impossible. A quelques pas du logis se trouvaient les étables auxquelles attenaient les chambres des bouviers et des bergers. Venaient alors les granges pour le blé et le foin, les celliers au vin, les celliers à l'huile, les greniers pour les fruits. La boulangerie était confiée aux femmes, ainsi que le tissage des étoffes, celles qui étaient employées à cette dernière besogne travaillaient en commun dans le *gynæceum;* la cuisine devait être vaste, elle occupait un bâtiment spécial, haut de plafond et capable de « servir de lieu de réunion en tous temps à la domesticité ». Non loin de là était le bain des esclaves qui pouvaient en profiter aux jours fériés seulement. Il faut mentionner encore les services indispensables, le moulin, le four, le pressoir pour le vin, le pressoir pour l'huile, le colombier; enfin, dans un domaine bien complet, les officines des gens de métier : forge, atelier de charronnage. Tous ces locaux étaient distribués autour d'un vaste espace qu'on appelait *chors*, la cour. Bien des traits de cette description s'appliquent aux domaines ruraux occupés par les moines et il serait profitable d'entreprendre l'étude des plus anciennes règles et des plans ou ruines des monastères parallèlement à celle du domaine rural des particuliers. Un écrivain du IVe siècle, Palladius, recommande au propriétaire de bâtir la *villa urbana* à mi-côte et toujours plus élevée que la *villa rustica*. Celle-ci était donc en bas de la colline et elle pouvait ressembler assez à un village tel que nous sommes habitués à le voir de nos jours.

Que l'on rapproche encore une fois ces indications des traits épars dans les règles monastiques et l'on verra combien la vie du moine ressemble, pour les choses matérielles, à celle du *rusticus*. Une étude minutieuse fera l'objet d'une dissertation différente (voir Travail manuel), mais il sera bon d'indiquer dès maintenant quelque chose de cette ressemblance. Prenons, par exemple, la règle de saint Benoît qui est une des plus importantes par l'expansion qu'elle prit d'assez bonne heure. Ce grave document et la vie de son auteur, écrite à un moment où l'on n'avait pu s'écarter que bien peu de l'interprétation pratique de cette règle, nous donnent une idée à peine différente de celle que les documents que nous avons utilisés jusqu'ici nous

[1] *Code Justinien*, l. I, tit. III, 16, défend au colon d'entrer dans les ordres *invito agri domino*, et *ibid.*, l. I, tit. III, 36 : *contra voluntatem dominorum fundorum*. — [2] *Code Justinien*, l. XI, tit. XLVIII, 7. — [3] *Ibid.*, l. XI, tit. LXIII, 7. — [4] *Ibid.*, l. I, tit. III, 16: *Ruralibus obsequiis fungatur; Code Théodosien*, l. V, tit. IV, 3 : *Nulli liceat eos urbanis obsequiis addicere*. — [5] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit.*, t. IV, p. 74 sq. — [6] *Ibid.*, t. IV, p. 76. — [7] *Code Justinien*, l. XI, tit. LIII, 1. — [8] *Ibid.*, l. XI, tit. XLVIII, 5. Comme on doit s'y attendre, l'oppression, quand elle se produisait, allait du propriétaire au colon, aussi les lois ont-elles prévu le cas de *super exactio*. *Ibid.*, l. XI, tit. L, 1, 2. — [9] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 84. — [10] Apulée, *Metamorph.*, VIII : *Nec paucis pererratis casulis, ad quamdam villam possessoris beati perveniunt.*

ont permis de prendre d'une exploitation rurale : *Monasterium autem (si fierit potest) ita debet construi, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum, hortus, pistrinum, vel artes diversæ intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras*[1]. Voilà bien les hommes attachés au domaine; il est vrai que le motif donné est tout surnaturel : *quia omnino non expedit animabus eorum*; mais c'est le principe qu'on maintient quoique pour des raisons différentes. Ce principe de l'appartenance de l'individu est dans le monastère comme dans le domaine rural, générateur de conséquences graves. Le moine qui a une aptitude sera employé dans sa spécialité, à moins qu'il plaise à l'abbé, pour des raisons spirituelles, de le changer de besogne et de lui interdire ses anciens travaux. *Artifices si sunt monasterio... faciant ipsas artes, si tamem jusserit abbas. Quod si aliquis ex eis extollitur pro scientia artis suæ,... hic talis evellatur ab ipsa arte et denuo per eam non transeat*[2]. Nous ne pouvons trouver nulle part un texte plus décisif réglant la situation que celui qui conclut l'énumération des instruments de l'art spirituel. *Officina vero, ubi hæc omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*[3]. La situation de l'individu dans le monastère est la même, au point de vue civil, que dans le domaine rural celle du *servus rusticus*; on la trouve énoncée en peu de mots tout à fait clairs : *nec corpora sua, nec voluntates licet habere in propria potesta*[4]. Encore une fois, nous n'essayons pas de comparer des institutions, nous rapprochons les applications pratiques d'un même principe et nous voyons de quelle nécessité est l'étude des documents et des situations en apparence les moins faites pour contribuer à l'étude des monuments ecclésiastiques. L'étude qu'on pourrait entreprendre des monuments figurés ne serait pas beaucoup moins fructueuse, mais elle pourra être faite ailleurs. La *villa* romaine et la *curtis* mérovingienne sont les prototypes authentiques du cloître monastique. Un dernier trait emprunté à la vie de saint Benoît nous montre quelle idée on se faisait de l'obligation de séjour dans le domaine monastique. Un jeune religieux s'enfuit du monastère pour retourner chez ses parents, il y meurt en arrivant et on raconte que sa tombe fut violée jusqu'au moment où l'abbé eût pardonné à sa dépouille[5].

X. Les villages. — Même lorsqu'on adopte l'opinion qui voit dans l'entrée des barbares en Gaule au Ve siècle, non des invasions dans le sens des excès de tout genre qu'éveille ce mot, mais une occupation presque amicale, on ne peut manquer de reconnaître que l'introduction de masses considérables et leur établissement provoqua une répartition nouvelle du sol, entraînant avec elle des modifications plus ou moins graves dans la condition des classes attachées à la culture de la terre.

A l'heure où les Germains pénètrent en Gaule, nous avons reconnu qu'il n'existe qu'un petit nombre de villages et que ces *vici* sont souvent une dépendance du domaine rural d'un particulier. Que va-t-il advenir de cet état de choses? Si nous faisons appel aux textes, nous voyons que la loi des Burgondes ne contient pas une seule fois le mot qui signifie village, *vicus*; plusieurs fois, au contraire, nous y voyons mentionnée la *villa* entendue dans le sens de domaine rural. Il en est de même dans la loi Salique; *vicus* y fait défaut, *villa* reparaît à diverses reprises avec le sens qu'a ce mot dans les autres documents contemporains[6]. Même constatation dans la loi des Ripuaires, aucune mention du *vicus*, mais des dispositions très claires concernant la *villa*. Les formules ne sont pas moins probantes; elles le sont plus encore peut-être, puisqu'elles distinguent le *vicus* de la *villa*, mais sur plus de cent formules relatives au transfert des immeubles par donation, vente ou testament, on trouve le mot *vicus* une seule fois, tandis que *villa* revient sans cesse[7]. Aucune charte ne mentionne le village, toutes ont trait au domaine, et ces ventes ou donations mentionnent en faveur du nouveau propriétaire « le plein pouvoir de tenir, posséder, vendre, échanger, faire tout ce qu'on voudra »[8]. La *villa* que nous voyons être l'unique objet des transactions est donc l'unité rurale et cela, non seulement dans le centre et le midi de la Gaule où l'invasion germanique a été moins compacte, mais jusque dans les régions du nord et de l'est[9] et même dans les pays germaniques[10], et cette *villa* présente les mêmes caractères que la villa gallo-romaine; comme elle, nous disent les chartes, elle contient : des champs, des vignes, des prés, des forêts, des pâturages; il semble même que les conditions des personnes n'aient guère été modifiées, car le propriétaire vend non seulement la terre, mais encore « les esclaves et les colons qui y sont manants ». Les documents font mention de la *villa* alors même qu'ils emploient pour la désigner les termes de *prædium* et *fundus*; on rencontre aussi le mot *ager* qui avait perdu sa signification primitive et dont on faisait usage pour marquer soit le terrain, soit les constructions, soit l'un et l'autre à la fois, composant le domaine[11]. Celui-ci est encore désigné sous le nom de *curtis* qui est, on le sait, l'emplacement appelé *chors*, la cour dans la villa gallo-romaine[12]. Un particulier donne une partie de sa *curtis* de Monhora, dans le pays de Trèves; on va voir que c'est bien la *villa* ancienne, cette partie comprend « quatre cents journaux de terre arable, le tiers d'une forêt, des prés, un troupeau de porcs avec deux porchers, un troupeau de douze bœufs avec deux bouviers, enfin, sept habitations de colons avec les terres que chacun d'eux cultive »[13]. Le terme *locus* est employé dans plusieurs chartes comme synonyme de *villa*[14], de même le mot *domus*[15]. Il faut n'accorder qu'une médiocre conséquence à l'em-

[1] S. Benoit, *Regula*, c. LXVI. — [2] *Ibid.*, c. LVII. — [3] *Ibid.*, c. IV. — [4] *Ibid.*, c. XXXIII. — [5] *Vita S. Benedicti*, c. XXIV, édit. Cozza-Luzzi, in-8°, Tusculani, 1880, p. 127. — [6] On a cru pouvoir donner dans ce document une valeur nouvelle au mot *villa*, rien ne justifie cette interprétation, qui a d'ailleurs été réduite a sa juste valeur par Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. pol. de l'anc. France*, in-8°, Paris, 1889, t. IV, p. 202. — [7] C'est dans une formule d'Auvergne, n. 6 : *in vico illo, in villa illa*. Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 203. — [8] Pardessus, *Diplomata, chartæ, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia*, in-fol., Parisiis, 1842, n. 241 : *Charta Theodetrudis : ... Dono..., villa quæ vocatur Matrius..., villa quæ cognominatur Patriago..., ut tenendi, possidendi, vendendi, commutandi, vel quidquid volueritis faciendi liberam in omnibus habeatis potestatem.* — [9] La démonstration a été faite par la réunion d'un très grand nombre de cas isolés. Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 206. — [10] Neugart, *Codex diplomaticus Alemanniæ et Burgundiæ transjuranæ*, in-4°, San-Blasii, 1791, n. 4, 10-13, 16, etc.; *Codex Laureshamensis abbatiæ diplomaticus*, in-4°, Mannheimii, 1768, n. 1, 6, 27, 48, 53, 60, etc.; Zeuss, *Traditiones possessionesque Wizemburgenses*, in-4°, Spiræ, 1842, n. 33, 34, 37, 51, 55, 56, 85, etc.; Drenke, *Codex diplomaticus Fuldensis*, in-4°, Cassel, 1850, n. 9, 14, 31, 66, etc. — [11] Pardessus, *op. cit.*, n. 186 : *In villa seu agro Albinaco*. Cf. *ibid.*, n. 361. Dans un acte de 663, *ibid.*, n. 349, la terre d'Elariacus est tantôt qualifiée *villa*, tantôt *ager*. On trouve aussi sous le mot *ager* la description du domaine rural. Pardessus, *op. cit.*, n. 254 : *Cedo cessumque esse volo agrum Solemniacensem, cum ædificiis, colonis, servis, dominis, vineis, pratis, silvis, aquis aquarumque decursibus, cum omni termino et integro suo statu.* Cf. *ibid.*, n. 180, 358. — [12] Pardessus, *op. cit.*, n. 103 : *Dono... curtes nuncupatas Briogia, Orona, Cacusa, Rubregio, Communiaco... quidquid ad ipsas villas aspicere videtur.* Cf. *ibid.*, n. 268, 458, 478. — [13] Pardessus, *op. cit.*, n. 458 : *In curte nostra Monhore donamus tibi septem hobas et septem casatas et 400 diurnales de terra aratoria et tertiam partem de silva et prata, et porcarios duos cum porcis et vaccarios duos cum 12 vaccis.* — [14] Pardessus, *op. cit.*, n. 300, 336, 461, 483. — [15] Pardessus, *op. cit.*, t. I, p. 138.

ploi des diminutifs que prodiguent les documents que nous utilisons ici. « Le sens exact des mots, disait excellemment Fustel de Coulanges, ne doit pas être jugé sur de simples apparences. On rencontre souvent les termes *villula, villare, locellus, agellus,* et l'on est d'abord tenté de croire qu'ils désignent une très petite propriété. Cela est vrai quelquefois. Mais le plus souvent, nous les trouvons appliqués à de grands domaines, analogues et égaux à la *villa*. La langue de ce temps-là ne se piquait pas de précision; elle visait plutôt à l'élégance et même à l'afféterie. Loin qu'elle fût simple et rude, comme on se l'imagine quelquefois, elle avait horreur du naturel. Elle recherchait les périodes arrondies, les tours singuliers. Elle allongeait les mots pour les rendre plus gracieux; elle disait *terrula, prædiolum, campellus, vineola, possesciuncula, silvula,* sans attacher à ces mots un autre sens qu'à *prædium, campus, vinea* ou *silva*. On disait de même *servulus, mancipiolum, monacholus, monasteriolum.* Bertramn dans son testament désigne la même propriété par les mots *villa* et *villula* [1]. Ce que Léobébode appelle sa *terrula*, Mariniacus, renferme « maisons, esclaves, champs, prés, « forêts, vignes » [2]. L'*agellus* Aucharianus, dont Césaire a donné une partie à un couvent, comprend 130 arpents de vigne, 145 arpents de terre en labour, sans compter le reste [3]. Le *locellus de Fontanido* que lègue Bertramn « en toute son intégrité, avec ses vignes, avec ses esclaves », est un don royal qu'il tient de la générosité de Clotaire II; et ce domaine est aujourd'hui la commune de Fontenay (Sarthe) dont la superficie dépasse 1100 hectares [4]. Le *prædiolum* appelé Novavilla [5] est aujourd'hui le territoire de Neuville (Indre-et-Loire) [6]. »

On ne trouve pas moins d'un millier de fois la mention de *villæ* dans les chartes, celle de *vici* ne se rencontre que dix-sept fois et une étude attentive du texte montre que ces *vici* ne sont pas des agglomérations de propriétaires libres, mais les dépendances de domaines particuliers [7]. Il est possible que le *vicus* soit employé dans quelques auteurs pour désigner le village, au sens moderne de ce mot: mais rien dans ces passages ne permet de conclure à la condition des habitants du *vicus;* tel est le cas du *vicus Pocilenus*, du *vicus Cabrias*, du *vicus Ucellus*, du *vicus Buisiacensis*, du *vicus Curbrias*. Parfois, chez Grégoire de Tours, *vicus* a le sens de paroisse ecclésiastique. N'a-t-il donc existé que quelques villages d'hommes libres? nous l'ignorerons probablement toujours, mais ce que nous savons avec certitude, c'est que les *vici* que signalent les documents ne doivent pas être pris en règle générale pour de pareils villages. Il est possible que la distinction proposée entre les *vici* portant un nom dérivé du nom des propriétaires, par exemple : Silviacus, Celciacus, Gaudiacus, etc., et les *vici* portant des noms tels qu'Ambasia, Brivate, Crovium, Iciodorum, Mantolomagus, Nemptodorum, Ricomagus, Tornomagus, servent à distinguer les villages d'hommes libres des agglomérations serviles; quoi qu'il en soit, « cette distinction faite, on arrive à cette conclusion que les vrais villages d'hommes libres sont fort peu nombreux dans nos textes. Je n'ai réussi à en trouver qu'une cinquantaine au plus, contre plus de douze cents *villæ*. Telle était, semble-t-il, la proportion entre les villages et les domaines [8]. » Ces villages si peu nombreux semblent appartenir à peine à notre recherche. Ceux qui les habitent ne nous semblent guère des cultivateurs et tel est le prestige des mots et du milieu dans lequel nous vivons, que nous concevons difficilement un village qui ne soit qu'un petit centre d'industrie et de commerce. Il paraît bien toutefois, qu'en l'espèce, il en fut ainsi; nulle part le *vicus* n'apparaît comme un centre de culture. Ainsi donc l'introduction des populations germaniques, aura peu modifié [9], en somme, la répartition du sol et la condition des classes agricoles et nous trouvons dans la permanence séculaire des noms de terre depuis l'époque romaine jusqu'à nos jours, sauf les modifications que la prononciation y apporta, nous trouvons là un indice qui ne doit pas être négligé pour l'étude de l'ancien domaine rural. Aux anciennes listes de domaines voisins les uns des autres qui nous sont parvenues coïncident généralement avec assez d'exactitude les noms des villages limitrophes qui ont remplacé les domaines et occupent aujourd'hui la même situation. Ce que nous avons dit de la condition de ceux qui étaient attachés à la culture de la *villa* et du nombre restreint de villages libres nous montre que le domaine rural a été, vu le peu d'importance des villes de ce temps et leur petit nombre [10], le séjour de la majeure partie de la population et cela suffira à justifier les développements que nous donnons à cette dissertation. L'ancien domaine, à en juger par ce que nous apprend la superposition des noms modernes sur les noms anciens, était souvent considérable, rarement minime. Si nous en rencontrons un grand nombre qui ne dépassent pas 200 hectares de superficie, bien d'autres vont au delà. Le testament de Bertramn mentionne six *villæ* qui étaient alors et qui sont demeurées :

Colonica	= Coulaines	: 381 hectares.
Dolus	= Dolon	: 2000 —
Campariacus	= Chemiré	: 1100 —
Monciacus	= Moncé	: 358 —
Blaciacus	= Blossac [11]	:
Floriacus	= Floirac	: 953 —

En Bourgogne, Amalgaire et sa femme Aquiline possèdent vingt-huit propriétés; dix-neuf d'entre elles ont une superficie variant entre 450 et 2600 hectares :

Besua	= Bèze	: 2230 hectares.
Tileriæ	= Til	: 2611 —
Vetusvineæ	= Viévigne	: 1342 —
Beria	= Beire	: 1925 —
Vendovera	= Véronnes	: 1532 —
Auxiliacus	= Oisilly	: 595 —
Blaniacus	= Blagny	: 756 —
Attiviacus	= Athée	: 943 —
Noviliacus	= Neuilly	: 457 —
Marcenniacus	= Marsannay	: 1282 —
Cocheiacus	= Couchey	: 1269 —
Gibriacus	= Gevray	: 2400 —
Caciacus	= Cessey	: 1150 hectares, etc.

[1] Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 202. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 143. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 106. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 202. — [5] *Translatio S. Benedicti*, édit. de Certain, in-8°, Paris, 1858, p. 10. — [6] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 212 sq. — [7] *Ibid.*, t. IV, p. 214 sq. — [8] *Ibid.*, t. IV, p. 219. On trouve dans un grand nombre de chartes, surtout à partir de la fin du VII° siècle, l'emploi de la proposition *in* devant le nom de la *villa*, ce qui donne lieu de croire que la concession ne vise qu'une partie de la *villa*. Il n'en est rien, à moins que l'on ne trouve en même temps le mot *portio* ou quelque autre de cette nature. Dans le cas le plus ordinaire *in* s'est, par abus, ajouté comme préfixe au nom du domaine. *Ibid.*, t. IV, p. 234, note 11. — [9] Fustel de Coulanges fournit de ce fait un supplément de démonstration dans le détail duquel nous ne pouvons entrer, mais qu'il y a lieu de signaler. *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 220 sq. : 1° Le nom de la *Villa*. En voici les conclusions : « Le nom du domaine venait donc, le plus souvent, d'un nom de propriétaire. On a vu plus haut que c'était l'usage romain (col. 989). L'usage romain se continua durant l'époque mérovingienne. » En passant d'une famille ou même d'une race à une autre, le domaine gardait son nom. « Dans la vallée du Rhin, la plupart des noms sont germaniques; mais il n'est nullement certain que ces noms germaniques datent des invasions; peut-être sont-ils plus anciens. » 2° La permanence du domaine. — [10] Nous parlons par rapport à ce qui se passe de nos jours, où les agglomérations urbaines telles que Lyon et Marseille contiendraient plusieurs fois Athènes et sa banlieue, Lutèce et ses faubourgs en leurs temps prospères. — [11] Près de Blaye.

Ces chiffres ne sont pas sans importance, car ils sont le point de départ des grandes propriétés foncières d'autrefois, principalement de celles des églises et des monastères qui, n'étant pas sujettes au partage et peu accessibles à l'extinction ou à la confiscation, se sont développées sans cesse et ont possédé des régions entières et des populations agricoles considérables.

XI. Le manse. — Nous devons encore mentionner de petites enclaves qui représentent entre les grands domaines et parfois dans le domaine rural lui-même l'existence de la petite propriété. Il ne faut pas confondre ces propriétés avec les *portiones ;* l'étude des formules ne laisse aucun doute sur tous ces points et il semble que ces petites propriétés ne fussent pas devenues très rares, car le nombre des formules qui les concernent est assez élevé. Des textes du VIe et du VIIe siècle nous instruisent suffisamment. Aligarius possède un champ dans la villa Saponaria [1] ; Arédius donne par testament à un monastère cent arpents de terre à prendre dans sa villa Sisciacus qu'il lègue à un autre monastère, voilà donc une nouvelle petite propriété taillée dans le grand domaine [2]. Marculfe nous a conservé une formule qui prévoit le cas où le propriétaire d'un domaine rural donne à un de ses serviteurs un lopin de terre dans son domaine en pleine propriété et à titre héréditaire [3]. Le formulaire d'Anjou contient des mentions ainsi conçues : « Je vends à telle personne cette vigne ou ce champ qui est situé sur le territoire de tel ou tel saint [4]. » Ces expressions indiquent l'existence d'enclaves dans les domaines des monastères, car la propriété appartenait moralement au patron du monastère ; de même à cette époque, « la terre d'une église » ne désigne pas un diocèse, mais les *villæ* de l'évêque [5]. Quant à la condition de ces petits propriétaires ruraux, on peut aisément la supposer misérable plutôt que prospère à partir de l'entrée des Germains dans la Gaule. Dès le Ve siècle en effet les provinces sont sillonnées par des bandes de pillards dont les dégâts, facilement réparables pour un riche propriétaire, entraînent la ruine irrémissible de celui qui n'a que son champ et sa maisonnette. Que l'on songe à la multitude de peuples et d'envahisseurs qui sillonnèrent la Gaule en tous sens depuis le Ve siècle jusqu'au IXe, et on s'expliquera que le formulaire d'Anjou ait enregistré une formule pour le cas suivant : Une famille de personnes libres possède un petit champ, ou une petite vigne dans une *villa,* la misère les réduit à se faire esclaves d'un homme riche auquel ils livrent à la fois leur terre et leurs personnes [6]. Ces petites propriétés paraissent avoir porté le nom de « manse », *hobæ.* Chose curieuse, ces parcelles de terre n'étaient généralement pas exploitées par le petit propriétaire. Le manse peut être parfois un bien assez important; en ce cas on le donne « avec les hommes qui y habitent ou qui y sont attachés » [7]. Nous voyons trois manses dans une *villa* et quatre dans une autre [8], ces manses ont tous de la terre de labour, des prés et des bois, des constructions et des esclaves; on nous parle même « d'un manse d'une grande valeur avec ses dépendances » [9]. Il en est de moindres et de minuscules, si toutefois il faut interpréter les textes au sens d'un seul cultivateur. Deux frères se partagent une succession et chacun prend « un manse que tel colon habite » [10]. Ce colon a-t-il des esclaves? Rien ne l'indique, pas plus que dans les textes suivants : Boronus donne « le manse entier que tient le colon Bobo » [11]. « Dans les environs de l'abbaye de Saint-Gall on voit souvent des propriétaires faire don à cette abbaye « d'une *hoba* où habite tel serf portant tel « nom, avec les terres qui dépendent de cette *hoba* » [12]. Tous les cartulaires de la vallée du Rhin sont remplis de petites donations de cette sorte. Il en est de même dans le bassin de l'Escaut et de la Meuse. Bertilende, en Toxandrie, donne cinq tenures avec leurs cinq familles d'esclaves [13]. Engelbert en donne trois avec trois familles et, dans une autre villa, une seule tenure avec un esclave et ses enfants [14]. Quelquefois, au lieu de dire qu'on donne une terre, on donne l'esclave ou le colon qui la cultive. Charoinus écrit qu'il donne Sigimund avec sa *hoba* et sa femme, Wulchaire avec sa femme, ses enfants, sa *hoba* et tout son avoir [15]. Ainsi font Erlninus, Ebroinus [16] et cent autres [17]. »

XII. Le *dominicum* et les tenures. — Depuis la conquête romaine jusqu'à l'entrée et l'établissement des barbares sur son sol, la Gaule a pratiqué les coutumes romaines touchant l'administration du domaine rural. Ce qui s'y est passé se reproduisait, théoriquement du moins, dans le reste de l'empire, c'est-à-dire que l'ancienne agronomie, celle de Caton et de Columelle, perdait du terrain et que la culture du sol par les décuries d'esclaves tendait à faire place à une méthode nouvelle suivant laquelle le propriétaire distribuait sa terre en lots d'importance diverse et en confiait l'exploitation soit à un esclave, soit à un affranchi, soit à un colon. Les invasions favorisèrent cette théorie, partant développèrent son application qui s'accordait avec les usages germaniques; l'avenir de la tenure individuelle était dès lors assuré et le domaine nous apparaîtra désormais nettement distingué en deux parts : la part du maître, *dominicum,* celle qui entoure son habitation et qu'il fait exploiter sous ses yeux par un *villicus* [18], et les tenures. Plusieurs textes nous font voir la distinction du domaine devenue d'un usage général [19]; à l'extrême limite des temps que nous étudions, le modèle qui semble avoir été donné par Charlemagne pour la confection des polytypques indique qu'on enregistrera d'abord la *casa indominicata* avec les terres qui s'y rattachent, ensuite les manses qui sont aux mains des tenanciers [20], et cette prescription semble avoir été mise en pratique [21]. La maison du maître est appelée *sala,* les tenures, *casatæ* [22].

[1] Pardessus, *Diplomata,* n. 49. — [2] *Ibid.,* t. I, p. 137, 141. — [3] Marculfe, *Formulæ,* l. II, n. 36, édit. C. Zeumer, *Formulæ merovingici et karolini ævi,* in-4°, Hannoveræ, 1886, p. 96 sq. — [4] *Formulæ Andegavenses,* n. 4 : *Illa vinola residet in territurium Sancti illius, in fundo illa villa ;* n. 8 : *Campo... et est super territurio Sancti illius;* n. 21 : *Campellum... est super territurio Sancti illius in villa illa ;* n. 22 : *Super territurium Sancti illius in villa illa ;* n. 40 : *In fundo illa villa super territurium Sancti illius ;* n. 54 : *Super territurium Sancti illius in fundo illa villa,* dans Zeumer, *op. cit.,* p. 6, 7, 11, 17, 23. Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.,* t. IV, p. 255. — [5] Pardessus, *Diplomata,* n. 238. — [6] *Formulæ Andegavenses,* n. 25, dans Zeumer, *op. cit.,* p. 12. — [7] *Formulæ Lindenbrogianæ,* n. 1-3, 6, 7, dans Zeumer, *op. cit.,* p. 266-268, 271. Pardessus, *op. cit.,* n. 396, 469, 473. — [8] Pardessus, *op. cit.,* n. 396. Cas analogues aux n. 469 et 473. — [9] *Chronicon Besuense,* édit. Garnier, in-8°, Paris, p. 244. — [10] *Formulæ Senonicæ,* n. 29, dans Zeumer, *op. cit.,* p. 197. — [11] Pardessus, *op. cit.,* n. 536. — [12] Zeumer, *op. cit.,* in-4°, Hannoveræ, 1882, n. 364 : *Trado... unam hobam, in qua ille servus habitet, cum omnibus appendiciis suis, quidquid ad illam hobam excoli debet, ædificiis, mancipiis, pascuis, silvis...* — [13] Pardessus, *loc. cit.,* n. 476, cf. n. 483. — [14] *Ibid.,* n. 485. — [15] Zeuss, *Traditiones possessionesque Wizenburgenses,* in-4°, Spiræ, 1842, n. 1. — [16] Pardessus, *op. cit.,* n. 543, 549. — [17] Fustel de Coulanges, *op. cit.,* t. IV, p. 261. — [18] Ces mots *dominicus, terra dominicata, terra indominicalis* reviennent sans cesse dans le *Polyptyque de l'abbé Irminon,* édit. B. Guérard, in-4°, Paris, 1844, c. XVII, 1 : *casa dominica ;* c. XI, 1 : *cultura dominicata ;* c. XXV, 3 : *cultura dominica ;* c. XI, 2; XIII, 1; XXV, 3 : *curtis dominica ;* c. VI, 51 : *hortus dominicus ;* c. VII, 1 : *mansus dominicatus ;* c. V, 1; XXXI, 1 : *terra dominicata ;* c. VI, 3, 53 ; *vinea dominicata.* Les mots *dominicatus* et *indominicatus* sont synonymes sans aucun doute possible. Cf. *Ibid.,* *dominicatus,* c. II, 1; III, 1; VII, 1; VIII, 1; X, 1 ; XVI, 1; pour *indominicatus,* c. IX, 1, 158, 278; XI, 1; XII, 2. C'est un nouvel exemple des emplois bizarres du préfixe *in* (cf. col. 1001, note 8). — [19] E. de Rozière, *Recueil général des formules,* in-8°, Paris, 1859, n. 225, 231, cf. n. 140, 177, 365, 414. — [20] B. Guérard, *Polyptyque d'Irminon,* p. 299. — [21] Polyptyques de Saint-Remi, de Sithiu, de [illegible]. — [22] Pardessus, *Diplomata,* [illegible] 476, 48[illegible].

Cette distribution du domaine en deux parts n'était pas affaire momentanée, elle est au contraire durable, bien que le propriétaire eût pu modifier la proportion entre sa part et celle des gens attachés à son domaine à titre de tenanciers. Nous pouvons citer quelques chiffres qui nous aideront à connaître cette proportion entre le *dominicum* et les tenures.

DOMAINES.	DOMINICUM.	TENURES.
Verrières [1]	257 bonniers de terre en labour. 95 arpents de vignes. 60 arpents de pré. Une grande forêt.	280 bonniers de terre en labour. 200 arpents de vignes. 117 arpents de pré. . . . . . .
Villeneuve-Saint-Georges	172 bonniers de terre de labour. 91 arpents de vignes. 166 arpents de pré. Une grande forêt.	375 bonniers de terre de labour. 255 arpents de vignes. 340 arpents de pré. . . . . . .
Palaiseau	287 bonniers de terre en labour. 127 arpents de vignes. 100 arpents de pré. Une forêt.	490 bonniers de terre en labour. 178 arpents de vignes. 160 arpents de pré. . . . . . .

Ailleurs cette proportion varie, car aucune coutume générale n'a existé sur ce point. La *villa* Businiaca contient un *dominicum* de 25 hectares et des tenures pouvant former 100 ou 150 hectares. Dans la villa Madria le *dominicum* est au contraire plus étendu et les tenures fort réduites [2]. Dans les documents la tenure est généralement désignée par le mot *mansus servilis* qui englobe l'habitation et la terre qui s'y rattache. Le manse paraît avoir été de peu d'étendue. Dans le domaine de Palaiseau chaque manse est d'environ 5 hectares; dans le domaine de Morsang environ 6 hectares, tandis que sur le domaine de Verrières il ne dépasse pas, en moyenne, 4 hectares. On trouve d'ailleurs des manses de 10, 12, 15 et même de 30 hectares, mais ce sont là cas exceptionnels. Rien ne prouve que dans chaque pays il existât une contenance réglementaire. A Verrières, tel manse, celui du colon Godalric, ne tient que 1 bonnier et demi, tandis que le manse du colon Theudold en contient 6; et cette différence peut s'aggraver encore, car on cite des manses de 1 et 2 bonniers contre d'autres manses de 12 et 16 ou davantage. Le manse contenait différentes cultures : terre de labour, prés, vignes, ainsi l'existence matérielle du tenancier et des siens se trouve plus assurée, mais son travail plus pénible, car il est rare que ces cultures puissent être d'un seul tenant.

XIII. Les tenanciers. — Si nous voulons rechercher dans le détail la situation de l'individu dans le domaine rural à l'époque qui suit la domination romaine nous voyons que sa condition a peu changé. Les *servi manentes, mansuarii, casati*, se retrouvent tels que nous les avons vus et entraînent avec eux la même idée d'attache au sol que nous avons signalée. Tous cependant n'en sont pas arrivés à cette stabilité. Un document de l'année 806 distingue entre « les serfs casés » et « les serfs non casés », mais ces derniers tendent à réduire leur nombre de plus en plus, l'esclave de la décurie fait place chaque jour au tenancier. Celui-ci ne subit pas des redevances partout les mêmes, car aucune règle générale n'a présidé à l'institution; ce qui s'est passé a été tantôt condescendance, tantôt exaction. Il y a ici presque autant de conditions qu'il y a de cas distincts. Tel propriétaire introduit des clauses indulgentes à l'égard de tel tenancier, d'autres clauses moins avantageuses pour d'autres tenanciers; nulle autre raison à cela que celle qu'il lui a plu de prendre en considération, il ne nous en dit rien et nous ne connaissons les clauses elles-mêmes que grâce à son testament. Arédius, grand propriétaire dans le midi de la Gaule, détermine comme il suit les redevances : « Je lègue, à titre d'esclaves, Ursacius avec sa femme et ses fils sous cette condition qu'ils cultiveront quatre arpents de vigne (sur le *dominicum*). Je lègue aux moines, en même temps que mon domaine d'Ecideuil, Parininius avec sa femme et ses enfants, Léomer avec sa femme et ses enfants, Armédius, Rusticus, Claudius avec leurs femmes et leurs enfants: eux aussi, je veux qu'ils cultivent sur la terre des moines quatre arpents de vigne: leurs femmes paieront chaque année dix deniers d'argent; on n'exigera d'eux rien de plus en aucun temps... Valentinianus cultivera quatre arpents pour les moines et rien de plus. Quant à leurs biens particuliers, c'est-à-dire aux petits champs et aux petites pièces de vigne qu'ils possèdent, je veux qu'ils continuent à les posséder, sans que personne les trouble, à cette condition toutefois qu'ils ne se permettent jamais ni de les vendre ni de les aliéner. Je lègue encore au monastère mes esclaves qu'on appelle esclaves colonaires et leur redevance annuelle sera d'un tiers de sou [3]. » Ces conditions, remarque Fustel de Coulanges, sont particulièrement douces; elles ont dû être peu communes dans le reste de la Gaule, où il paraît probable qu'on a combiné les deux pratiques, redevance de la tenure et travail sur le *dominicum*. C'est du moins ce que nous voyons clairement dans la loi des Alamans et dans celle des Bavarois, écrites au VII[e] siècle, qui, par l'influence de l'Église, qui recommandait cette législation, fondèrent des règles qui s'établirent presque partout.

Les serfs d'Église, dit la loi des Alamans, doivent rendre le tribut ordinaire de leurs tenures, 15 mesures de bière, un porc valant un tiers de sou, 80 livres de pain, 5 poulets, 20 œufs. Ils laboureront la moitié des jours sur leurs terres, l'autre moitié sur le *dominicum*. La loi des Bavarois dit de son côté que le serf d'Église, doit des redevances en proportion de la terre qu'il possède. Il travaille trois jours sur le *dominicum*, trois jours pour lui. Si le propriétaire lui a donné des bœufs ou quelque autre chose, il fera un service supplémentaire dans la mesure du possible.

[1] Verrières et Villeneuve-Saint-Georges appartenaient à l'abbaye de Saint-Germain dont le polyptyque, rédigé au IX[e] siècle, décrit un état de choses plus ancien. Palaiseau avait fait partie du domaine royal dès le VI[e] siècle, mais il ne semble pas qu'en l'acquérant l'abbaye y ait modifié la proportion du *dominicum* et des tenures. Nous voyons ici que le *dominicum* possède seul la forêt, cependant il n'est pas sans exemple qu'un petit lot de bois ait fait partie d'une tenure. *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. IX, 38, 47, 79, 83, 84; on voit un colon consacrer un bonnier et demi à planter un bois, *silva novella*. *Ibid.*, c. IX, 135, 136, 138; c. XIII, 2, 5, 17-19, 27, 43, 46, 55, 87, 93, 94; on voit aussi des taillis, *concidæ* en tenure. *Ibid.*, c. IX, 88, 89, 91; c. XIII, 1, 9, 57, 76. Les tenanciers pouvaient envoyer dans la forêt du propriétaire, contre le paiement d'un droit de *pastio*, un certain nombre de porcs, 4 ou 8 ou davantage, nombre toujours limité. Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 429. — [2] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, p. 925, 926. Cf. Pardessus, *op. cit.*, n. 451, 461, 464. — [3] *Testamentum Aredii*, anno 572, dans Pardessus, *Diplomata*, n. 180.

La condition des tenures d'Église nous est assez bien connue grâce à quelques polyptyques, celui de l'abbaye de Saint-Germain particulièrement. Ce document, rédigé au début du IXe siècle, représente non la fixation d'un cens nouveau, mais la mise par écrit de conditions plus anciennes, quelques-unes même tout à fait anciennes, qui ont parfois été réglées par le propriétaire primitif. De là leur grande diversité. Le serf Leuthaire n'a pour son manse de 8 hectares, avec une petite vigne et un petit pré, qu'une redevance de 3 poulets et 15 œufs, tandis qu'il doit la culture de quatre arpents de vigne dans le *dominicum,* des mains-d'œuvre, des charrois, la coupe des arbres, en outre il donnera 2 muids de vin en échange de la faculté qu'on lui concède d'envoyer ses animaux dans la forêt. Le serf Maurus n'a que 2 à 3 hectares de terre arable, deux arpents et demi de vigne et un pré et sa redevance s'élève à quatre muids de vin, 3 poulets, 15 œufs, 2 setiers de graine de moutarde, en outre il cultivera huit arpents de vigne et fera des mains-d'œuvre, des labours, des charrois. Sous le nom de main-d'œuvre on peut réclamer bien des choses et, en général, tout travail à la main, battage de grain, sarclage des jardins, fabrication du vin, de la bière, du pain, réparation des bâtiments, clôture des cours ou des prés. Ceux qui arrivent à l'aisance pourront parfois se racheter des conditions de la tenure par une somme d'argent. Huit serfs occupant huit manses se sont cotisés afin de payer, au lieu de charrois, deux sous huit deniers et, au lieu de lin, quatre sous et demi. Un travail de statistique, qu'il n'y a pas lieu d'entreprendre ici, ne laisserait pas d'être instructif, mais ces sortes de recherches n'ont guère d'attrait à entreprendre et cependant aucune conclusion d'ensemble n'est pas possible tant qu'elles nous font défaut.

La femme du *servus casatus* a échangé elle aussi les devoirs de la servitude contre des redevances déterminées, le plus souvent c'est le tissage d'une pièce d'étoffe, toile ou laine, qui a d'ordinaire huit à douze aunes de long sur deux de large[1], encore peut-elle se racheter moyennant 6, 8 ou 12 deniers[2].

Les enfants ne doivent jamais aucun service; ils aident le père et l'accroissement de la famille est un gage de prospérité. L'un d'eux succédera au père dans la tenure, car, bien qu'aucun document ne le dise formellement, tous les textes laissent voir que de fait la tenure est héréditaire, à tel point que le manse peut être tenu par une veuve, par des filles à défaut d'héritier mâle[3]. Un moment viendra où le manse du tenancier, don gratuit et révocable à l'origine, portera les noms d'*hereditas, alodium*[4], termes qui signifient patrimoine, mais le principe subsiste et reparaît de temps à autre. On lit dans le registre de Prum : *Si quis obierit, optimum quod habuit seniori datur, reliqua vero cum licentia senioris disponit in suos*[5]. Le serf pourra vendre sa terre pourvu que ce soit à un autre serf du même maître, dit la loi des Wisigoths; au fond, aux yeux du maître, il n'y a là qu'une mutation; quant à la vendre à un homme libre il n'y fallait pas songer sans l'agrément du propriétaire, et il semble que le cas n'ait pas été prévu.

« L'homme fut-il plus heureux comme serf qu'il n'avait été comme esclave? se demande Fustel de Coulanges. Cela me paraît incontestable, quoique les documents ne le disent pas ni ne puissent le dire. Se demande-t-on seulement si ce serf eut à travailler moins ou davantage? Je crois plutôt qu'il travailla plus que quand il était esclave. Il eut à cultiver la terre du maître et la sienne. Il est possible que, pour beaucoup de ces hommes, le travail ait été doublé. Mais toute une moitié de ce travail fut pour eux; ils en eurent la jouissance morale et les fruits matériels; ils y mirent leur cœur et en reçurent leur récompense. Je croirais volontiers qu'aussi longtemps que ce serf se souvint de la servitude antérieure il s'estima heureux[6]. »

XIV. Les manans. — Les *servi rustici* donnèrent naissance à une classe d'hommes dont il est nécessaire de dire quelques mots. Le maître en affranchissant l'esclave rural lui avait imposé de demeurer dans son domaine. On lit dans une formule : « Ceux que nous avons affranchis devront, sous le nom d'hommes libres, rester manans sur cette terre, et ils n'auront jamais le droit de s'établir ailleurs[7]. » Cette condition explique plusieurs cas dans lesquels nous voyons un propriétaire vendre sa terre avec les serfs et les affranchis qu'elle contient[8]; il y a plus, le travail de ces affranchis appartenait au propriétaire[9], mais on peut présumer qu'il s'agit ici d'un rendement prévu, tout ce que l'affranchi pouvait tirer de plus lui appartenait, car la terre était son bien, la garantie et « la confirmation » de sa liberté[10] et il devait dépendre de lui d'y faire des récoltes plus fréquentes, plus abondantes, plus rétributives. Ce bien foncier qu'on leur a concédé n'est le plus souvent qu'un usufruit[11]; les cas de pleine propriété sont exceptionnels[12]. L'affranchi demeure assez voisin de l'esclave. Il se trouve avoir changé de maître sans s'en être douté, et ce qui peut paraître plus périlleux au paysan c'est que c'est sa personne et aussi son bien qu'on a transmis au nouveau maître. « Je veux que mes affranchis, les fils de Vualane, avec leurs biens, appartiennent à l'église que je fais mon héritière. Je donne à l'église mon affranchie Fredberge et ses petits-fils; ils sont manans dans ma terre de Parelianus; eux et leurs biens d'affranchis appartiendront à l'église[13]. » Le même document nous apprend comment pouvait se faire le changement du serf en affranchi, sans que la condition fût vraiment modifiée : « Je veux que l'esclave Jocus, qui occupe une culture de colon, soit affranchi en vertu du présent testament, et qu'il continue à tenir la même culture à titre d'affranchi; mais qu'il obéisse au monastère que je fais héritier du domaine[14]. » Comme le serf, l'affranchi aura donc des redevances, mais elles sont fort insignifiantes, du moins celles que nous connaissons par le menu[15], et son manse ingénuile constitue, semble-t-il, une situation enviable somme toute, n'était l'obligation de demeurer attaché à la terre à perpétuité; obligation qui, en certaines circonstances, était tyrannique, par exemple lorsque, dans un testament de 739, Abbon, pro-

[1] *Polyptyque de l'abbé Irminon,* c. XIII, 19; c. XX, 38.
[2] *Ibid.*, c. XXIII, 27; c. XXV, 6; Registre de l'abbaye de Prum, dans H. Beyer, *Urkundenbuch zur Geschichte der... mittelrheinischen Territorien*, in-8°, Coblenz, 1860, n. 10, 21, 23, 32, 35, 41, 45, 62, 105; *Codex Laureshamensis abbatiæ diplomaticus*, in-4°, Manheimii, 1768, n. 3671, 3681. — [3] *Polyptyque d'Irminon*, c. I, 25; c. IX, 237; c. XII, 10, 11. — [4] Voir ALLEU. — [5] *Registre de l'abbaye de Prum*, dans Beyer, *loc. cit.*, n. 55. — [6] *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 387, 392. — [7] E. de Rozière, *Recueil général des formules du Ve au Xe siècle*, in-8°, Paris, 1859, n. 128 : *Volumus ut ingenui quos fecimus... super ipsas terras pro ingenuis commaneant, et alubi commanendi nullam habeant potestatem.* — [8] *Formulæ turonenses*, n. 26, 27, dans E. de Rozière, *op. cit.*, n. 302, 414; *Formulæ Merkelianæ*, n. 9, dans de Rozière, *op. cit.*, n. 271; Pardessus, *Diplomata*, n. 163, 237. Cf. t. I, p. 70, t. II, p. 185, 237, 376. — [9] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 185. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 325. Cf. E. de Rozière, *op. cit.*, n. 128. — [11] E. de Rozière, *op. cit.*, n. 128 : *Dum advivunt, hoc teneant et post eorum decessum ad ecclesiam revertere faciant.* — [12] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 253 sq. — [13] *Testamentum Abbonis*, dans Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 378 : *Volo ut liberti nostri, filii Vualane, cum illas res quas ipsi Vualanæ dedimus ad heredem meam ecclesiam aspiciant. Dono libertatem meam Fredbergam ... cum nepotibus... qui in Pariliano manere videntur, ut libertica eorum res ad ipsam ecclesiam aspiciat volo ac jubeo.* — [14] *Testamentum Abbonis*, dans Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 375 : *Colonicas terras... quas Jocos in cessione.. volo ut ipse per testamentum nostrum libertus fiat et ipsas colonicas sub nomine libertinitatis habeat et ad hæredem meam sicut liberti nostri aspiciunt, ita et ipse facere debeat.* Cf. p. 372, 378. — [15] Pardessus, *op. cit.*, t. I, p. 83, 139.

priétaire dans le sud-est de la Gaule, déclare que, par suite des invasions, un grand nombre de ses affranchis ont pris la fuite, mais il donne à son héritier le droit de les ramener par contrainte sur leurs terres ruinées [1]. On voit qu'il s'agit d'un affranchissement conditionnel et en effet, si l'affranchi refuse la redevance, le maître pourra le ramener en servitude [2]. La loi des Lombards précise bien cette situation qui fit règle en Occident : « Si un homme a disposé de ses biens en faveur d'une église, et s'il a affranchi des familles serves qui cultivent ces biens, ces affranchis doivent les redevances à l'église, à perpétuité, telles que les a réglées le maître, et, après eux, leurs fils et les fils de leurs fils [3]. »

XV. Les colons. — La situation du colon est demeurée ce qu'elle était sous la domination romaine et il en résulte que le lien du colon à la terre s'est encore renforcé, si c'est possible. Les familles des colons se sont transmis la tenure en sorte que peu à peu celle-ci a pris le nom d'héritage [4]. Elle l'est même devenue et on ne trouve pas trace dans les textes mérovingiens que le propriétaire ait dû accorder son autorisation à la transmission de l'héritage. La tenure, considérée au point de vue de la redevance qu'elle entraîne, est une location de fermage, rien autre chose, avec cette particularité que la redevance consentie une fois est immuable. Nous voyons un abbé cité en justice par les colons du domaine pour avoir voulu augmenter les redevances, cependant il obtient gain de cause parce qu'il peut prouver que les redevances n'ont pas varié depuis un siècle [5]. L'inconvénient de ce système était grand, car les tenures possédées depuis peu étaient beaucoup plus onéreuses que les tenures transmises depuis plusieurs générations, la valeur du numéraire ayant changé ; mais cet inconvénient était en partie compensé par la rareté persistante du numéraire qui donnait aux transactions en nature un cours assez ferme. Fustel de Coulanges a étudié avec sa pénétration ordinaire les charges du colon ; nous allons le suivre de près à un moment où va se dessiner un nouveau trait de la situation matérielle des classes agricoles. Nous savons à quoi nous en tenir pour les colons des domaines ecclésiastiques d'après la loi des Bavarois : « Le colon d'église, y est-il dit, doit d'abord l'*agrarium*, c'est-à-dire que s'il récolte trente boisseaux, il en doit trois, ainsi que la dixième partie de son lin et du miel de ses ruches. En outre, il doit labourer, semer et moissonner sur le *dominicum* l'étendue d'une ansange, c'est-à-dire une bande de quarante pieds de large sur quatre cents pieds de long. Il doit encore planter des vignes, les labourer, les provigner, les tailler et faire la vendange. Il doit enfin faire les charrois nécessaires, fournir au besoin un cheval et contribuer à la réparation des granges et écuries du propriétaire [6]. » Les dispositions prescrites par la loi des Alamans sont moins détaillées, elles laissent entrevoir des redevances, un travail du colon sur les terres du maître et l'obéissance à tous ses ordres [7]. Les polyptyques de Saint-Germain, de Saint-Remi et de l'abbaye de Prum nous font voir, dans le détail du cas particulier, la situation de 3000 familles de colons. Les manses paraissent fort inégaux d'étendue, mais identiques comme composition, un lot de terre arable, un peu de vigne, un petit pré. Nous retrouvons ici les variations considérables entre les conditions faites aux colons d'un même domaine. Les uns paient en argent, d'autres partie en argent, partie en travail et fournitures ; le premier cas est assez rare, parfois le colon donne une part de sa récolte, le plus souvent il va travailler sur la terre du maître. Il n'est pas possible d'entrer dans le détail de ces obligations variées du colon à l'égard du propriétaire. Nous retrouvons ici les usages que nous avons relevés ailleurs. Tel colon acquitte sa redevance en argent, tel autre en nature, tel enfin en prestations individuelles. Si l'on s'en tient aux renseignements fournis par le polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain on constate des redevances extrêmement faibles dans la plupart des cas, et très inégales. Un colon paie, pour 8 bonniers de terre, 3 sous chaque année [8], un autre pour une tenure de 50 ares environ, paie 1 sou [9] ; un autre, pour 1 hectare et demi, paie six deniers [10] ; un autre, pour moins d'un hectare, paie 4 sous [11]. Le colon Hildegaire a une tenure de 5 bonniers de terre labourable, 1 arpent de vigne et 1 arpent de pré, il paie annuellement 3 sous d'argent et cultive 6 perches [12] ; un autre tient 11 bonniers pour lesquels il doit 4 deniers, 5 boisseaux d'avoine, 6 poulets, en outre 100 petites voliges et 100 bardeaux pour la réparation des toitures, enfin la façon de 6 perches, des mains-d'œuvre et des charrois [13]. Le colon doit souvent donner comme redevance une part de sa propre récolte, vin, lin, malt pour faire la bière, houblon, moutarde, miel, cire, etc. Quant au service personnel sur la terre du propriétaire il est tantôt fixé à l'avance, tantôt indéterminé, les besoins du domaine en décideront. « Notons bien, fait observer Fustel de Coulanges, que ces paysans ne sont astreints à aucun service domestique. Ils ne doivent rien à la personne du propriétaire. Ils doivent servir sa terre, non seulement le lot qu'il en a en tenure, mais aussi son *dominicum*, c'est-à-dire le labourer, le moissonner, charrier les produits. S'ils font des gardes, *wactæ*, c'est sur le domaine et pour lui. Ils n'ont envers le maître aucun devoir personnel. Ils servent le domaine et non pas l'homme [14]. »

On le voit, le colon et le serf étaient devenus, sauf pour le nom, une seule catégorie d'hommes du domaine. Si entre eux quelque rivalité, telle qu'il s'en rencontre d'une classe de la société à une autre classe, a existé, nous l'ignorons et il semble qu'avec le temps le groupe libre et le groupe servile tendirent à se compénétrer de plus en plus jusqu'à se confondre. A un moment donné il devint impossible d'interdire le mariage entre les deux classes [15], on vit même quelquefois un colon et un serf associés, occupant le même manse [16]. Il paraît clair que des idées nouvelles et une société rurale nouvelle sortiront de là. Les textes nous montrent sur l'étendue du domaine diverses catégories d'hommes libres qu'ils nomment *franci* [17], *ingenui* [18], ainsi le nombre des hommes libres augmente sans cesse, puisque de nouvelles appellations sont devenues nécessaires pour désigner ceux qui bénéficient d'un ordre nouveau. Nous voyons encore un maître accorder la liberté absolue [19] aux enfants que leur naissance ferait serfs. La condition de la tenure n'avait rien d'amoindrissant comme on s'est

[1] Pardessus, *op. cit.*, t. II, p. 378 : *Ubicumque agentes monasterii eos invenire potuerint, ut licentiam habeant in eorum revocare dominationem.* — [2] *Ibid.*, t. II, p. 375. — [3] *Lex Langobardorum*, Aistulph. III, 12 : *Si quis res suas ordinaverit et dixerit eas habere loca venerabilia, et familias per quas res ipsæ excoluntur, liberas esse dixerit, ut in ipsis religiosis locis redditum faciant : secundum ipsius statuta reddant omni in tempore juxta domini sui præceptionem ipsi et filii filiorum illorum.* Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 401. — [4] *Miracula S. Benedicti*, l. I. c. XXXVII, édit. de Certain, in-8°, Paris, 1858 : *Quidam homo ex familia sancti Benedicti mansiunculam ex leve structura, vimine scilicet ac genesta, super hereditatem construxerat suam.* — [5] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, édit. Guérard, in-4°, Paris, 1844, appendix IX, p. 344. — [6] *Lex Bajuwariorum*, I, 13. — [7] *Lex Alamannorum*, XXIII, 2, 3, 4. — [8] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, in-4°, Paris, 1844, c. IX, 151. — [9] *Ibid.*, c. VII, 70. — [10] *Ibid.*, c. VII, 71. — [11] *Ibid.*, c. I, 28. — [12] *Ibid.*, c. VII, 76. — [13] *Ibid.*, c. VII, 75. — [14] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 412, note 8. — [15] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. I, 6 ; c. III, 47, 54 ; c. IV, 9 ; c. VII, 14, 15 ; c. VIII, 28. — [16] *Ibid.*, c. VII, 20 ; c. IX, 42, 73, 80 ; c. XIII, 78. — [17] *Capitulare de Villis*, c. IV, édit. de Boretius, in-4°, Hannoveræ, 1877, p. 83. — [18] Pardessus, *Diplomata*, n. 417. — [19] Sauf obligation de rester sur le domaine en qualité de tenanciers. Marculfe, *Formulæ*, l. II, n. 29.

avisé de l'imaginer beaucoup plus tard; elle était si parfaitement honorable qu'un homme libre pouvait sans déroger ni déchoir louer un manse en tenure aux mêmes conditions de redevances que si le manse eût été occupé par un serf ou par un colon [1]. L'abbaye de Saint-Germain a eu parmi ses fermiers un nommé Radoinus, homme libre [2], et un prêtre nommé Godin dont la redevance consistait dans la culture de quatre arpents de vigne du *dominicum* [3].

XVI. La villa. — Ce qui peut donner l'idée la plus complète et la plus exacte de l'existence du groupe rural qui habite le domaine c'est l'existence de ce groupe à l'époque précédente, telle que nous l'avons décrit. Le domaine continue à produire et à consommer sur place tout ou presque tout ce dont ses habitants ont besoin, la récolte des denrées et la fabrication s'y exécutent dans des conditions presque identiques. La hiérarchie est la même, le *villicus* a gardé son titre et ses attributions, de même l'*actor* ou *agens* auquel on tend à substituer le mot *major*, notre « maire » d'aujourd'hui. L'ancienne répartition des esclaves par *decuriæ* a fait place à une disposition analogue où se laisse entrevoir l'influence de la règle monastique de saint Benoît, puisque désormais, dans les grands domaines, le *major* a sous ses ordres des *decani*. C'était dans ce personnel que se trouvaient les hommes chargés de recueillir les redevances et d'en disposer au mieux des intérêts du maître, soit par la consommation sur place à la table du maître ou par son domestique, soit par la vente.

Le domaine comprenait une population en nombre variable, rarement inférieure à quelques centaines d'âmes, quelquefois davantage. Il était nécessaire dès lors d'assurer un double service, l'un qui regardait les âmes, l'autre la discipline. Ce n'est pas un des aspects les moins curieux de l'histoire des classes rurales que le travail persévérant de l'Église en vue de transformer l'esprit des campagnes. Voir Paroisses rurales.

Les observations que nous avons présentées à propos de la situation des personnes dans le domaine rural et dans le monastère sont demeurées sans modification notable. Dans ce qui précède nous avons noté de préférence les traits qui ont rapport aux individus attachés aux domaines d'église et il nous est apparu que leur condition, sans être à proprement parler privilégiée de ce fait, lui doit une amélioration dont il y a lieu de tenir compte. Ceci s'explique par l'esprit de désintéressement imposé aux propriétaires soit par la charité du christianisme, soit en vertu des règles monastiques. Nous avons dit que dans un domaine bien administré on s'efforçait de suffire aux besoins divers de tous les habitants du domaine, or ceux-ci bénéficiaient avant tout le monde d'une disposition économique que nous trouvons formulée dans la règle de saint Benoît : *In ipsis autem pretiis semper aliquantulum vilius detur, quam a sæcularibus datur* [4]. Ceci n'est pas un fait isolé. Nous voyons Théodoric déclarer que le prix des subsistances sera fixé d'un commun accord par l'évêque et par le peuple [5]. Cette ingérence n'a donc dans l'espèce que des effets heureux pour les classes agricoles et il faut se rappeler que ce sont de véritables multitudes qui vivent dans les domaines d'église. Le dénombrement des biens ecclésiastiques et monastiques témoigne d'une extension considérable. L'Église de Milan a certains de ses revenus assis sur des terres situées en Sicile, l'Église de Ravenne y a un patrimoine, l'Église romaine possède des biens considérables dans toutes les provinces de l'Occident, on connaît l'existence de ses patrimoines dans la Sicile, l'Apulie, la Calabre, la Campanie, le pays de Ravenne, l'Istrie, la Ligurie, les Alpes Cottiennes, la Corse, la Sardaigne, la Dalmatie, les Gaules, l'Afrique [6]. Le caractère de stabilité et d'altération insensible des institutions ecclésiastiques se retrouve ici. Il semble bien que le régime des terres et l'état des personnes aient très peu changé du VIe siècle au IXe, et il nous faut constater une fois encore l'étroite ressemblance qui existe entre le gouvernement du domaine ecclésiastique et le gouvernement du domaine rural en général. Le pape Grégoire Ier veut qu'une lettre qu'il écrit au recteur du patrimoine de Sicile soit lue de temps à autre aux *rustici* assemblés afin que ceux-ci connaissent leurs droits et soient en état de se garder des exactions des fermiers généraux et des fonctionnaires [7]. Or cette disposition ne diffère pas, dans la préoccupation qui l'inspire et le mode qu'elle adopte, de ce que nous voyons en Afrique, au IIe siècle, où les habitants du *Saltus Buritanus* font graver sur une stèle monumentale le rescrit que l'empereur Hadrien leur avait adressé en réponse à leur pétition. Une partie des biens des Églises était donnée en emphythéose, mode de tenure tout à fait favorable au concessionnaire, mais tous ces sujets seront traités plus loin, nous ne nous y arrêterons donc pas [8].

XVII. La paroisse rurale. — « L'érection des paroisses est, en effet, un des éléments qui ont le plus contribué à limiter l'association agricole, le village [9]. » Aussi ne saurait-on omettre de l'étudier en cette qualité. Si nous lisons les anciens documents qui ont servi jusqu'ici de fondement à nos recherches nous sommes frappés d'un fait indiscutable, à savoir que les hommes de ce temps étaient fort préoccupés par la vie future. Un grand nombre de dispositions ne sont prises qu'en vue du salut éternel : *pro remedio animæ meæ*, disent les vieux textes. Cette anxiété se traduisait par des legs faits à l'Église ou aux patrons des monastères et le dénombrement qui est fait de ces biens nous montre l'existence d'oratoires destinés à la satisfaction des besoins religieux de la population du domaine. Arédius lègue, en 573, sa part du domaine de Sisciacus; cette part comprend « des maisons, *une chapelle*, plusieurs terres en labour, des prairies, des forêts, des terres incultes et des colons » [10]. Dans un diplôme de 636, un donateur mentionne l'existence de trois églises dans son domaine de Patriagus [11]. Ces agglomérations pourvues d'une église ne sont pas les seules que nous connaissions. Les villages dont nous avons parlé, les *vici*, sont autant de petits centres religieux, des « paroisses ». Dans Grégoire de Tours il en est souvent ainsi : un évêque y bâtit une église, y installe un prêtre et chaque dimanche la population d'alentour se rend à la « paroisse » comme au chef-lieu ecclésiastique. Si nous possédions les fastes paroissiaux de la Gaule on y verrait sans doute une organisation d'abord embryonnaire tendant à se ramifier de plus en plus. L'institution des paroisses rurales a dû marcher de pair avec le développement du domaine; l'extension des cultures amenant sur des points éloignés du domaine un groupe de cultivateurs qu'on ne pouvait, vu la distance, convoquer facilement à la réunion religieuse des dimanches et des jours de fête. Dans le diocèse de Tours, six églises ont été bâties par saint Martin, cinq par Briccius, quatre par Eustochius, cinq par Perpetuus, et leurs successeurs continuent à morceler de plus en plus les districts à mesure des besoins. Remarquons d'abord que jusqu'au IVe siècle aucun document rece-

[1] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. XIII, 6; c. XVI, 88. — [2] *Ibid.*, c. XIV, 7. — [3] *Ibid.*, c. I, 10. Cette redevance pouvait toujours être satisfaite par un autre que le tenancier. — [4] S. Benoît, *Regula*, c. LVII. — [5] Code Justinien, *De defensoribus civitatum*, l. I, tit. LV. — [6] P. Fabre, *De patrimoniis romanæ Ecclesiæ usque ad ætatem Carolinorum*, in-8°, Lille, 1892; le même, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine*, in-8°, Paris, 1892. — [7] S. Gregorii Ii, *Epistolæ*, l. XIII, 34, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1825. — [8] Cl. Janet, *Les grandes époques de l'histoire économique jusqu'à la fin du XVIe siècle*, in-12, Paris, s. d., p. 134 sq. — [9] C. Dareste de la Chavanne, *Histoire des classes agricoles en France*, in-8°, Paris, 1858, p. 173. — [10] Pardessus, *Diplomata, chartæ, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia*, n. 180, t. I, p. 137. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 42.

vable ne mentionne les communautés rurales ni même l'existence d'un clergé distinct du *presbyterium* épiscopal [1]. Au début du IVe siècle nous voyons apparaître le clergé rural. Le concile d'Arles (314) mentionne des *diacones urbici,* ce qui donne à penser qu'il en existait d'autres : *diacones rustici* [2] ; un autre canon impose aux prêtres et aux diacres établis ailleurs que dans la ville épiscopale la stabilité dans la localité à laquelle ils sont attachés [3]. Le reste de la Gaule n'a pas encore semble-t-il, cette organisation qui ne serait en vigueur que dans la Narbonnaise. Dans le diocèse de Tours, les premières églises rurales datent de saint Martin [4]. Les troubles religieux qui remplirent une grande partie du IVe siècle s'opposaient à l'extension de l'organisation ecclésiastique ; dès le Ve siècle apparaissent en Gaule les plus anciennes églises rurales. Ces églises apparaissent fréquemment dans les propriétés des grands, à l'époque carolingienne elles seront communes. Un canon du IVe concile d'Orléans (541) reconnaît à tout propriétaire le droit d'avoir une paroisse dans son domaine [5]. En 642, le concile de Châlons parle comme d'une chose commune : *oratoria per villas potentum* [6].

XVIII. La juridiction domaniale. — Cette présence du clergé sur un grand nombre de points du pays, parmi le peuple qu'un sentiment de justice et de miséricorde chrétienne le portait à défendre contre la rigueur des hommes qui représentaient l'autorité politique et l'autorité domestique, aide à comprendre l'influence croissante et la popularité de bon aloi qu'il posséda dans les campagnes sous les deux premières races [7]. Les tenanciers ne communiquaient avec le propriétaire que par le *major* et ses gens ; ceux-ci sont rarement des hommes libres, plus souvent des colons ou des serfs, partant animés d'un zèle plus amer que désintéressé, soucieux de se faire valoir aux dépens des tenanciers ; âpres [8], méticuleux, sévères. Si pour l'esclave la seule autorité possible était celle du propriétaire, il en était à peu près de même, en fait, pour l'affranchi qui avait trop à perdre de soumettre à la justice publique son litige avec le maître du domaine. Le colon n'était pas beaucoup mieux partagé. Une loi du code Théodosien prononce que le maître peut mettre aux fers le colon, dès qu'il le soupçonne de vouloir quitter le domaine [9] ; une loi du code Justinien autorise le maître qui a repris le colon fugitif à l'enchaîner et à le punir à son gré dans les limites que les lois lui concèdent [10] ; une loi de 412 substitue le tribunal du maître à celui de la justice publique lorsqu'il s'agit de connaître le crime d'un esclave ou d'un colon [11]. Les législations des Germains se taisent dès qu'elles touchent le seuil du domaine ; elles ne prévoient rien, pas même le cas des sévices du maître contre son esclave ou son affranchi ; elles ne connaissent que les crimes commis entre gens de domaines différents. Le domaine est évidemment soumis à la juridiction privée. Le maître fait encore la police du domaine, c'est à lui de livrer le coupable à la justice lorsqu'il s'agit d'un crime extra-domanial, à lui d'exécuter la sentence sous sa propre responsabilité. Grégoire de Tours raconte qu'Arédius confia à sa mère l'administration de ses domaines et le soin de juger ses serviteurs afin de pouvoir vaquer tranquillement aux pratiques religieuses [12].

Les affranchis d'une Église n'avaient pas d'autre juridiction que celle de cette Église et cela par la volonté expresse de la loi : *Tabularius et procreatio ejus tabularii persistant... et non aliubi quam ad ecclesiam ubi relaxati sunt mallum teneant* [13]. Une bulle (contestée) de Grégoire Ier (593) pose en principe que tous les « manans » d'une terre donnée à Saint-Médard, n'obéiront désormais, libres ou esclaves, qu'à l'église Saint-Médard [14]. Cette multitude de juridictions privées était-elle favorable à la félicité des hommes du domaine, on peut le croire pour les mêmes raisons qui ont toujours contribué à rendre toute juridiction locale plus clairvoyante, mieux instruite, partant plus indulgente que la juridiction lointaine et centralisée manquant de délicatesse et d'information. Un mouvement fut tenté contre la justice domaniale à l'époque mérovingienne par ceux qui, en possession de bénéfices judiciaires, ne souhaitaient que d'étendre le rayon de leur activité. Il n'est pas douteux que des abus se produisirent, auxquels des lettres royales remédièrent par la collation des « immunités [15]. » Voir ce mot. L'*ergastulum* avait changé de nom, on l'appelait *cippus*, du nom de la pièce de bois où l'on enfermait les pieds des prisonniers ; ce nom fut étendu au local, généralement souterrain, où on les enfermait. Rappelons ici d'un mot seulement le code disciplinaire de la règle de saint Benoît qui témoigne de l'existence d'une juridiction domaniale véritable dans l'enceinte du monastère. L'indiscipline et l'absence des offices obligatoires y sont punies par des sévices corporels.

XIX. Condition d'assujettissement des classes agricoles. — L'attention que nous portons à écarter de nos recherches toute tendance polémique et apologétique ne doit pas nous interdire de remarquer que la condition des hommes de ce temps était bien différente de celle que nous imaginons. Au point de vue moral on n'a aucun texte qui montre que l'état social de l'époque où ils vécurent leur parût injuste ni odieux. L'inégalité des conditions n'avait, dans leurs idées, aucun rapport avec l'état de dépendance où ils vivaient, car, selon les idées du temps, cette dépendance était toute envers la terre et non envers l'homme qui la possédait. En effet, que cet homme vînt à vendre sa terre, il n'était pas libre de traiter séparément du sort de ses colons et eux-mêmes il ne pouvait les atteindre que par la terre qu'ils cultivaient ; un nouvel acquéreur lui succédant il cessait d'être désormais pour ses anciens tenanciers. Ceux-ci ne se trompaient donc pas en estimant qu'ils dépendaient de la terre et non de l'homme et cette dépendance de la terre, c'était, en définitive, la dépendance à l'égard des besoins matériels journaliers, ainsi le tenancier possé-

[1] Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle,* in-8°, Paris, 1900, p. 6. — [2] *Concil. Arelatense,* can. 18 : *De diaconibus urbicis ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent,* dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.,* t. II, col. 475. — [3] *Concil. Arelatense,* can. 21 : *De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt... placuit ut eis locis ministrent, quibus præfixi sunt,* dans Mansi, *loc. cit.,* t. II, col. 475. — [4] Sulpice Sévère, *Vita Martini,* XIII, *P. L.,* t. XX, col. 167 : *Vere ante Martinum pauci admodum, immo pæne nulli in illis regionibus Christi nomen receperant.* — [5] *Conc. Aurelianense,* can. 33, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.,* t. IX, col. 119 : *Si quis in agro suo postulat habere diœcesim, primum terras ei deputet sufficienter.* Le canon 7 du même concile s'exprimait ainsi : *Ut domini prædiorum in oratoriis minime contra votum episcopi peregrinos clericos intromittant.* — [6] *Conc. Cabillonense,* can. 14, dans Mansi, *loc. cit.,* t. X, col. 1192. Une charte de 636 : *Villam Nigromontem cum ecclesia... villam Campaniacum cum ecclesia,* dans Pardessus, *Diplomata,* n. 276 ; *Ecclesiam et villam de Argenteria, ibid.,* n. 306 ; Charte de 680 : *Donamus... curtes nostras cum ecclesiis, ibid.,* n. 393 ; Charte de 694 ; *Dono mansum indominicatum et ipsam ecclesiam ad ipsum mansum pertinentem, ibid.,* n. 432 ; Testament d'Abbon : *Ecclesiam proprietatis nostræ, ibid.,* t. II, p. 371. Cf. *Polyptyque de l'abbé Irminon,* c. II, 1 ; c. III, 1 ; c. VI, 2 ; c. VII, 2. 83 ; c. VIII, 2 ; c. IX, 4, 5 ; c. XIV, 2 ; c. XV, 2 ; c. XVI, 2, etc. — [7] B. Guérard, *Mémoire sur les causes principales de la popularité du clergé en France sous les deux premières races,* in-4°, Paris, 1835. — [8] B. Guérard, Prolégomènes au *Polyptyque de l'abbé Irminon,* p. 434, croit qu'ils recevaient tant pour cent sur les produits du domaine. — [9] *Code Théodosien,* l. V, tit. IX, 1. — [10] *Code Justinien,* l. XI, tit. LIII, 1. — [11] *Code Théodosien,* l. XVI, tit. V, 52. — [12] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum,* l. X, c. XXIX, *P. L.,* t. LXXI, col. 560. — [13] *Lex Ripuaria,* LVIII, 1. — [14] Pardessus, *Diplomata,* n. 201. — [15] Fustel de Coulanges, *L'immunité mérovingienne,* dans la *Revue historique,* 1883, et *Hist. des instit. polit. de l'anc. France,* t. IV, p. 451 sq.

dait un état stable qui assurait son existence contre sa propre mobilité, contre son incapacité.

Fustel de Coulanges, que nous nous sommes fait un devoir de suivre pas à pas dans une question qu'il a, selon nous, définitivement traitée, conclut ses recherches par des pages que nous ne pouvons omettre de citer : « Les hommes de nos jours, dit-il, sont d'abord portés à croire que les charges de ces colons et de ces serfs étaient très lourdes, et telle a été aussi notre première impression. Une étude directe et attentive des documents fait concevoir une autre idée. Nous allons prendre quelques exemples dans les polyptyques, et essayer de voir, par un calcul assez facile, ce que représentaient ces deniers dont il est parlé, ce que valaient tous ses travaux et ces services de corps. Les 5000 ou 6 000 chiffres que nous donnent les polyptyques de Saint-Germain, de Saint-Rémi, de Sithiu, de Prum, de Saint-Victor de Marseille, nous permettent de faire ce travail ; le premier est surtout important, parce qu'il nous donne à la fois l'étendue de chaque tenure et la série de ses redevances.

« Mais d'abord il faut observer que, parmi les redevances qui sont énumérées, il en est deux que nous devons mettre à part. C'est en premier lieu celle que les polyptyques appellent *hostilitium ;* elle n'est pas une redevance de la tenure, elle est la représentation de ce que l'homme devait au roi pour le service militaire. Peut-être ne date-t-elle que de Charlemagne ou de Pépin. Au lieu qu'à chaque guerre tous les hommes du domaine fussent mis en réquisition, les uns pour combattre, les autres pour fournir des vivres ou les transporter, on avait établi une sorte d'abonnement. Le tenancier payait chaque année, qu'il y eût guerre ou non, à son propriétaire une redevance relativement modérée; puis, si la guerre venait, le propriétaire en supportait toutes les charges. Cette redevance annuelle variait : elle était de deux sous pour les uns, d'un sou pour les autres. Un troisième devait fournir dix mesures de vin. Ailleurs le colon devait, sur trois années, un bœuf la première, un porc la seconde, un mouton la troisième [1].

« Il faut déduire en second lieu, ou du moins mettre la redevance appelée *lignaritia* et *pastio*. Le propriétaire concédait à son tenancier, outre sa tenure en champs, vigne et pré, la permission de couper du bois dans sa forêt pour son chauffage ou pour ses constructions, et de faire paître quelques moutons ou quelques porcs sur ses *pascua* et dans ses chênaies. En échange de cette faculté, le tenancier devait une redevance qui consistait, tantôt à lui payer deux ou quatre deniers, tantôt enfin à fournir un certain nombre de mesures de vin [2].

« Ces réserves faites, le reste des redevances était en réalité le prix de la tenure. Essayons de l'évaluer en valeur actuelle. Le calcul est relativement facile dans les cas où la redevance consiste en argent. Voici, par exemple, un colon qui tient un bonnier de terre en labour et un arpent de vigne; il paye pour cela six deniers. Or le bonnier, à l'époque et dans le pays où ce polyptyque a été écrit, était une mesure agraire de 1 hectare 28 ares; l'arpent de vigne ne contenait que 12 ou 13 ares. Les six deniers formaient un poids d'argent d'environ 7 grammes et avaient la même valeur qu'auraient de nos jours 17 francs. Un fermage de 17 francs n'est pas bien lourd pour une terre de 1 hectare et demi [3].

« Voici un manse de 13 bonniers de champs, c'est-à-dire de 16 hectares, 6 arpents de vigne et 6 arpents de pré. Il paye 5 sous et 4 deniers, ce qui vaudrait approximativement 180 francs d'aujourd'hui. Cela fait un fermage à 10 francs l'hectare [4].

« Le nombre des manses qui payent leur redevance en argent est assez grand [5]. Notons cet avantage qu'ils ont. L'argent diminuera de valeur; le sou et le denier deviendront de très petites monnaies, et leur redevance ira ainsi diminuant de siècle en siècle jusqu'à se réduire à rien.

« L'évaluation est plus difficile lorsque la redevance se paye en travaux. Le colon Godebold tient un manse de 6 bonniers de champs, une petite vigne et un petit pré. Il s'acquitte par la façon de 3 arpents de la vigne du propriétaire [6]. Si l'on songe que ces trois arpents ne faisaient en tout que 38 ares, et si l'on observe qu'une vigne de cette étendue exige environ 14 journées de travail dans l'année, on calculera que Godebold, tenancier de 8 hectares de terre, s'acquitte par 14 journées de travail. Il ajoute, chaque année, 3 poulets et 15 œufs. D'autre part, le colon Ebruf, dont la tenure est plus petite, doit la façon de 8 arpents, c'est-à-dire un travail d'une trentaine de jours [7].

« Il en est qui doivent une corvée par semaine, d'autres deux et même trois. Nous pouvons traduire ces journées en somme d'argent. Nous en avons d'autant mieux le droit que le tenancier pouvait ordinairement remplacer ses corvées par un prix déterminé en deniers; ou bien encore il pouvait les faire faire par d'autres hommes qu'il payait. Or le polyptyque de Saint-Remi nous fournit l'indication des divers prix de journée, suivant la nature du travail. Les prix variaient depuis un tiers de denier jusqu'à un denier. La moyenne, qui est de deux tiers de denier, peut être exprimée en langage d'aujourd'hui par le chiffre de 1 fr. 75 [8]. Prenons maintenant pour exemple le colon Bodo qui tient 11 hectares de terre arable, 2 arpents de vigne et 7 arpents de pré. Ses conditions sont qu'il doit trois jours jours de travail par semaine [9]. Notons que trois jours par semaine, après qu'on a retranché les semaines de Noël et de Pâques, les nombreuses fêtes, et surtout quand on a déduit les semaines où aucun travail agricole n'est possible, ne font pas plus de cent vingt jours dans l'année, probablement moins. Si Bodo se fait remplacer et qu'il paye chaque journée en un prix équivalent à 1 fr. 75 d'aujourd'hui, ses trois jours de corvée par semaine se réduisent à environ 200 francs pour une terre de 12 hectares; et si l'on ajoute quelques autres obligations qu'il a encore, on calcule que le fermage de sa tenure lui revient par hectare à 20 francs.

« Une difficulté surgit de ce que le polyptyque, au lieu d'indiquer un nombre fixe de journées, se sert souvent de la formule « autant de travaux qu'on lui en ordonne », *quantum ei injungitur* [10]. Il est visible que cette formule donnait lieu à l'arbitraire. Il y aurait pourtant quelque exagération à soutenir que cette clause fût particulièrement onéreuse et tyrannique. Je prends, par exemple, un colon nommé Vulfardus, du domaine de Nogent; il tient 11 bonniers de champs, 2 arpents de vigne, 3 arpents et demi de pré. Sa redevance fixe consiste seulement en un labour de 9 perches, une tenai-

[1] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, III, 2, 3, 4, 5, 6, etc.; IV, 2, etc.; V, 3; VII, 26; VIII, 3; IX, 9, 10, 11, 12, 13, etc. Le droit s'élève parfois jusqu'à 4 sous, IX, 9; XVI, 3; *Polyptyque de Saint-Remi de Reims*, in-4°, Paris, 1853, XX, 16; XXII, 9; XXVIII, 2, 69; dans le *Polyptyque de Saint-Maur*, à la suite du *Polyptyque de l'abbé Irminon*, cette sorte de redevance est appelée *camaticum*. Guérard considère l'*hostilitium* comme une charge de nature privée; il l'est devenu, cela est incontestable; mais nous nous plaçons aux VIe et VIIe siècles, et à cette époque, ou il était une charge publique, ou il n'existait pas. — [2] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, II, 2; III, 2; IV, 2; V, 3, 28; VI, 3; IX, 9, 153, 155, 158; XIII, 1, 59; XV, 3; XVIII, 3, etc.; *Polyptyque de Saint-Maur*, 14, 16; *Polyptyque de Saint-Remi de Reims*, I, 2; IX, 2; XV, 2, XIX, 2; XX, 2, etc.; *Cartulaire de Saint-Victor de Marseille*, in-4°, Paris, 1857, passim; *Registre de Prum*, n. 25, 45. — [3] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. VII, 71 — [4] *Ibid.*, c. VII, 6. — [5] *Polyptyque de Saint-Remi de Reims*, c. XIII. — [6] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. I, 1; cf. c. II, 61, 62. — [7] *Ibid.*, c. II, 38. — [8] *Polyptyque de Saint-Remi*, c. XV, 27; c. XXII, 35 46; c. XXVI, 2. — [9] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. VII, 4. — [10] *Ibid.*, c. III, 2; c. IV, 2; c. V, 3, 28, 53; c. VI, 3; c. VIII, 3; c. XIV, 3; c. XV, 3; c. XVI, 3, 52; c. XVII, 3; c. XVIII, 3.

son de 1 arpent, la fourniture de 3 poulets, de 15 œufs et de 100 petites voliges; mais le registre ajoute qu'il doit « corvées, coupes d'arbres, charrois et mains-d'œu- « vre autant qu'il lui est prescrit » [1]. La même clause est dite de 34 autres colons du même domaine et de 3 serfs; en tout 38 tenanciers qui doivent les services sur la terre du propriétaire. Mais si nous observons que, dans ce domaine de Nogent, la terre du propriétaire ne contient que 81 hectares, nous calculerons aisément qu'il n'y a pas là pour chacun des 38 tenanciers plus de douze à quatorze jours de travail par an. C'est à quoi se réduit cette clause si menaçante d'aspect, de corvées à volonté.

« Quelquefois nous voyons ces travaux rachetés, et ils le sont à très bas prix. Un lite a racheté toutes ses mains-d'œuvre pour un sou chaque année; huit esclaves ont racheté tous leurs charrois pour quatre deniers chacun. Beaucoup ont racheté les travaux de la moisson, *augustaticum*, pour un ou deux deniers [2].

« Benjamin Guérard, un des grands érudits de notre siècle, a fait le calcul de ce que payaient tous les manses de l'abbaye de Saint-Germain. Il est arrivé à cette conclusion que le manse colonaire avait une étendue moyenne de 10 hectares et demi et payait 183 francs, ce qui mettait le prix du fermage du colon, par hectare, à 17 francs de notre monnaie. Le manse servile avait une étendue moyenne de 7 hectares et demi, et ses redevances et ses services peuvent être évalués à 162 francs: cela mettait le prix de fermage du serf, par hectare, à environ 22 francs d'aujourd'hui [3].

« On voit tout de suite que le fermier d'aujourd'hui paye un prix beaucoup plus élevé que le tenancier du VIIIe siècle. Mais il ne faut faire aucun rapprochement entre les deux situations. La grande différence est que le fermage de ce tenancier, que nous avons évalué en argent, se payait surtout en services. Cette manière de s'acquitter peut être plus commode pour le paysan, qui aime mieux prêter ses bras qu'ouvrir sa bourse; mais elle a de bien graves conséquences, car elle implique forcément l'obéissance au propriétaire. Cela saute aux yeux dans les nombreux articles où il est dit que le paysan devra autant de journées qu'on lui en commandera. Cela n'est pas moins visible dans les autres articles. Si le colon doit la façon de trois arpents de vigne, il appartient au propriétaire ou à son agent d'indiquer la vigne à faire. S'il doit deux jours par semaine, c'est le propriétaire ou son agent qui fixe les jours; et pour chaque service il y a une surveillance et un contrôle. La volonté du maître apparaît ainsi à tout moment. Il faut toujours obéir et recevoir des ordres. De sorte que la redevance, qui n'est au fond que le prix très modéré de la jouissance d'une tenure, prend presque toujours l'aspect d'une servitude. La caractéristique du moyen âge, en ce qui concerne les classes inférieures, ce n'est pas l'oppression, mais c'est la sujétion [4]. »

XX. Le polyptyque de l'abbé Irminon. — Nous avons mis souvent à profit au cours de cette *dissertation* un document célèbre connu sous le nom de Polyptyque de l'abbé Irminon. Il y a lieu d'entrer à son sujet dans quelque détail. Les polyptyques ont été les registres du cens sur lesquels se trouvaient les noms des citoyens, l'état de leurs biens et le nombre de leurs esclaves. Dès l'époque romaine [5] on y apportait une remarquable exactitude : *Agri glebatim metiebantur, vites et arbores numerabantur; animalia omnis generis scribebantur, hominum capita notabantur, in civitatibus urbanæ ac rusticæ plebes adunatæ, fora omnia gregibus familiarum referta, unusquisque cum liberis, cum servis aderant; tormenta ac verbera personabunt* [6]. Ces registres avaient une valeur officielle, ils servaient à établir l'assiette de l'impôt [7] et la répartition des charges publiques [8]. « Ils continuèrent d'exister et furent à peu près consacrés aux mêmes usages en Espagne sous les Visigoths [9], en Italie sous les Ostrogoths et sous les Lombards [10], et en France sous la première race de nos rois [11]. Mais le système des impositions romaines ayant été bientôt aboli complètement, ils ne furent plus employés qu'à décrire les domaines des rois, des églises, des monastères, des grands seigneurs ou même des riches particuliers. Au lieu de contenir les noms des citoyens, ils ne continrent souvent que ceux des gens de condition plus ou moins servile, soumis à des redevances et à des services de corps [12]; ou ceux d'hommes libres chargés de cens [13]. Les livres de cette espèce ont été, du moins en partie, les registres de l'état civil des colons et des serfs jusqu'à la fin de la dynastie carolingienne. Ils constituaient en outre des titres de propriété [14]. » Les polyptyques n'ont pas tous disparu et leur nombre a du être assez grand puisque la rédaction en avait été prescrite par les lois, et il n'y a pas de raison de penser qu'on leur ait généralement désobéi sur ce point. Pépin et Charlemagne ne se contentèrent pas d'ordres généraux, ils imposèrent à des églises et à des monastères déterminés la composition de leurs polyptyques. Ces inventaires furent fréquents à l'époque carolingienne, nous savons qu'il a existé des polyptyques des abbayes de Saint-Vandrille [15], de Saint-Riquier [16], de Lobbes [17]; également ceux des abbayes de Saint-

[1] *Polypt. d'Irminon*, c. VIII, 3. « De même dans la villa Businiaca du *Polyptyque de Saint-Amand*, nous voyons que les tenanciers, qui sont au nombre de 19, doivent trois journées de travail par semaine, ce qui, pris à la lettre, ferait un total de 2280 journées; or le *dominicum* ne contient que 16 bonniers de terre arable, dont un tiers reste en friche. La culture de 11 bonniers ou 14 hectares n'exigea jamais 2280 journées. Ce chiffre est donc fictif. Il signifie que le propriétaire est en droit d'exiger 3 jours; il ne signifie pas que les 3 jours soient réellement imposés au tenancier. » — [2] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, c. IX, 6, 234, 236, 266; c. XII, 2. — [3] B. Guérard, Prolégomènes au *Polyptyque de l'abbé Irminon*, p. 893, 897. « On ne peut pas évaluer de même les redevances du *Polyptyque de Saint-Remi*, parce que l'étendue des manses n'est pas indiquée, mais l'impression générale est que ces redevances ne sont pas fort élevées. Par exemple, le colon Teudonus est soumis à des redevances et à des services qui, convertis en monnaie actuelle, ne feraient pas plus de 220 francs pour tout son manse. » C. XVIII, 2; cf. c. II, 2; c. VI, 2; c. IX, 2, etc. — [4] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 418 sq. — [5] Ulpien, au *Digeste*, l. L, tit. XV, 4, § 5 : *In servis deferendis observandum est, ut et nationes eorum et ætates et officia et artificia specialiter deferantur.* Voyez d'ailleurs *loc. cit.*, § 1-10, pour la manière de rédiger les livres de cadastre, et *Code Théodosien*, l. IX, tit. XLII, 7, loi de 369 sur la manière de procéder à l'inventaire des biens des proscrits. — [6] Lactance, *De mortib. persec.*, c. XXIII, *P. L.*, t. VII, col. 231. — [7] *Code Théodosien*, l. XI, tit. III, 5; l. XIII, tit. X, 8; tit. XI, 4, 10, 12. — [8] *Code Théodosien*, l. XI, tit. XVI, 4; *Digeste*, l. L, tit. IV. — [9] *Lex Wisigothorum*, l. XII, c. II, n. 13. — [10] Cassiodore, *Variarum*, l. V, epist. XIV, XXXIX; l. VII, epist. XLV, *P. L.*, t. LXIX, col. 654, 671, 730; G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 130, 178; S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. IX, epist. XL; l. XIV, epist. XIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 974, 1318. — [11] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. IX, c. XXX, *P. L.*, t. LXXI, col. 507; *Miracula s. Austregisili, episc. Bituricensis*, n. 1-3, dans Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. III, 483, 484. — [12] Baluze, *Capitularia regum Francorum*, in-fol., Parisiis, 1780, t. II, col. 188. *Edict. Pist.* (an. 864) : *Ut illi coloni, tam fiscales quam et ecclesiastici, qui, sicut in polypticis continetur, et ipsi non denegant, carropera et manopera, ex antiqua consuetudine, debent*, etc. — [13] Marculfe, *Formulæ*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 712 : *Præcipientes ergo jubemus, ut, si memoratus ille de caput suum bene ingenuus esse videtur, et in poleptico publico censitus non est, licentiam habeat comam capitis sui tonsorare.* — [14] B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon*, in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 48. — [15] *Chronicon Fontanellense*, c. XV, dans d'Achéry, *Spicilegium*, in-fol., Parisiis, 1723, t. II, p. 277. — [16] Hariulf, *Chronicon Centulense*, III, 3, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1257 sq. — [17] *Chronicon Lobiense*, année 868, dans Martène, *Thesaurus anecdot.*, in-fol., Parisiis, 1717, t. III, col. 1414.

Pierre, de Saint-Jean, de Saint-Remi, au diocèse de Sens [1]; de Sainte-Glossine de Metz [2]; de Saint-Martin de Tours [3]. Les Églises du Mans [4], de Verberie [5], de Notre-Dame de Verdun [6] ont eu également leurs polyptyques. Parmi les fragments conservés, nous citerons un papyrus publié par Marini [7] concernant des possessions dans le territoire de Padoue et ses environs; le polyptyque de Saint-Vandrille [8], rédigé en l'année 727; celui d'Altaha [9], rédigé en 800; celui de Saint-Riquier, rédigé en 831; celui de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans [10], rédigé vers l'an 840; le *bréviarium* de l'abbaye de Saint-Bertin [11], composé vers 850; le polyptyque de Saint-Remi de Reims [12]; celui de l'abbaye de Saint-Amand [13], celui de l'abbaye de Saint-Maur [14], celui de l'abbaye de Prum [15] qui paraît avoir été rédigé au IXe ou au Xe siècle. Nous ne prolongerons pas cette énumération qui est loin d'être épuisée, mais dont les documents n'appartiennent plus à l'époque que nous étudions. On peut rapprocher des polyptyques quelques chartes anciennes qui renferment des descriptions de biens; ce sont un diplôme attribué au roi Clovis Ier, contenant le dénombrement des revenus du duc Bazolus [16], une charte de 765 faite par l'évêque de Metz, Chrodegang, en faveur de l'abbaye de Gorze [17]; un acte de 855 contenant description des biens entrés dans une donation faite à l'abbaye de Werden [18], plusieurs autres de date plus récente. A la limite chronologique de nos recherches nous rencontrons le plus étendu sans contredit et le plus ancien des polyptyques existants [19]; c'est celui que l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Irminon, fit rédiger au début du IXe siècle, des domaines possédés par son monastère, de leur étendue, des individus qui y étaient attachés et du rendement qu'en tirait l'administration sous le règne de Charlemagne et de son successeur [20]. « Il constate les noms et l'étendue des domaines, la contenance et la nature des différents fonds qui les composent, et, en général, la culture, les produits, la condition et l'administration des terres. Il nous révèle le sort des colons et des serfs, en nous introduisant dans leurs cabanes, ou en nous transportant au milieu d'eux dans leurs travaux des champs. Il nous dit combien de personnes composent une famille, comment elles se nomment, à quelle classe elles appartiennent; il nous informe des tenures qu'elles occupent; des redevances et des services qui sont à leur charge; et nous met en état d'apprécier l'aisance de chaque ménage, la fortune et le sort de chaque individu. D'un autre côté, les mesures agraires et celles de capacité sont données; le prix de l'argent et celui des choses nécessaires à la vie sont évalués; la topographie ancienne de plusieurs pays de la France est éclaircie; enfin les renseignements qui sont mis à notre disposition, combinés avec ceux qui se rapportent à notre état actuel, peuvent fournir les bases de la statistique comparée d'un même pays, à plus de mille ans d'intervalle et à deux époques opposées de barbarie et de civilisation [21]. » L'interpolateur des Annales d'Hincmar, le seul parmi les anciens auteurs qui ait signalé l'existence du polyptyque, paraît admirer ce vaste et méthodique travail : « Le sage abbé Irminon, dit-il, a renfermé dans un seul écrit l'état des revenus de toutes les terres de Saint-Germain, jusqu'à un œuf et un poulet, jusqu'à un bardeau, et il a réglé la part que les moines auraient pour leur propre usage et celle que l'abbé devait se réserver en propre ou pour l'armée du roi [22]. » Le polyptyque paraît avoir été rédigé entre les années 806 et 814. Sans doute les historiens doivent une vive reconnaissance aux hommes laborieux qui ont compilé les mille détails dont se compose ce recueil, mais c'est avant tout au génie exact de Charlemagne que nous devons les instructions qui aboutirent à la rédaction des polyptyques. Un modèle avait été composé ou adopté par lui pour la description uniforme de ses fiscs et des fiscs ecclésiastiques [23]. On devait, dans chaque terre, décrire: 1° l'église qui en dépendait, les vases, les ornements sacrés, les livres liturgiques; 2° les bâtiments, les artisans, les terres, les plantes, les meubles, le linge, les instruments, les provisions et les animaux de la *villa;* 3° les terres de colons et des serfs, avec les redevances et les services qui leur étaient imposés; 4° les précaires et les autres espèces de propriétés; 5° les bénéfices. Ce qui donne à ces inventaires une valeur bien différente de celle qu'ils pourraient avoir à titre de documents domestiques, c'est que, dressés solennellement et contradictoirement par les parties intéressées, ils étaient obligatoires pour toutes et pouvait faire foi en justice. La rédaction d'un polyptyque représente une série de procès-verbaux rédigés par des commissaires enquêteurs opérant sur place, interrogeant les paysans, écrivant leurs déclarations dont la vérité était attestée par le serment des tenanciers les plus anciens et les plus considérés. Une fois réunis, tous ces procès-verbaux, *brevis* comme on les appelait, étaient transcrits dans un registre qui prenait le nom de polyptyque. Le procédé ne diffère pas de celui en usage chez les Romains pour l'établissement du cens, ce que le Digeste nomme *professiones censuales* [24]. On voit que c'est ici les campagnards eux-mêmes qui nous renseigneront. Il est intéressant de lire dans le polyptyque des formules telles que celles-ci. A la fin du dénombrement du domaine de Villemeux, on lit : *Isti jurati dixerunt* [25], suivent

[1] Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. VIII, p. 488. — [2] *Historia translationis sanctæ Glodessindæ*, n. XXXV, dans *Acta sanct.*, jul. t. VI, p. 216. — [3] *Nouveau traité de diplomatique*, in-4°, Paris, 1750, t. I, p. 428. — [4] *Pollegitica*, dans *Actus pontificum Cenomanensium*, c. XII, édit. Mabillon, *Vetera analecta*, in-fol., Parisiis, 1723, p. 264, col. 2; Bouquet, *op. cit.*, t. VI, p. 585. — [5] Diplôme de Charles le Simple, du 25 avril 921, cité par B. Guérard, *op. cit.*, p. 21, note 6. — [6] Roussel, *Hist. ecclés. et civile de Verdun*, in-8°, Verdun, preuve II, p. 2. — [7] Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 203, 204. Cf. B. Guérard, *op. cit.*, t. II, p. 921.
[8] Guérard, *op. cit.*, t. II, p. 922. — [9] *Breviarius Urolfi, abbatis de cœnobio Altaha*, dans *Monumenta Boïca*, in-4°, Monachii, 1763 sq., t. XI, p. 14-16. Cette abbaye porta dans la suite le nom de Nidiralteich, district de Straubing, à l'est de Ratisbonne. — [10] *Gesta Aldrici Cenoman. episc.*, c. LV, dans Baluze, *Miscellanea*, in-4°, Lucæ, 1761, t. III, p. 144. Sur les Actes des évêques du Mans, voir J. Havet dans la *Biblioth. de l'École des chartes*, 1893-1894, t. LIV, p. 645-692; t. LV, p. 5-60. — [11] Guérard, *op. cit.*, t. III, p. 396-406. — [12] *Ibid.*, t. III, 288-292; cf. t. II, p. 923 sq. — [13] *Ibid.*, t. II, p. 925. Il ne reste de ce polyptyque qu'un seul feuillet. — [14] Imprimé en entier dans B. Guérard, *op. cit.*, t. I, p. 283-288. Il se trouve également, sous le titre de *Polyptychus Fossatensis*, dans Baluze, *Capitula regum Francorum*, in-fol., Parisiis, 1780, II, col. 1387-1391. Ce polyptyque paraît avoir été rédigé au Xe siècle. — [15] L'original est perdu, le texte subsiste dans une copie de Césaire d'Heisterbach. Cf. Leibnitz, *Collectanea etymologica illustrationi linguarum veteris Celticæ, Germanicæ, Gallicæ, aliarumque inservientia*, in-18, Virceburgii, 1717, part. II, p. 409 sq.; J. N. de Hontheim, *Hist. Trevirensis*, 3 vol., Weithem, 1750, t. I, p. 661 sq. — [16] Ce diplôme, fait observer Guérard, *op. cit.*, t. I, p. 24, est faux, mais ancien. — [17] D. Calmet, *Histoire de Lorraine*, in-fol., Nancy, 1728, t. I, col. 281-283. — [18] Venantius Kindlinger, *Münsterische Beiträge*, t. II, p. 19-25. Cf. B. Guérard, *op. cit.*, t. I, p. 24. — [19] Le *Domes-day-Book* est postérieur de trois siècles au polyptyque d'Irminon. — [20] Le polyptyque peut être considéré comme le témoin d'un état bien plus ancien, car il relate souvent des situations particulières dont le point de départ date d'un testament, parfois peut-être d'une donation du VIe ou du VIIe siècle. — [21] B. Guérard, *Polyptyque d'Irminon*, t. I, p. 25 sq. — [22] *Ibid.*, p. 26. La contribution pour l'armée du roi est désignée dans chaque chapitre sous le nom de *ad hostem* ou *de hostilio*. B. Guérard croit que le partage des revenus entre l'abbé et les moines ne date que du successeur d'Irminon, Hilduin. — [23] J. G. Eckhard, *Comment. de rebus Franc. orient.*, in-fol., Wirceburgi, 1727, t. II, p. 902, 910; B. Guérard, *op. cit.*, t. II, p. 296-304 : *Specimen breviari rerum fiscalium Caroli magni.* — [24] *Digeste*, l. IV, tit. XVIII, 16. — [25] B. Guérard, *op. cit.*, c. IX, n. 294, 295, t. II, p. 113.

43 noms; à la fin de celui de Boissy en Drouais : *Isti sunt qui juraverunt* [1], suivent 40 noms; à la fin de celui de Thiais : *Isti juraverunt* [2], suivent 13 noms ; à la fin de celui de Chavannes : *Isti dixerunt jurati* [3], suivent 11 noms; à la fin de celui de Cerçay, *Isti juraverunt omnia ita vera esse* [4], suivent 4 noms; tous ces signataires sont de conditions inférieures, colons, lides ou serfs. Le texte d'un jugement rendu par Pépin, roi d'Aquitaine, le mardi 9 juin 828, nous apprend que l'on n'avait pas procédé autrement pour la description de la terre d'Antoigné, près Châtellerault, en 801, sous l'abbé Alcuin : *sub tempus Alcuino abbate, ipsi coloni et ipsa villa qui ad præsente adstabat, unacum eorum pares cum juramento dictaverunt, quid per singula mansa ex ipsa curte desolvere debebant* [5]. Cette description de la terre d'Antoigné fait foi pour décider sur le différend entre l'abbé de Cormeri et ses colons; de même un diplôme de Louis le Débonnaire, daté de l'an 832, renvoie les parties aux polyptyques de l'Église du Mans [6]. Les polyptyques, une fois rédigés, étaient tenus au courant des mutations de propriété ou des changements dans les charges imposées à la terre, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les suppressions et les surcharges, ainsi que par les passages laissés en blanc à la fin des chapitres, qui se remarquent dans le polyptyque d'Irminon. Ces trop succinctes indications permettent de se faire une idée de l'importance des polyptyques pour l'histoire des classes agricoles, malheureusement on ne peut songer à entreprendre à l'aide de ces admirables documents un travail d'ensemble que rendent impossible l'aspect fragmentaire de cette classe de documents et les lacunes des manuscrits.

Nous pouvons essayer d'obtenir une idée un peu précise de l'état des classes agricoles en recherchant quels étaient au IXe siècle, en Gaule, la densité de la population rurale et le nombre moyen des enfants. Se basant sur les données fournies par le polyptyque d'Irminon, M. Levasseur a évalué la population du domaine de 2 210 kilomètres carrés, pour lequel le polyptyque nous donne des renseignements précis. Cette population serait, selon lui, de 18000 habitants environ, ce qui fournit une densité moyenne de 8, 5 habitants par kilomètre carré, chiffre extrêmement faible si on le compare à celui de la densité actuelle, qui dépasse 72 habitants pour un espace égal. Les forêts occupant 91 pour 100 du domaine et se trouvant à peu près inhabitées [7], il suit que la population se trouvait ramenée presque entière sur les terres cultivées, et elle s'élevait là à 72 habitants par kilomètre carré. Il n'est pas possible toutefois de généraliser ce cas très restreint. Les possessions de l'abbaye de Saint-Germain ne couvraient guère plus d'un tiers environ d'un de nos départements actuels, il serait excessif de conclure d'après 2 210 kilomètres carrés à une superficie de 528 400 kilomètres carrés; en outre, les possessions de l'abbaye étaient presque toutes situées dans la Beauce ou vers cette région qui, comme on le sait, a encore de nos jours une densité de population beaucoup moindre que le reste de la France. L'argument tiré des noms de lieux habités dont la proportion est beaucoup plus élevée pour l'époque qui suit la période carolingienne et qui semblerait insinuer que les centres de population se sont beaucoup multipliés à partir de cette époque n'a pas une valeur absolue, car les noms de lieu de création moderne affectent généralement des agglomérations peu importantes, écarts, hameaux, fermes isolées, qui comptent pour peu de chose dans l'ensemble de la population [8]. En outre, un grand nombre de localités ont changé leur nom, d'autres ne peuvent laisser étudier leur vocable avant la période féodale, c'est-à-dire avant 1060. Il semble qu'on ne saurait tirer parti de cet argument qu'après d'innombrables recherches sur la toponymie et les documents anciens qui en fournissent les éléments, recherches qui n'ont pas été faites. Le polyptyque d'Irminon ne comprenait d'ailleurs ni la population urbaine, ni les gens employés dans la maison principale et dans ses succursales, ni les enfants absents du foyer paternel. Il est de fait que le document invoqué est le seul qui puisse l'être, puisque le polyptyque de Marseille ne fait pas connaître l'étendue des domaines. Il faut se réduire dès lors à tenter la statistique sur le domaine de Saint-Germain, sans l'étendre à la Gaule entière, et ce calcul trop restreint n'a pas la portée générale que seule nous devrions rechercher dans cette étude.

Un autre élément d'appréciation pourrait nous être fourni par le nombre moyen des enfants. D'après le polyptyque d'Irminon, le nombre des enfants vivants ne dépasse par une moyenne de deux par famille. Ce chiffre, qui paraît très bas, se trouve confirmé en apparence par le polyptyque de Saint-Remi de Reims, rédigé vers 850 et qui donne une moyenne à peine plus élevée que celle de Saint-Germain, tandis que le polyptyque de l'Église de Marseille a une moyenne bien supérieure [9]. Voici d'ailleurs les chiffres :

Saint-Germain-des-Prés. .	2,5	par ménage.
Saint-Remi de Reims. . .	2,698	—
Marseille.	3,801	—

Or il faut remarquer que le polyptyque d'Irminon ne mentionne pas les enfants morts en bas âge et ceux qui, parvenus à l'âge adulte, sont mariés et chefs de ménage. On peut citer vingt-sept passages du polyptyque dans lesquels les enfants d'un tributaire ne sont pas dénombrés parce qu'ils n'appartiennent pas à l'abbaye. Ceci nous laisse voir qu'on ne peut songer à établir sur le document en question une base statistique recevable, « et il y a, dans le passé, et surtout dans un passé aussi lointain, bien des choses que l'historien et même le statisticien sont condamnés à toujours ignorer, des problèmes qu'ils doivent se résigner à ne jamais résoudre [10]. »

Un des moyens les plus sûrs d'apprécier le bien-être ou les privations d'une société c'est de savoir exactement les prix des objets indispensables à la vie quotidienne; mais il n'est pas aisé d'y parvenir lorsqu'une longue suite de siècles et des révolutions sont venues effacer les traces d'un passé que les contemporains songent peu généralement à noter au fur et à mesure des fluctuations journalières de tant de milliers de circonstances et

[1] *Polypt. d'Irminon*, c. XIII, n. 111, t. II, p. 150. — [2] *Ibid.*, c. XIV, n. 89, t. II, p. 163. — [3] *Ibid.*, c. XXIII, n. 28, t. II, p. 244. — [4] *Ibid*, c. II, n. 12, t. II, p. 281. — [5] *Placitum de colonis villæ Antoniaci*, dans B. Guérard, *op. cit.*, t. II, p. 345. — [6] *Dipl. Ludovici Pii*, ann. 832, dans D. Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. VI, p. 585. — [7] M. d'Arbois de Jubainville, *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1888, p. 411, fait observer que « la grande étendue des bois, relativement aux terres cultivées, n'implique pas nécessairement que le sol ne pût nourrir un grand nombre d'habitants. Autrefois, en effet, à la différence de ce qui se fait maintenant, on pâturait les bois. On y nourrissait des troupeaux de porcs et même des troupeaux de bœufs. Les terres boisées n'étaient donc pas des terres improductives pour l'alimentation des habitants ». Guérard, *Essai sur les divisions territoriales de la Gaule*, in-8°, Paris, 1831, p. 183-185, a constaté que dans le « finage de Palaiseau » (1 064 hectares) la surface boisée était beaucoup moindre qu'elle ne l'est aujourd'hui, soit 32 hect. 45 au lieu de 94 hect. 54 ares. Et pour ce même « finage », il constatait la présence d'un habitant par 65 ares au lieu d'un habitant par 67 ares comme de nos jours. *Ibid.*, p. 185-186. — [8] *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1888, p. 403, 406, 409. — [9] Cela tient à ce que le rédacteur a compris tous les enfants, même ceux qui étaient absents du foyer paternel. Cf. B. Guérard, *Cartulaire de Saint-Victor*, in-4°, Paris, 1855, p. 637, 642, 647. — [10] *Observations de M. Deloche sur la communication de M. Levasseur, relative à la densité de la population et au nombre moyen des enfants dans la Gaule au IXe siècle, d'après le polyptyque de l'abbé Irminon*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1888, p. 429-444.

de faits sur lesquels nous devons baser notre calcul. En des temps aussi troublés que ceux que traversa la Gaule depuis l'établissement des barbares sur son sol jusqu'au IXe siècle, parmi tant d'enclaves territoriales soumises à des régimes politiques distincts et à des conditions économiques diverses et parfois opposées, il faut se garder de l'espoir de rencontrer l'ordre et la régularité. Dans les temps troublés et dans le gouvernement de princes d'une probité rudimentaire, le système monétaire constitue une tentation bien puissante et sans cesse présente à des agissements qui n'apportent qu'un secours momentané suivi d'un trouble profond et durable. L'altération des monnaies fut pratiquée sous les deux premières races et cette circonstance ajoute encore aux difficultés que nous éprouvons à ressaisir les conditions de vie de la classe agricole.

Sous les deux premières races et jusqu'au début du IXe siècle, les conditions économiques n'ont subi que peu de variations par le fait du numéraire : au contraire, avec le IXe siècle commence un régime bien différent qui se traduit dans les faits par la dépréciation des métaux précieux. C'est que, au rapport d'Éginhard, les Francs avaient rapporté de leurs guerres contre les Huns et les Avares, terminées en 799, une telle quantité d'or et d'argent, que de pauvres qu'ils étaient ils se trouvèrent riches. Cette surabondance du numéraire occasionna dans l'empire un renchérissement subit des denrées; nous savons que le denier en 806 ne valait plus que deux tiers de sa valeur de 794, c'est-à-dire 2 fr. 35 au lieu de 3 fr. 52. Ces brusques variations du numéraire ne sont pas sans avoir des conséquences souvent désastreuses pour la classe agricole, avec ses engagements, ses rendements à longue échéance et à long terme. On se fera une idée assez exacte et étendue de sa condition économique d'après les prix des objets réduits en prix actuels :

I. Temps antérieurs à l'an 755. — La loi Salique fixe à 2 250 francs le prix d'un esclave exerçant l'office d'intendant, d'échanson, de maréchal ou de sergent, de même pour l'ouvrier en fer, l'orfèvre, le charron, le charpentier, le vigneron, le porcher ; de même encore pour la femme esclave ayant une charge dans la terre ou la maison du maître.

La loi des Ripuaires fixe les prix suivants pour des animaux en bon état et aptes au travail : un bœuf, 180 francs; une vache, 90 francs; un cheval, 540 francs; une jument, 270 francs; un faucon non dressé, 270 francs; un faucon pour chasser la gruse, 540 francs ; un faucon dressé qui a passé la mue, 1 080 francs.

La loi des Bourguignons fixe le prix du serf tantôt à 2 700 francs, tantôt à 2 250 francs seulement ; un excellent cheval, 900 francs; un cheval ordinaire, 540 francs ; une jument, 270 francs ; un bœuf, 180 francs; une vache, 90 francs ; un porc, 90 francs ; une brebis ou une ruche, 90 francs ; une chèvre, 30 francs.

La loi des Visigoths estime à 450 francs l'opération de la cataracte, lorsqu'elle réussit. Le médecin ne peut exiger de son élève, pour prix de ses leçons, plus de 1 080 francs. Le salaire d'un mercenaire est de 270 francs ; la pension annuelle d'un enfant au-dessous de 10 ans, 90 francs.

La loi des Alamans fixe les prix suivants : pour un cheval étalon et pour un cheval *marach,* 1 080 francs; pour un cheval ordinaire, 540 francs; pour une jument, 270 francs; pour une jument chef de troupeau, 1 080 francs; pour une jument qui nourrit, 540 francs; pour une pouliche, 270 francs; pour un taureau, 270 francs; pour une vache de première qualité, 120 francs; pour une vache de seconde qualité, 90 francs; pour un bœuf de première qualité, 150 francs ; pour un bœuf moyen, 120 francs; pour un chien chef de meute la composition[1] sera de 540 francs; celle d'un chien courant, 270 francs; celle d'un limier, 1080 francs; celle d'un bon chien de porcher, 270 francs; de même celle d'un lévrier ou d'un chien de berger; enfin celle d'un chien de basse-cour sera de 90 francs. Ces prix sont d'autant plus curieux qu'on peut les comparer au prix d'un esclave qui, au temps de Grégoire de Tours, est de 1080 francs, le prix d'un étalon; à la même époque un ecclésiastique mis en vente est acheté 1 800 francs par l'évêque Etherius. Deux siècles plus tard les prix n'ont guère changé : en 725, un esclave mâle se vend 1 080 francs; en 735, une femme esclave trouve acquéreur à 210 francs ; en 750 environ, le comte Boson achète saint Serein pour 450 francs seulement[2]. En 585, pendant une famine, le *modius* de blé ou le demi-*modius* de vin se vendent 30 francs.

Nous avons dit déjà que le polyptyque d'Irminon représentait un état territorial antérieur au IXe siècle; en ce qui concerne l'état économique, il ne paraît pas que l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés eût une mesure différente de celle du reste de la Gaule. D'après ce que nous apprennent les documents, nous avons conclu que la population agricole des domaines ruraux ecclésiastiques et monastiques est en général favorisée de conditions assez avantageuses; le bien-être doit se trouver d'autant plus sensible que les prix étant ceux du reste du pays, les tenures colonaires et serviles se trouvent n'avoir à faire face qu'à des exigences moindres avec des ressources égales à celles des colons et affranchis des domaines privés.

II. Prix du polyptyque de l'abbé Irminon. — Un bœuf vaut 10 sous ou 280 francs, mais ce prix n'est pas invariable : nous voyons estimer 3 bœufs 1/2, 24 sous ; et 4 bœufs, 30 sous. Le prix moyen du bœuf est environ 8 sous, soit 227 francs, et ce prix n'est pas très différent de ceux qui sont courants aujourd'hui. Le prix du mouton est de 28 francs, sauf certains cas où nous le voyons déprécier jusqu'à 9 fr. 40, mais Guérard pense qu'il s'agit alors d'un jeune bélier, *learis,* c'est-à-dire l'agneau devenu adulte et non coupé. L'évaluation des porcs varie entre 9 fr. 40 et 18 fr. 80 ; on en trouve même, sous le nom de *soales*, à 28 francs.

La façon d'une pièce de serge, *sarcilis,* est estimée 28 francs : celle d'une pièce de toile de lin, *camsilis*, mesurant 8 aunes, est de 9 fr. 40.

D'après cela, essayons de nous faire une idée des populations rurales. Au point où nous les avons laissées sous la domination romaine elles n'avaient que peu de chose à acquérir pour atteindre cette félicité relative que les classes moyennes et inférieures peuvent connaître et dont elles jouissent périodiquement au cours des siècles. Au contraire, l'introduction des peuples d'outre-Rhin sur le territoire de la Gaule amène un certain trouble et, en même temps que la disparition des mœurs raffinées et dissolues, l'établissement d'un régime brutal et, somme toute, un recul de la civilisation vers la barbarie. Si on compare l'état de la Gaule au IIIe siècle et au VIIIe, on se rend compte du chemin parcouru. A une unité que ne corrompait pas un excès de centralisation, a fait place un émiettement général et la confusion universelle qui en est le résultat. L'œuvre de Charlemagne révèle, par les efforts qu'elle exigea, la grandeur du désordre; son peu de durée, la facilité avec laquelle elle disparut presque sans laisser de traces, démontrent la profondeur de ce désordre. C'est que, comme d'autres conquérants, Charlemagne fit ses créations pacifiques avec des instruments de destruction. Ce que son génie avait fondé, il eût fallu son génie pour le soutenir; aussi ses institutions n'expriment qu'incomplètement la situation économique et sociale à laquelle elles s'appliquent.

A côté du domaine ecclésiastique nous avons le do-

[1] La composition ou *wergeld* est l'indemnité due pour un tort entraînant la mise hors d'usage. — [2] D. Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules,* t. V, p. 482.

maine royal, l'un et l'autre tiennent une bonne partie du sol et les renseignements qu'ils fournissent se complètent. C'est donc la majorité de la classe agricole qui vit sous le régime que nous font connaître les documents décrivant le domaine ecclésiastique et le domaine royal. Sa condition paraît assez peu différente de celle du paysan à des époques où la sécurité publique et les garanties individuelles sont mal assurées. Ce qui caractérise son état, comme nous l'avons vu, ce n'est rien d'extrême comme l'esclavage ou la liberté avec leurs excès, c'est la sujétion. C'est là le point commun à tous ceux qui travaillent le sol et qui en vivent dans l'étendue de l'empire. Nous ne pouvions faire plus que de signaler ce trait essentiel dont les autres dérivent suivant des liaisons qui varient d'après les provinces et les

du domaine de Charlemagne. Notre texte a donc une portée restreinte, mais il énonce une situation presque générale. Son importance ressort d'une simple lecture, mais il s'en faut que tout soit clair dans le texte, comme on le verra par les quelques explications que nous serons contraints de donner[1].

Capitulaire des terres et cours impériales[2]. — Art. 1. — Nous voulons que nos terres, dont nous avons affecté les revenus à notre profit, servent intégralement à notre usage, et non à celui d'autres personnes.

2. — Qu'on ait bien soin de tous ceux qui nous appartiennent et qu'ils ne soient réduits à la pauvreté par personne.

Cette sollicitude se retrouve dans d'autres documents. En 805, pendant une disette, le capitulaire recommande



245. — Scènes agricoles. D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, pl. xii, n. 3.

siècles. Nous aurons occasion de rappeler ce sujet et d'y ajouter des éclaircissements à mesure que nous traiterons les questions qui lui sont connexes. Voir Alleu, Bénéfice, Colonat, Esclavage, Redevances, Servitudes et ce qui a été dit de l'Affranchissement, col. 554 sq.

XXI. Le capitulaire *de Villis*. — A l'époque précise où nos recherches prennent fin, nous rencontrons un document d'une étendue et d'une importance considérables dans lequel se résume la situation des classes agricoles en Gaule, au début du ixe siècle. Il s'agit du règlement improprement appelé « Capitulaire *de Villis* ». Les capitulaires étaient des ordonnances d'intérêt public, élaborées, rédigées et promulguées d'ordinaire par les assemblées nationales; le document que nous allons étudier est un règlement à l'usage d'un domaine particulier; il est vrai que ce domaine est le domaine royal et que les domaines ecclésiastiques et monastiques ne se trouvaient pas dans des conditions différentes de celles

de s'entr'aider et de ne pas vendre le blé trop cher[3]; en mars 806, même recommandation : *unusquisque de suo beneficio sua familia nutricare faciat, et de sua proprietate propria familia nutriat*[4]; mêmes prescriptions en 809[5], en 813[6].

3. — Que nos intendants se gardent de mettre [ceux qui nous appartiennent] à leur service, et de les forcer de faire pour eux des labours par corvées, des coupes de bois, ou toute autre espèce de travail; et qu'ils n'acceptent d'eux aucun présent, ni cheval, ni bœuf, ni vache, ni porc, grand ou petit, ni brebis, ni agneau, ni quoi que ce soit, excepté quelques bouteilles de vin ou d'autre boisson, du jardinage, des fruits, des poulets et des œufs.

4. — Si nos hommes nous ont fait tort par des vols ou par d'autres fautes, qu'ils réparent entièrement le dommage, et que, pour le reste de la satisfaction légale, ils subissent la peine du fouet, à l'exception des cas d'homicide et d'incendie qui peuvent être punis d'amen-

[1] B. Guérard, *Explication du capitulaire de Villis*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1853, t. xiv, p. 201. 313, 546. Pour le texte, voir Pertz, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Leges*, in-fol., Hannoveræ, 1883, t. i, p. 181-187. Baluze reportait la rédaction avant le 4 juin 809, Pertz et Eckhar, la reculent en 812, Guérard adopte le sentiment de Baluze. — [2] Se rappeler ce qui a été dit de la *curtis* au cours de la dissertation. — [3] *Capitulare Theodonis Villæ, communia*, c. iv, dans Pertz, *op. cit.*, p. 132, 133. — [4] *Capitulare alterum ad Niumagam*, c. viii, *ibid.*, p. 145. — [5] *Capitulare Aquisgranense*, c. xxiv, *ibid.*, p. 156. — [6] *Capitulare alterum Aquisgranense*, c. xi, *ibid.*, p. 189.

des[1]. Mais pour le préjudice causé par eux à d'autres personnes, nos intendants auront soin de rendre aux parties lésées la justice qui leur est due d'après la loi; car, pour les torts commis envers nous, les coupables



246. — Semeur.

D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LII, n. 38.

encourront seulement, au lieu d'amende, la peine du fouet, comme nous l'avons dit. Quant aux hommes libres qui habitent dans nos fiscs ou dans nos terres, qu'ils éparent, selon leurs lois, le mal qu'ils auront fait, et que les amendes encourues par eux soient payées à notre profit, soit en bétail, soit en autres valeurs.

5. — Lorsque nos intendants doivent procéder aux travaux de nos champs, aux semailles, aux labours, à la moisson, à la fauchaison, à la vendange, que chacun d'eux, au temps du travail et dans chaque lieu, prévoie et règle de quelle manière on doit opérer pour que tout soit mené à bien...

8. — Que nos intendants prennent la charge de nos vignes qui sont de leur ressort, qu'ils les fassent bien cultiver; qu'ils mettent le vin dans de bons vaisseaux avec soin à ce qu'il n'y en ait pas de perdu. Quant à l'autre vin dont ils ont à se pourvoir au dehors, qu'ils en fassent acheter ce qu'il faut pour l'approvisionnement des maisons royales.

9. — Nous voulons que chaque intendant ait, pour mesures, dans son district, des muids, des setiers (la situle étant de 8 setiers) et des *corbus* de la même contenance que ceux que nous avons dans nos palais.

10. — Que nos maires, forestiers, préposés aux haras, cellériers, doyens, péagers et tous nos autres officiers, fassent les labours réguliers et fixes, et payent la redevance des porcs pour leurs manses; et que, pour la main-d'œuvre qui leur est remise, ils aient à bien remplir leurs offices. Que tout maire qui aura un bénéfice en sa possession[2] fasse mettre quelqu'un à sa place, de manière que son remplaçant s'acquitte pour lui de la main-d'œuvre et des autres services.

Les officiers du domaine avaient principalement à veiller à ce que les colons ne vendissent pas les terres de leur manse pour ne garder que le logis[3]. Ils avaient eux-mêmes des tenures et nous avons dit qu'ils paraissaient avoir reçu des gratifications proportionnées à l'importance de leurs offices. Le *major*, le *cellerarius*, le *decanus* n'exerçaient leur autorité que sur une seule *villa*; et encore, si celle-ci était trop étendue on la partageait entre plusieurs « maires » et « doyens ». Il semble que la surveillance exigée d'eux dût être très active. Cf. art. 26[4].

13. — Que les intendants aient bien soin des étalons, c'est-à-dire des *waraniones*, et qu'ils se gardent de les laisser longtemps dans le même pâturage, de peur qu'ils ne le détruisent...

17. — Que chaque intendant ait autant d'hommes employés aux abeilles pour notre service, qu'il y a de terres dans son ressort.

Le soin des abeilles reparaît dans un grand nombre de documents. Au IXe siècle, l'abbaye de Saint-Germain récoltait huit hectolitres de miel pour la seule mense conventuelle[5]. La *lex Bajuwariorum* nous apprend que les colons et les serfs payaient la dîme de leurs ruches[6]. Un payrus publié par Marini détaille la redevance de deux colons, on y compte soixante-dix livres de miel[7], La récolte comprenait le miel des ruchers et le miel sylvestre.

18. — Que les intendants aient dans nos moulins, des poules et des oies en proportion de l'importance des moulins et en aussi grand nombre qu'ils pourront.

19. — Qu'ils n'aient pas moins de 100 poules et de 30 oies dans les fenils de nos terres principales, et pas moins de 50 poules et 12 oies dans nos ménils.

21. — Que chaque intendant ait des viviers dans nos cours, où il y en a eu précédemment; qu'il les augmente s'il est possible et qu'il en soit établi de nouveaux où il n'y en a pas encore eu, et où il peut y en avoir aujourd'hui.

Il ne s'agit ici que de réservoirs à poissons au sens exact de notre mot vivier.

22. — Que ceux qui possèdent des vignes n'aient pas moins de trois quatre couronnes de raisins chez eux.

Ce *capitulum* a fort exercé la sagacité des commentateurs. Le savant Guérard nous paraît l'avoir très clairement élucidé. « Rappelons-nous, dit-il, que les tenanciers étaient chargés de redevances et de services au profit des maîtres de leurs tenures, et que ces derniers, lorsqu'ils passaient ou séjournaient dans leurs terres, jouissaient, entre autres droits, de celui d'exiger de leurs



247. — Pastorale.

D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. 42, n. 4.

hommes des vivres et d'autres objets servant à leur table ou à leur logement. Ainsi, le roi faisait prendre chez les habitants de ses terres, qui tenaient de lui leurs possessions, les fruits et les autres provisions, dont il avait besoin pour lui ou pour ses envoyés. Il pouvait, par conséquent, demander des raisins, non seulement dans la saison où ils mûrissent, mais encore pendant tout le temps qu'il était possible d'en conserver. Or, on les conservait, comme on fait encore aujourd'hui dans les campagnes surtout, en les attachant par le pédoncule à des perches ou à des cercles de tonneau suspendus

[1] Pour la discussion du texte de ce passage, cf. B. Guérard, dans la *Biblioth. de l'École des chartes*, 1853, t. XIV, p. 207 sq. — [2] Voir ALLEU. — [3] *Caroli Calvi edict. pist.*, année 864, c. XXX, dans Pertz, *op. cit.*, t. I, p. 495, 496. — [4] Sur les devoirs des *majores*, cf. *Capitulare Aquisgranense*, année 809, c. XIX, dans Pertz, *op. cit.*, t. I, p. 189. — [5] *Polyptyque de l'abbé Irminon*, t. I, p. 725. — [6] *Lex Bajuwariorum*, I. 14, 3. *De apibus decimum vas.* — [7] Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 205.

au plancher. Ces cercles de raisins formaient des espèces de couronnes, semblables à celles qu'on suspendait dans les églises pour supporter des lampes ou des cierges. Les *coronæ de racemis* de notre texte ne sont pas, je crois, autre chose[1]. »

23. — Dans chacune de nos terres, que nos intendants aient des vacheries, des porcheries, des bergeries et des étables de chèvres et de boucs, autant qu'ils pourront en avoir, et qu'ils n'en soient jamais dépourvus. Qu'ils aient de plus, pour faire leur service, des vaches fournies par nos serfs; de manière que les vacheries et les charrues ne soient en rien amoindries par les travaux exécutés pour notre domaine. Qu'ils aient aussi, quand ils seront de service pour la fourniture des viandes, des bœufs boiteux, mais sains, et des vaches et des chevaux non galeux, ou d'autres bestiaux non malades; et qu'ils ne dégarnissent pas pour cela, comme nous l'avons dit, les vacheries ou les charrues.

32. — Que chaque intendant avise aux moyens d'avoir toujours de la semence de première qualité, soit par achat, soit autrement.

34. — Il faut absolument veiller avec la plus grande attention à ce que le lard, les viandes fumées, les salaisons, le petit salé, le vin, le vinaigre, le vin de mûres, le vin cuit, le garus[4], la moutarde, les fromages, le beurre, le malt, la bière, l'hydromel, le miel, la cire, la farine, en un mot tout ce qui s'apprête ou se fait avec les mains, soit apprêté et fait avec la plus grande propreté.

35. — Nous voulons que l'on fasse de la graisse avec les brebis grasses comme avec les porcs. Nous voulons, en outre, que nos intendants n'aient pas moins de deux bœufs gras, dans chacune de nos terres, soit pour en faire de la graisse sur les lieux, soit pour nous être envoyés.

36. — Que nos bois et nos forêts soient bien gardés.



248. — Scènes champêtres. D'après Roller, *Les catacombes de Rome,* t. I, pl. XLIII, n. 1.

Le *Breviarium* de Charlemagne[2] nous permet de prendre une idée de la quantité de bétail d'une étable au IXe siècle. En négligeant la cinquième terre décrite, pour laquelle plusieurs nombres ont été omis, nous trouvons dans les quatre vacheries : 86 bœufs, 100 vaches avec leurs veaux qu'elles allaitaient, 43 veaux d'un an, 7 taureaux. 96 jeunes taureaux ou génisses; dans les quatre bergeries : 467 brebis avec leurs agneaux, 472 agneaux d'un an, 210 moutons; dans les quatre étables à chèvres : 123 mères avec leurs petits, 64 chevreaux d'un an; dans les quatre étables à boucs, 31 boucs ; dans les quatre étables à porcs, 540 grands porcs, 320 petits et 5 verrats.

On voit par cet article que l'usage de la viande de cheval était admise, sinon pour la table royale, du moins pour celle des serviteurs.

25. — Que les intendants fassent annoncer le 1er septembre, s'il y aura paisson[3] ou non.

26. — Que les « maires » n'aient pas plus de terres dans leurs districts qu'ils n'en peuvent parcourir et administrer dans un jour.

29. — Que chaque intendant veille à ce que ceux de nos hommes qui ont des procès, ne soient pas dans la nécessité de venir les poursuivre devant nous, et qu'il ne laisse pas perdre par sa négligence les jours de service qu'ils nous doivent...

S'il y a des places à défricher, qu'ils les fassent défricher et qu'ils ne laissent pas gagner les bois sur les champs. Que, là où il doit y avoir des bois, ils ne souffrent pas qu'on les coupe trop, ni qu'on les gâte. Qu'ils veillent attentivement à la garde de notre gibier dans nos forêts. Qu'ils veillent de même aux autours et aux éperviers réservés pour notre service. Qu'ils perçoivent diligemment les cens de nos bois. Et si nos intendants, ou nos maires, ou leurs hommes, y mettent à engraisser leurs porcs, qu'ils soient les premiers à en payer la dîme, pour donner le bon exemple, afin qu'ensuite les autres hommes la payent exactement.

37. — Qu'ils tiennent nos champs et nos cultures en bon état, et qu'ils fassent garder nos prés en temps opportun.

Il s'agit probablement de faire élever une clôture.

40. — Que chaque intendant ait toujours dans nos terres, pour servir à leur ornement, des oiseaux singuliers, tels que paons, faisans, canards, pigeons, perdrix, tourterelles.

41. — Que les bâtiments, dans nos cours, et les haies qui les environnent soient bien entretenus, et que les étables et les cuisines, les boulangeries et les pressoirs soient tenus en bon état...

42. — Que, dans chacune de nos terres, la chambre

[1] Guérard, dans la *Biblioth. de l'École des chartes,* 1853, t. XIV, p. 233. — [2] Ce document manque dans Baluze, *Capitularia regum Francorum,* et dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules,* il a été publié par Eckhart, *Comm. de rebus Franciæ orientalis et episcopatus Virceburgensis,* in-fol., Virceburgi, 1727, t. II, p. 902. — [3] Voir ce que nous avons dit de la *pastio.* — [4] Boisson dont la recette est donnée dans le ms. de la Bibl. nat., suppl. lat., *n. 1319,* fol. 229.

soit pourvue de courtes-pointes, de coussins, d'oreillers, de draps de lit, de tapis de table et de banquettes; de vaisseaux d'airain, de plomb, de fer et de bois : de chenêts, de chaînes, de crémaillères, de doloires, de cognées, de tarières, de coutelas, et de toutes les autres espèces d'outils, de manière qu'on ne soit jamais dans la necessité d'en aller chercher ou d'en emprunter au dehors. Que chaque intendant ait soin des instruments de guerre, pour qu'ils soient en bon état, et lorsqu'ils reviendront de l'armée, qu'ils soient replacés dans la chambre.

Par chambre, *camera*, il faut entendre cette partie de la maison qui servait de magasin pour le mobilier, le garde-meuble. Le *lectarium*, que Guérard traduit par courte-pointe, servait aux moines d'Aniane qui s'en couvraient en hiver dans leur église pendant l'office de vigiles [1].

43. — Que nos intendants fassent donner en temps convenable, à nos gynécées, selon l'usage établi, les choses nécessaires pour le travail, c'est-à-dire du lin, de la laine, de la guède, de la teinture en vermeil, de la garance, des peignes à laine, des chardons, du savon, de la graisse, des vaisseaux et les autres objets dont on a besoin aux gynécées.

La guède, *waisdum* ou *waisda*, c'est-à-dire le pastel. Le capitulaire de l'an 789 nous apprend quelque chose des occupations des femmes serves dans le gynécée, lorsqu'il détaille les travaux défendus le dimanche : *Item feminæ opera textilia non faciant, nec capulent vestitos, nec consuent* [pour *consuant*], *vel acupictile faciant; nec lanam carpere, nec linum battare, nec in publico vestimenta lavare, nec berbices tundere habeant licitum; ut omnimodis honor et requies dici dominicæ servetur* [2].

44. — Que les intendants nous envoient chaque année, pour notre service, les deux tiers des aliments maigres, tant en légumes, qu'en poisson, fromage, beurre, miel, moutarde, vinaigre, millet, panic, herbes sèches et vertes, radis et navets, et, de plus, les deux tiers de la cire, du savon, et des autres denrées de cette espèce...

45. — Que chaque intendant ait dans son district de bons ouvriers savoir : des ouvriers pour le fer, pour l'or et pour l'argent; des cordonniers, des tourneurs, des charpentiers, des fabricants d'écus, des pêcheurs, des oiseleurs, des fabricants de savon, des hommes qui sachent fabriquer la bière, le cidre, le poiré et toutes les autres espèces de boissons; des boulangers qui fassent de la pâtisserie pour notre table; des ouvriers qui sachent bien faire les rets, tant pour la chasse que pour la pêche et pour prendre les oiseaux, et les autres ouvriers qu'il serait trop long d'énumérer.

46. — Qu'ils fassent bien garder nos parcs, qu'on appelle vulgairement des breuils.

47. — Que les pressoirs de nos terres soient en bon état. Et que nos intendants veillent à ce que notre vendange ne soit pas foulée avec les pieds; mais que tout se fasse avec propreté et convenance.

49. — Que nos gynécées soient bien ordonnés, c'est-à-dire pourvus d'habitations, de chambres à poêles et d'escrènes; qu'ils soient entourés de bonnes haies, et que les portes en soient solides, afin qu'on y puisse bien faire nos ouvrages.

Les gynécées occupaient un quartier séparé; l'escrène est une chambre, une grange, une cave, où les femmes se réunissent en hiver pour la veillée. Il ressort de cet article que la clôture du quartier des femmes n'était pas à l'abri des tentatives d'effraction.

50. — Que chaque intendant voie combien on doit placer de poulains dans la même écurie, et combien d'hommes on peut mettre avec eux pour les soigner. Que ces hommes, s'ils sont libres et qu'ils possèdent des bénéfices dans le même district, vivent de leurs bénéfices. De même, s'ils sont fiscalins et qu'ils possèdent des manses, qu'ils vivent de leurs manses; mais s'ils n'ont ni bénéfices, ni manses, qu'ils soient nourris par le domaine.

54. — Que chaque intendant veille à ce que nos hommes fassent bien le travail qu'il a droit d'exiger d'eux, et n'aillent pas perdre leur temps à courir les marchés et les foires.

56. — Que chaque intendant, dans son district, tienne de fréquentes audiences; qu'il rende la justice et veille à ce que tous les hommes qui nous appartiennent vivent honnêtement.

60. — Que les « maires » ne soient jamais pris parmi les hommes les plus considérables, mais toujours parmi les honnêtes gens d'un état moyen.



249. — Un pêcheur.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LV, n. 1.

Le paragraphe suivant présente un précieux détail du rendement du domaine et de son administration.

62. — Que nos intendants nous adressent tous les ans, à Noël, sur les états séparés, des comptes clairs et méthodiques de tous nos revenus; afin que nous puissions connaître ce que nous avons et combien nous avons de chaque chose, à savoir : le compte de nos terres labourées avec les bœufs que nos bouviers conduisent, et de nos terres labourées par les possesseurs de manses qui nous doivent le labour; le compte des porcs, des cens, des obligations et des amendes; celui du gibier pris dans nos bois sans notre permission, et celui des diverses compositions; celui des moulins, des forêts, des champs, des ponts, des navires; celui des hommes libres et celui des centaines engagées envers notre fisc; celui des marchés, celui des vignes et de ceux qui nous doivent du vin; le compte du foin, du bois à brûler, des torches, des planches et des autres sortes de bois d'œuvre; celui des terres incultes; celui des légumes, du millet et du panic, de la laine, du lin, du chanvre; celui des fruits des arbres, des noyers, des noisetiers, des arbres greffés de toutes les espèces, et

[1] *Vita S. Benedicti, abb. Anian.*, n. 12, dans *Acta sanct. O. S. B. saec. bened. IV*, pars 1, p. 197. — [2] *Capitulare ecclesiast. Aquisgranense*, c. LXXX, dans Pertz, *loc. cit.*, t. I, p. 69.

des jardins; celui des navets; celui des viviers, celui des cuirs, des peaux et des cornes d'animaux; celui du miel, de la cire, de la graisse, du suif et du savon; du vin des mûres, du vin cuit, de l'hydromel, du vinaigre, de la bière, du vin nouveau et du vin vieux; du blé nouveau et du blé ancien; celui des poules et des œufs; celui des oies; les comptes des pêcheurs, des ouvriers en métaux, des fabricants d'écus et des cordonniers; celui des huches et des boîtes; celui des tourneurs et des selliers; celui des forges, celui des mines de fer, de plomb et des autres mines; celui des tributaires, et celui des poulains et des pouliches.

65. — Que les poissons de nos viviers soient vendus, et que d'autres soient mis à la place...

67. — Si nos intendants manquent de tenanciers pour les manses disponibles et de places pour les serfs nouvellement achetés, qu'ils nous en donnent avis.

68. — Nous voulons que tous nos intendants aient toujours de bonnes barriques cerclées de fer, toutes prêtes à être envoyées à l'armée et au palais. Quant aux outres de cuir qu'ils n'en fassent pas fabriquer.

70. — Nous voulons qu'ils aient dans les jardins des plantes de toutes espèces, savoir : le lis, les roses, le fénu grec, la menthe-coq, la sauge, la rue, l'aurone, les concombres, les citrouilles, les calebasses et artichauts d'Espagne, le haricot, le cumin officinal, le romarin, le carvi, le pois chiche, la scille, le glaïeul, la serpentaire, l'anis, les coloquintes, l'héliotrope, le méum d'athamante, le séseli de Marseille, les laitues, la patte d'araignée, la roquette, le cresson alénois, la bardane, le pouliot, le maceron commun, le persil, le céleri, la livèche, la sabine, l'aneth, le fenouil doux, les chicorées, le dictame de Crète, la moutarde, la sarriette, la menthe aquatique, la menthe des jardins, la menthe à feuilles rondes, la tanaisie, l'herbe-aux-chats, la petite centaurée, le pavot des jardins, les bettes, le cabaret, les guimauves, les mauves en arbre, les mauves, les carottes, les panais, l'arroche des jardins, les amarantes blettes, les choux-raves, les choux, les oignons, les appétits, les poireaux, les raves et radis, les échalotes, les ciboules, les aulx, la garance, les chardons à bonnetier, les fèves des marais, les pois, la coriandre, le cerfeuil, les épurges, l'orvale. Que le jardinier ait en sa maison de la joubarbe[1]. Quant aux arbres, nous voulons que nos intendants aient des pommiers de diverses espèces, des poiriers de diverses espèces, des pruniers de diverses espèces, des sorbiers, des néfliers, des châtaigniers, des pêchers de diverses espèces, des coignassiers, des avelitiers, des amandiers, des mûriers, des lauriers, des pins, des figuiers, des noyers, des cerisiers de diverses espèces. Noms des pommes : *gozmaringa*[2], *geroldinga, crevedella, spiranca,* les unes douces, les autres aigres, toutes de garde; et celles qu'on mange aussitôt cueillies, et qui sont hâtives. Poires de garde de trois ou quatre espèces, douces, à cuire (?), ou tardives.



250. — Travaux des champs : les quatre saisons.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome,* t. II, pl. LXXIV, n. 6.

FIN DU CAPITULAIRE ROYAL

XXII. Monuments figurés. — Parmi les monuments anciens du christianisme on ne trouve que peu de représentations de la vie et des occupations de l'agriculteur. Cependant nous pouvons rappeler les graffites d'un marbre conservé au Musée épigraphique chrétien du Latran, sur lequel on lit ces mots : VIBAS·PONTIA·IN·AETERNO (classe XIV, n. 7). Aux deux extrémités de cette plaque de marbre on voit le Bon Pasteur et Daniel parmi les lions; au centre Adam et Ève. Aux côtés de ce dernier groupe, on reconnaît deux scènes intéressantes; dans l'une un homme travaille la terre, dans l'autre une femme assise devant une maisonnette file du lin. Le symbolisme est si clair qu'il est inutile de s'y arrêter, et bien que l'intention de l'artiste n'ait aucunement été de représenter des personnes de la campagne, mais seulement la punition d'Adam et d'Ève après le péché, nous pouvons voir ici une représentation aussi rare qu'ancienne de la vie rurale[3] (fig. 245).

Roller a cru pouvoir expliquer le sujet placé à côté du Bon Pasteur d'une interprétation du songe de Pharaon,

[1] On peut ajouter deux autres plantes mentionnées dans le *Brevarium;* l'aigremoine, la bétoine. — [2] Il est impossible de déterminer aujourd'hui cette espèce de poire ainsi que les trois suivantes. — [3] L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XII, n. 3. Cf. Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments,* in-fol., Paris, 1823; Sculpture, pl. VII, fig. 5; Mai, *Scriptor. veterum nova collectio,* in-4°, Romæ, 1831, t. V pl. 1, fig. 1, p. XXXII.

mais on ne connaît aucune autre représentation de ce songe et la conjecture semble avoir dès lors trop de part à cette explication [1]. Nous ne pouvons trouver dans les monuments figurés que des types isolés, mais cette circonstance, si elle n'ajoute rien à leur intérêt artistique, est le plus souvent la garantie d'une exactitude plus rigoureuse. Un marbre des catacombes nous fait voir un cultivateur occupé à jeter la semence (fig. 246). Cette représentation est extrêmement fruste, mais on peut en conclure, ainsi que de plusieurs autres que nous donnons ici, à l'emploi de quelques détails d'habillement sur lesquels nous aurons à revenir. Si minimes qu'ils soient, les détails ne sont pas à négliger. C'est ainsi que les types les mieux consacrés par le symbolisme peuvent nous valoir des indications utiles. Un sarcophage ancien nous montre un Bon Pasteur portant sa brebis sur les épaules, mais non à la manière ordinaire, cette brebis n'est qu'un petit agneau et il l'a installé dans son *cucullus,* ce qui peut nous donner une idée des dimensions de ce vêtement conservé par les instituts monastiques, mais généralement retaillé et réduit de ses anciennes dimensions. Grâce aux très nombreux spécimens du Bon Pasteur qu'un art plus ou moins habile nous a conservés dans presque tous les pays, il serait aisé de reconstituer pendant une assez longue période, du IIe siècle au VIe environ, l'accoutrement de la classe des bergers. Parfois nous assistons à une petite pastorale. Un sarcophage nous montre un berger qui trait ses brebis, tandis que son compagnon bâtonne le chien [2] (fig. 247).

Cette représentation du pasteur occupé à traire les brebis n'est pas rare [3], elle est d'autant plus intéressante que ce type du Christ, quoique en apparence si peu reconnaissable, est néanmoins bien réellement voulu par les artisans. Un sarcophage du Latran nous montre Jésus Bon Pasteur parmi les apôtres : or, tandis que ceux-ci portent solennellement la tunique, Jésus qu'ils acclament et vers lequel ils se dirigent ne porte qu'un simple vêtement de berger, le *birrus* ou la *pænula* [4]. Les scènes champêtres occupent toute la partie antérieure d'un sarcophage conservé au Latran et d'un travail médiocre, mais qui a dû appartenir à un défunt riche, puisqu'il l'avait fait dorer (fig. 248).

On y voit des bœufs attelés à la charrue, des hommes remuant le sol avec la pioche, un berger devant sa maison, occupé à traire une brebis que tient son camarade, des béliers jouent, des brebis paissent. Il semble qu'il y ait un contraste voulu entre les scènes de labourage et de travail pénible de la partie droite du sarcophage et les scènes de repos de la partie gauche. Peut-être cette intention se rapporte-t-elle à la vie présente et à ses labeurs que suivent la félicité de la vie future et le rassasiement de l'âme en Dieu. Nous trouvons encore l'image d'un pêcheur [5] (fig. 249) et une fresque qui, sous prétexte de figurer les quatre saisons, nous montre des ouvriers employés aux travaux des champs à différentes saisons de l'année (fig. 250). Ils entourent le Bon Pasteur, mais l'intention symbolique n'altère pas la valeur documentaire de la fresque [6]. Signalons encore une inscription mentionnant la profession d'agriculteur que nous avons donnée dans nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 2853. Voir MÉTIERS. H. LECLERCQ.

1. AIGLE, ἀετός, image dessinée, au moyen âge, sur le pavé des églises grecques, à l'endroit où avait lieu d'ordinaire l'ordination des évêques. On y voyait représentés trois fleuves baignant une ville, et, planant au-dessus, un aigle aux ailes illuminées des rayons du soleil. Les fleuves, suivant Syméon de Thessalonique [7], signifiaient la science que doit posséder l'évêque ; la ville lui rappelait sa cité épiscopale sur laquelle il doit toujours avoir les yeux ; l'aigle aux ailes lumineuses symbolisait la grâce, l'élévation de sentiments, la sublimité de la science théologique qui doivent orner son âme.

Ce dessin était quelquefois gravé sur le pavé, mais le plus souvent, il était seulement tracé à la chaux d'une façon provisoire. Les serviteurs chargés du soin de l'église, dit Démétrius Gemistus, diacre de Sainte-Sophie, cité par Du Cange [8], portaient, avant la messe d'ordination, l'estrade qui soutient le siège du patriarche, au fond du ναός, devant les portes royales, ou même dans le narthex. De chaque côté, ils disposaient les trônes des évêques qui prenaient part à la solennité ; puis le maître des cérémonies dessinait sur le pavé l'ἀετός en ayant soin de tourner la tête de l'aigle du côté du trône patriarcal. Il plaçait, avant de se retirer, des gardiens pour empêcher les fidèles de fouler l'emblème sacré. Au moment de l'ordination, le nouvel élu, tenant en ses mains les libelles de la foi orthodoxe, était conduit par son clergé jusqu'à la queue de l'aigle ; là il récitait le symbole de Nicée. Ses clercs le faisaient ensuite avancer jusqu'au milieu de l'aigle où il lisait une très longue exposition de foi sur les hypostases de la Trinité. Enfin il était conduit jusqu'à la tête de l'aigle et lisait le troisième libelle renfermant une profession de foi très détaillée sur le dogme de l'Incarnation [9].

Dans la suite, on trouva plus pratique d'exécuter tout ce dessin d'une façon plus durable sur papier ou sur bois ; puis enfin l'aigle devint ce qu'il est aujourd'hui : un petit tapis rond sur lequel sont représentés une ville et un aigle aux ailes lumineuses. Les trois fleuves ont cessé d'y figurer. Les Grecs s'en servent comme autrefois aux ordinations épiscopales ; mais au lieu de le placer près des portes royales, ils le mettent devant les portes saintes. En Russie, ce tapis est d'un usage beaucoup plus fréquent : l'évêque l'a sous les pieds toutes les fois qu'il officie.

Suivant L. Clugnet [10], on désigne aussi sous le nom d'aigle une plaque de marbre portant l'image d'un aigle à deux têtes, δικέφαλος. Fixée dans le pavé du chœur, cette plaque servait à marquer l'endroit où devait s'élever le trône de l'empereur [11]. B. MENTHON.

2. AIGLE. Le roi des oiseaux avait, dans l'antiquité classique, sa place marquée dans la mythologie et, en conséquence, sur les monuments de l'art. Il était l'attribut de Jupiter ; il apparaît dans la consécration et l'apothéose des empereurs défunts qu'il porte au ciel. De plus, nous le rencontrons sur le revers de plusieurs monnaies antiques et il était, comme on sait, l'insigne de la légion romaine. Les qualités et les attributions spéciales de cet oiseau lui ont donné sa place dans le langage allégorique de l'Écriture sainte, et les Pères de l'Église, dans leurs commentaires sur ces passages, ont attribué à l'aigle différentes significations symboliques. C'est ainsi, par exemple, que saint Maxime de Turin, se rappelant le verset 5 du psaume CII : *renovabitur ut aquilæ iuventus tua,* cite l'aigle comme image du néophyte dont la vie a été renouvelée dans le baptême [12]. Saint Ambroise s'exprime de la même façon [13]. Se basant sur ces textes et d'autres passages analogues, plusieurs archéologues ont voulu attribuer une signification symbolique dans cet ordre d'idées à quelques monuments de l'antiquité chrétienne [14].

[1] T. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. X, n. 7. — [2] *Ibid.,* t. I, pl. XLII, n. 4. — [3] *Ibid.,* t. I, pl. XLII, n. 3, 4, 7. — [4] *Ibid.,* t. I, pl. XLIII, n. 2. — [5] *Ibid.,* t. II, pl. LV, n. 1. — [6] *Ibid.,* t. II, pl. LXXIV, n. 6 ; Bosio, *Roma soterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 223. — [7] *P. G.,* t. CLV, col. 408. — [8] *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis,* p. 30. — [9] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. Rome, 1873, p. 11´ ; édit. Venise, 1851, p. 169. — [10] *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques,* p. 3. — [11] Cf. P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques chez les Grecs,* dans les *Échos d'Orient,* t. V (1890), p. 137. — [12] Maximus Taur., *Homil.,* LIX, *P. L.,* t. LVII, col. 366. — [13] Ambros., *De Jacob et vita beata,* l. I, c. III ; *De mysteriis,* c. VIII, *P. L.,* t. XVI, col. 420. — [14] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 243-244 ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. *Aigle,* 2e éd., 1877, p. 33 ; Munz, dans *Real-Encyclopadie der christl. Alterthümer,* art. *Adler,* t. I, p. 20 sq.

Ils ont eu tort. Aucune des images, rares d'ailleurs, de l'aigle sur les différentes espèces de monuments chrétiens que nous connaissons jusqu'ici ne présente un caractère symbolique [1]. Les oiseaux, dans lesquels on veut reconnaître des aigles, représentés dans une crypte de la catacombe de Saint-Calixte à Rome [2] et sur des mosaïques de Capoue et de Valence [3], n'ont qu'un but purement décoratif. Sur une épitaphe du musée lapidaire de Lyon, de Boissieu a voulu voir des aigles, dont l'image contiendrait une allusion au nom du défunt qu'il supplée (*Aqui*) LIVS [4]; tout ceci est très douteux, car il est impossible de déterminer d'une façon si précise le caractère des deux oiseaux qui figurent au bas de cette épitaphe. La figure, cette fois incontestable, d'un aigle sur une pixide en ivoire trouvée à Carthage n'a aucun cachet symbolique; De Rossi n'y voit qu'un ornement indifférent [5]. Par contre, le grand archéologue romain voudrait attribuer une signification allégorique aux figures d'aigles représentés sur plusieurs sarcophages du midi de la Gaule [6]. Nous trouvons le même sujet sur des sarcophages romains conservés au musée du Latran. On y voit le monogramme du Christ ☧ entouré d'une couronne de laurier, laquelle paraît suspendue au bec d'un aigle aux ailes déployées; la couronne est posée sur une grande croix accostée de deux soldats gardiens du sépulcre de Notre-Seigneur. Toute la scène est une image symbolique du triomphe du Christ et du christianisme. Cependant je doute que l'aigle ici encore représente une idée allégorique [7]. En effet, les sculpteurs chrétiens remplaçaient parfois les arcs qui réunissent les colonnes des colonnades, dont ils ornaient si souvent les sarcophages, par des conques ou par le corps d'un aigle aux ailes déployées. Le magnifique sarcophage de Junius Bassus conservé dans les souterrains de Saint-Pierre à Rome nous montre cette disposition [8]. Nous voyons la même décoration sur plusieurs mosaïques de Ravenne, au-dessus de figures d'apôtres ou de saints [9]. Or, il devait paraître bien naturel aux sculpteurs chrétiens de représenter, dans la scène décrite plus haut, la couronne de laurier suspendue à un objet; et, pour cela, la tête d'aigle dont on faisait l'usage que nous venons de dire, leur offrit la solution la plus facile. Nous y voyons donc un motif purement artistique.

Une dernière catégorie de monuments sur lesquels figure le roi des oiseaux est formée par plusieurs bulles ou sceaux en plomb de fonctionnaires de l'Église romaine. Le *revers* de plusieurs bulles de ce genre montre en effet l'image d'un aigle, sans que l'on puisse y attacher une signification symbolique religieuse [10]. On peut y voir plutôt une réminiscence de l'aigle comme symbole de Rome.

La seule figure vraiment allégorique de l'aigle reste donc le symbole de l'évangéliste saint Jean, dont il sera question dans un autre article.

Les Barbares avaient adopté le symbole de l'aigle et en ont fait grand usage dans les *phaleræ pectorales*, sortes de plaques de métal ouvragé qui se portaient sur la poitrine comme ornement, comme distinction militaire, parfois même comme harnais de luxe pour les chevaux. Les Barbares empruntèrent les *phaleræ* aux Byzantins. Outre les aigles trouvées à Cas tel prèsde Valence d'Agen et conservées au musée de Cluny (n. 3479), il faut signaler l'aigle d'or du trésor trouvé à Petroja (*Petreosa*), Valachie, et qu'on a cru avoir fait partie du trésor d'Athanaric, roi des Visigoths, mort en 381. « Les nations sorties de Germanie, écrit Ch. de Linas, à quelque race qu'elles appartinssent, semblent avoir eu pour les oiseaux isolés ou accouplés une prédilection égale à celle que les Celtes portaient au cheval. Deux têtes d'aigles opposées ornaient le pommeau d'épée et la bourse de Childéric, les fermoirs d'Euvermeu offrent la même terminaison; enfin, parmi les nombreuses épingles et fibules rassemblées par les soins de MM. Cochet et Bardot, sur dix de ces bijoux sur lesquels figurent des animaux, huit au moins présentent des aigles ou des corbeaux [11]. »

J.-P. Kirsch.

AINOI, Αἶνοι. On appelle αἶνοι les trois psaumes CXLVIII, CXLIX, CL, qui se chantent vers la fin de l'office de l'aurore, ὄρθρος, avant la doxologie [12]. Le nom vient, dit Goar [13], du mot αἰνεῖτε fréquemment répété dans ces psaumes, ou encore de ce que le premier commence par αἰνεῖτε : c'est ainsi que les rubriques désignent sous le nom de Κύριε, ἐκέκραξα, l'ensemble des quatre psaumes CXL, CXLI, CXXIX, CXVI, à vêpres, dont le premier seul commence par ces mots.

Les trois derniers psaumes du psautier faisant également partie des *laudes matutinæ* de l'Église romaine, on peut en conclure que leur emploi à cette place remonte à une haute antiquité. On les trouve en effet signalés déjà sous le nom d'αἶνοι dans un récit [14] qui est probablement de Jean Mosch, c'est-à-dire du VIIe siècle [15].

Les dimanches et fêtes, les αἶνοι sont précédés de ces versets : Πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον· αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις· σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ θεῷ. Les dimanches seulement, ils sont suivis des deux versets : Ἀνάστηθι, κύριε, ὁ Θεός μου, ὑψωθήτω ἡ χείρ σου, μὴ ἐπιλάθῃ τῶν πενήτων σου εἰς τέλος, cf. Ps. IX, 33; Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου, διηγήσομαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου. Ps. IX, 2. Le troisième psaume est toujours suivi de la doxologie [16].

Dimanches et fêtes, on intercale entre les derniers versets des αἶνοι un certain nombre de tropaires, στιχηρὰ τῶν αἴνων; l'usage est déjà signalé dans le récit de Jean Mosch. Les dimanches, ces stichères sont au nombre de huit, les quatre premiers sur la résurrection du Christ, ou ἀναστάσιμα, les quatre autres appelés ἀνατολικά. Voir ce mot. A la doxologie qui suit les αἶνοι, on dit l'ἑωθινὸν du dimanche [17] et le théotokion Ὑπερευλογημένη ὑπάρχεις [18]. Les autres jours de fêtes, il n'y a que quatre stichères, six si on compte ceux de la doxologie. Si une fête coïncide avec le dimanche, le typikon indique la manière dont doivent se combiner les deux offices [19].

Pour abréger, les chantres se contentent souvent, au moins à Constantinople, de chanter le Πᾶσα πνοὴ et le premier verset du Ps. CXLVIII : de là ils passent immé-

[1] Voir Wilpert, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Innsbruck, 1888, p. 160. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVI. — [3] Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. CCLXXVII, p. 95. — [4] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 158. — [5] De Rossi, *Bullettino*, 1891, p. 47-54. — [6] Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 86, 87, 109, 113, 151, 153. — [7] De Rossi, *Bullettino*, 1891, p. 54; Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, t. I, p. 110. — [8] De Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, Rom, 1900, pl. I-II, partie inférieure. — [9] Kurth, *Die Mosaiken der christl. Aera*, t. I : *Die Wandmosaiken von Ravenna*, Leipzig, 1902, p. 48, 116 sq., 219, 231. — [10] Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 325, n. 17 du musée de Naples. D'autres exemples dans Ficoroni, *I piombi antichi*, pl. VI, 7; XIV, 5; XV, 4, 5; De Rossi, *Fibula d'oro aquiliforme*, dans *Bull. della commissione archeol. comunale di Roma*, 1894, p. 158-163; A. de Waal, *Fibulæ in Adlerform aus der Zeit der Völkerwanderung*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 324, pl. XI. — [11] Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les œuvres de saint Éloi et la verroterie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1864, p. 119 sq. — [12] Ὡρολόγιον, Rome, 1876, p. 55. — [13] *Euchologium*, Paris, 1647, p. 57. Voir Sophocles, *Greek lexicon*, Boston, 1870, au mot αἶνος, et Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, Paris, 1895, au mot ὄρθρος (quelques inexactitudes dans les deux). — [14] Pitra, *Juris ecclesiast. Græcorum histor. et monum.*, Rome, 1864, t. I, p. 220. — [15] E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886, p. 243. — [16] Ὡρολόγιον, p. 56. — [17] Παρακλητική, Rome, 1885, p. 706 sq. — [18] Ὡρολόγιον, p. 56. — [19] Τυπικόν, Constantinople, 1888, p. 24-27.

diatement aux versets qui seront accompagnés de stichères.

En dehors des dimanches et fêtes, les αἶνοι ne sont plus chantés, mais simplement lus par le prêtre qui préside au chœur. S. PÉTRIDÈS.

AIX (MANUSCRITS LITURGIQUES). La bibliothèque de la ville d'Aix ne possède pas de manuscrits liturgiques anciens, mais elle possède le très intéressant missel de l'église Saint-Sauveur d'Aix, connu sous le nom de « missel de Murri »[1]. On y lit à la page 829 : *Explicit ordo missalis secundum consuetudinem sancte Aquensis ecclesie. Quod missale scriptum fuit per me Jacobum Murri, clericum beneficiatum, sub anno Domini MCCCCXIII et die ultima mensis aprilis.* Ce livre est magnifiquement enluminé ; il a été décrit d'une manière étendue, au point de vue des particularités liturgiques qu'il renferme, dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. XVI, Aix, par Albanès (1894), p. 6-11. L'époque tardive de la rédaction de ce missel rend les formules liturgiques qui s'y rencontrent étrangères à nos recherches.

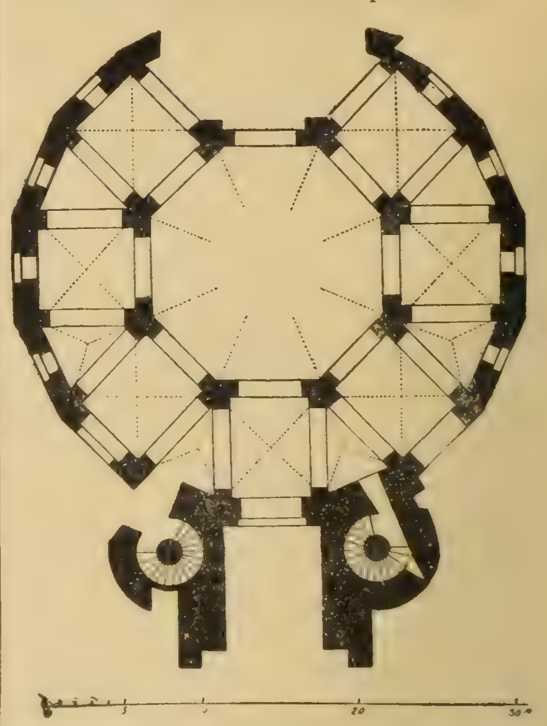
7. Evangeliarium, ms. du Xe siècle, sur vélin, de 286 pages et primitivement de 140 feuillets, mesurant 322 sur 230 millim. — P. 21. Table des évangiles qui se lisent à la messe, à chaque jour et à chaque fête, avec l'*incipit* et le *desinit*. — Dans les anciens feuillets de garde on lit : p. 3, un acte de consécration de l'église Saint-Sauveur, en 1103; une consécration de l'autel de la Résurrection, en 1110 ; p. 282 : *Oratio post mandatum.* H. LECLERCQ.

AIX-LA-CHAPELLE. — Comme résidence de Charlemagne et capitale pendant un temps de l'empire carolingien, cette ville (*Aquis, Aquis-Granum*) jouit d'une grande importance. Charlemagne y fit construire la célèbre chapelle palatine, copiée sur l'église byzantine de Saint-Vital de Ravenne, imitation maladroite, qui n'avait même pas le mérite de la fidélité[2] (fig. 251 et 252).

Il se tint à Aix-la-Chapelle sous Charlemagne et son successeur plusieurs synodes. Nous laissons de côté les questions canoniques ou purement théologiques qui y furent traitées, ou les questions de politique religieuse qui ne sont pas non plus de notre domaine. Nous ne parlerons pas davantage de quelques règlements ecclésiastiques qui n'ont pas grande valeur pour l'histoire de la discipline ou de la liturgie[3]. Enfin aux mots : CAPITULAIRES, CHANOINES, MOINES, MONIALES, nous aurons l'occasion de traiter dans leur ensemble les prescriptions qui ont quelque importance pour notre sujet. Il nous reste à parler dans cet article du fameux synode de l'an 817 qui se tint sous Louis le Débonnaire *in domo Aquisgrani palatii quæ ad Lateranis dicitur*, et qui, sous l'impulsion de saint Benoît d'Aniane, inaugura une législation monastique plus sévère et plus uniforme[4].

Le concile décrète d'abord que tous les moines de l'empire suivront la règle et la liturgie bénédictine (can. 3). Depuis sa promulgation au Mont-Cassin vers le commencement de VIe siècle, la règle de saint Benoît avait peu à peu gagné du terrain dans les monastères occidentaux, en Italie, en Gaule, en Allemagne, en Angleterre, même en Espagne; elle s'était imposée de plus en plus, rejetant au second plan les autres législations monastiques.

Elle donnait à l'institution cénobitique son unité. Les



251. — Chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle.
D'après Enlart, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 164.

Carolingiens, notamment Charlemagne, avaient aidé à ce mouvement vers l'uniformité; saint Benoît d'Aniane et le concile d'Aix-la-Chapelle inauguraient bien moins un ordre de choses, qu'ils ne confirmaient ce qui existait déjà et, comme l'explique Mabillon, le canon avait surtout pour but de faire observer toutes les prescriptions d'une règle déjà universellement adoptée, et, au besoin, de les compléter. A partir de ce moment jusque vers le XIe siècle, on peut dire que le nom de *moines* se confond avec celui de *bénédictins*, tous les moines d'Occident, presque sans exception, suivant la règle de saint Benoit[5]. Voir BÉNÉDICTINS, MOINES.

Un canon, le 69e, ajoute à l'heure de prime l'office qui suit au chapitre, avec lecture du matyrologe, de la règle ou des homélies. L'heure de *prime*, au moins telle qu'elle est entendue en Occident, est d'origine toute monastique. Après la psalmodie, on se rendait au chapitre, on y donnait les avis, on y faisait parfois une instruction ; on plaça d'ordinaire à ce moment la lecture de la règle, on lisait aussi le martyrologe, le nom des bienfaiteurs décédés (nécrologe), on distribuait le travail manuel pour la journée. Cet appendice de prime s'est imposé ensuite aux chanoines et même à tout le clergé séculier. Il porte dans la liturgie romaine la trace de sa

[1] N. 11 du *Catalogue général des manuscrits*. Cf. de Rivières, *Un calendrier liturgique de l'hôtel de ville d'Albi et un calendrier de Rabastens*, dans le *Bull. de la Soc. arch. du midi de la France*, 1898, p. 148-154 ; le même, *Deux calendriers liturgiques de l'église cathédrale d'Albi*, dans le recueil cité, 1896, p. 70-82. — [2] Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, 1902, t. I, *Architecture religieuse*, p. 153, 154, 164. Cf. Dehio et Bezold, *Die kirchl. Baukunst des Abendlandes*, in-8°, Stuttgart, 1892, t. I, p. 159 ; *Palast Kapelle zu Aachen*, et dans l'*Atlas folio*, pl. 40, p. 13; Ch. Hubsch, *Monuments de l'architecture chrét. depuis Constantin jusqu'à Charlemagne*, trad. Guerber, in-fol., Paris, 1866, pl. XLIX, 1-4. — [3] Hartzheim, *Concil. Germ.*, Cologne, 1759, t. I et II; Binterim, *Deutsche Concilien*, t. II, p. 359 sq.; Mansi, *Concilia*, t. XIII et XIV. — [4] Mansi, *Concilia*, t. XIV, p. 148 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. V, p. 218 sq. — [5] Mabillon, *Præfationes et dissertationes*, in-4°, Tridenti, 1724, p. 25 sq., 209, 216, surtout 220.

destination primitive, prière du travail manuel, *opera manuum nostrarum dirige super nos*, verset de lecture martyrologique, *Pretiosa in conspectu Domini*, etc. [1].

L'usage n'étant pas encore établi de conférer le sacerdoce à tous les moines, les canons 48e et 62e règlent certaines questions au sujet des bénédictions. Celle qui suit complies est réservée au prêtre; l'abbé, le prieur ou le doyen, même s'ils ne sont pas prêtres, peuvent donner à l'office toutes les autres bénédictions.

Les prêtres (du monastère) peuvent seuls aussi donner les *eulogies* aux frères au réfectoire (can. 68). Ce terme, qui a été employé avec des sens différents dans l'antiquité (voir Eulogies), désigne ici les pains ou les gâteaux bénits durant la messe.

On voit par ce règlement et le précédent, qu'on avait été obligé sur quelques points de préciser les dispositions que saint Benoît avait prises dans sa règle au sujet des prêtres et de la place qu'ils devaient tenir dans le monastère (*Regula Sancti Benedicti*, c. LIV) [2].

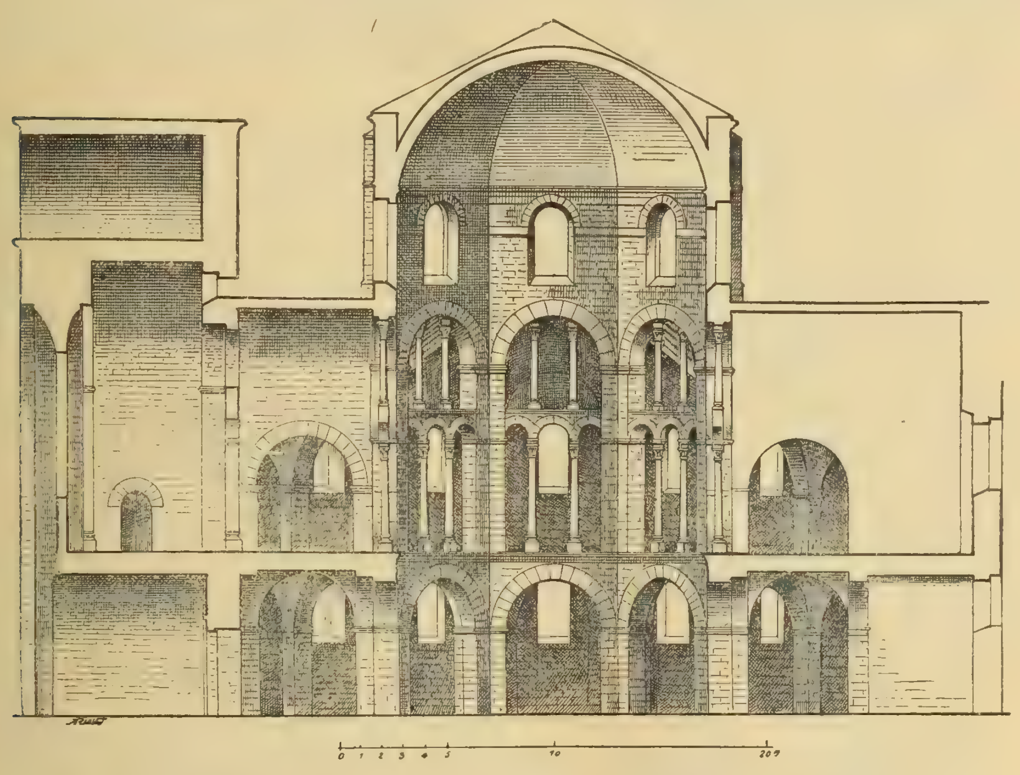
L'addition du temps de la septuagésime au carême qui était assez récente préoccupait les esprits, comme on le voit par la correspondance de Charlemagne et d'Alcuin. Voir Alcuin, col. 1089. Le canon 30e ordonne de suspendre le chant de *l'Alleluia* dès la septuagésime, ce qui rattachait plus étroitement ce temps au carême et lui donnait une même couleur liturgique. Voir Septuagésime.

On prescrit des psaumes spéciaux à réciter pour les défunts et pour les bienfaiteurs, ce qui est l'origine de l'office des défunts, canon 50e. On supprime l'invitatoire et le *gloria* à cet office. Ces allusions à l'office des morts ont aussi leur importance. Voir Office des morts.

Tous ces règlements liturgiques nous indiquent une étape dans l'histoire des heures canoniales et de la formation du bréviaire.

Le canon 33e maintient la vieille coutume liturgique du lavement des pieds pour le carême et pour le jeudi saint.

Enfin le 45e canon, qui concerne les écoles monastiques, prescrit la création d'une seule école dans le monastère pour les *oblati*. Il y avait eu souvent auparavant deux écoles, la *schola interna* pour les moines et la *schola externa* pour les gens de l'extérieur. Voyez Écoles monastiques, Oblats. W. Henry.



252. — Chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle, Coupe longitudinale. D'après Enlart, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 153.

AKHMÎN. — I. La nécropole. II. Les tapisseries. III. Les menus objets.

I. La nécropole. — Akhmîn, ville de la Haute-Égypte, située sur les bords du Nil, a fourni dans les dernières années du XIXe siècle des documents et des monuments dont il y a lieu de parler ici.

« Jamais cimetière antique, écrit M. Maspero, ne mérita mieux que celui d'Akhmîn le nom de nécropole : c'est vraiment une ville dont les habitants se comptent par milliers, et se lèvent tour à tour à notre appel sans que le nombre paraisse en diminuer depuis quinze mois. J'ai exploré la colline sur une longueur de trois kilomètres au moins, et partout je l'ai trouvée remplie de restes humains. Non seulement elle est percée de puits et de chambres, mais toutes les fissures naturelles, toutes les failles du calcaire ont été utilisées pour y déposer les cadavres. Les puits sont d'ordinaire assez profonds. Quelques-uns descendent à quinze ou vingt mètres et

[1] Cf. dom S. Baümer, *Gesch. des Breviers*, p. 253, 261 sq. — [2] Mabillon, *Præfatio in sæculum III benedictinum*, *loc. cit.*, p. 121, 122.

ont plusieurs étages; tel d'entre eux a huit ou dix petites chambres superposées et dans chaque chambre une douzaine de cercueils. On est tenté de croire au premier abord que sont là des sépultures de famille, mais il n'en est rien. Les noms, les titres, les généalogies inscrites sur les couvercles indiquent presque autant de familles diverses qu'il y a de momies, et les générations successives d'une même race sont disséminées à travers



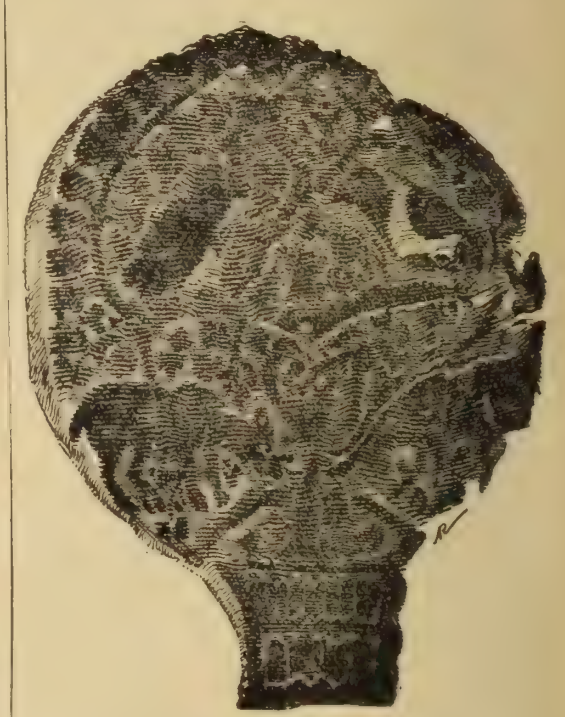
253. — Tapisserie copte.
D'après Gerspach, *Les tapisseries coptes*, pl. I.

les quartiers différents. Les grottes surtout ont l'aspect de fosses communes. Les simples momies, emmaillotées mais sans cercueil, sont empilées sur le sol par lits réguliers, comme le bois dans les chantiers. Par-dessus, on a entassé jusqu'au plafond les momies à cartonnage et à gaîne de bois : tous les objets qui leur appartenaient sont jetés au hasard dans l'épaisseur des couches, tabourets, chevets, souliers, boîtes à parfum, vases à collyre, et, pour ne rien perdre de l'espace, on a enfoncé de force les derniers cercueils entre le plafond et la masse accumulée, sans s'inquiéter de savoir si on les endommageait ou non. Les premières momies découvertes en face d'El-Hawawîsh étaient d'époque grecque, et je pensai d'abord que la nécropole entière était des bas temps. Mais au fur et à mesure que le champ des fouilles s'élargissait nous avons rencontré des tombes de plus en plus anciennes, une de la VIe dynastie, plusieurs de la XVIIIe et même du règne des rois hérétiques, celles-ci violées dès l'antiquité et changées en véritables charniers. Les habitants d'Akhmîn, comme ceux de



254. — Tapisserie copte, Colombe?
D'après Gerspach, *Les tapisseries coptes*, n. 62.

Thèbes, ne se faisaient aucun scrupule de déposséder les momies d'autrefois et les familles éteintes pour s'emparer de leurs tombeaux. La plupart des chambres ont dû changer dix fois de maître avant de recevoir ceux que nous y trouvons aujourd'hui. En résumé, la partie que nous avons explorée aujourd'hui était plutôt un cimetière de petites gens, bourgeois aisés, prêtres de rang



255. — Tapisserie copte.
D'après Forrer, *Die Graber-und Textilfunde von Achmîm-Panopolis*, pl. VI, n. 8.

secondaire, gens de métier. L'entassement des corps et le peu de soin avec lequel ils ont été traités ne s'expliqueraient pas aisément si les documents contemporains ne nous fournissaient pas les renseignements les plus précis sur la manière dont l'entretien et le culte des morts étaient réglés. Les riches seuls avaient le privilège d'occuper une chambre isolée et de s'assurer par des fondations pieuses les prières d'un prêtre spécial; les

gens de fortune et de classe moyennes confiaient les momies de leurs parents à des entrepreneurs, affiliés au sacerdoce, qui les logeaient dans les magasins, et moyennant une rente annuelle, ou une somme payée une fois pour toutes, se chargeaient de veiller à leur conservation et de c lébrer pour elles les cérémonies canoniques aux jours fixés par la loi religieuse. Ces magasins constituaient une propriété qu'on pouvait acheter ou vendre comme la propriété ordinaire : il fallait seulement joindre à l'acte de vente la liste nominative des momies actuellement présentes et dont chacune représentait pour les parties une valeur plus ou moins bonne, selon le rang, les conditions du contrat passé avec les familles, la position de ces familles même. Celles-ci en effet finissaient par changer de résidence ou par s'éteindre, ou se fatiguaient de payer une rente pour des ancêtres qu'elles n'avaient jamais connus ; les magasins s'encombraient sans cesse de corps nouveaux, les vieilles momies étaient reléguées à l'arrière-plan, puis devenaient gênantes. On les emportait alors, pour les enterrer définitivement dans quelque coin, et là encore le plus ou moins d'égards qu'on leur témoignait était proportionné à leur fortune. Les riches descendaient dans les puits et avaient une place à elles dans une chambre particulière ; les pauvres allaient à la tombe commune, et comme le terrain était aussi précieux dans ces cimetières qu'il l'est dans les nôtres, on les empilait les uns sur les autres sans crainte de les briser [1]. »

Païens et chrétiens sont les uns sur les autres et il n'est pas possible de dire avec certitude, pour un grand nombre d'objets dont le symbolisme ou la destination ne révèle pas clairement l'origine, à qui ils ont appartenu. En outre, parmi ces momies, un grand nombre nous représentent des hommes qui appartinrent aux sectes hérétiques, particulièrement à l'eutychianisme qui, à partir du v[e] siècle, devint la croyance de la presque totalité de la nation copte. Quoi qu'il en soit de l'orthodoxie des individus, les nombreux débris qui nous sont parvenus de leur civilisation offrent un sujet d'étude dont nous ne ferons que signaler ici les principaux aspects [2].

II. Les tapisseries. — Les Coptes ont été probablement les premiers chrétiens de la vallée du Nil, ils formaient un groupe ethnique sur l'origine duquel on n'est pas absolument fixé, mais on doit constater leur activité et leur habileté. Strabon les a signalés pour leur adresse comme tisserands, ils ne nous paraissent pas aussi remarquables dans les autres industries dont les produits sont arrivés jusqu'à nous ; rien n'empêche de croire cependant qu'à une époque où les arts perdaient partout de leur ancienne perfection, les Coptes aient pu se trouver à la tête de la civilisation en Égypte jusque vers le xi[e] siècle de notre ère.

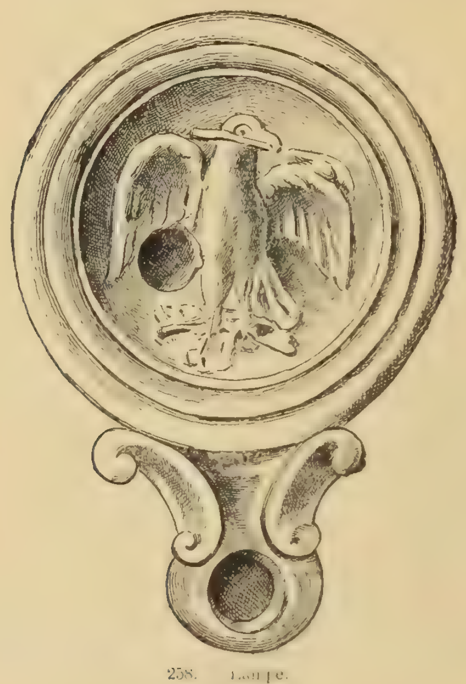


257. — Tapisserie copte. D'après Gerspach, *Les tapisseries coptes*, n. 108.

Les hypogées d'Akhmîn nous ont apporté des monuments entièrement nouveaux pour l'histoire de la tapisserie. Jusqu'à leur exploration, l'archéologie assignait à l'ancienne tapisserie connue et conservée par fragments dans quelques musées, la date du xi[e] siècle [3]. Cependant M. Stephani trouva en Crimée une série de tissus dont quelques-uns parurent remonter au iv[e] siècle avant notre ère. Beaucoup plus avant dans le passé on pouvait montrer sur les peintures de l'hypogée de Beni-Hassan-el-Gadim, environ 3000 ans avant notre ère, un métier à tisser dont les organes essentiels étaient semblables à ceux du métier actuel des Gobelins ; mais la nécropole d'Akhmîn permet d'étudier les origines de la tapisserie avec une profusion de monuments que l'on ne pouvait espérer. « Les plus anciens et les plus nombreux tombeaux renfermant des tapisseries sont du ii[e] ou du iii[e] siècle après Jésus-Christ ; les plus récents paraissent être du viii[e] ou du ix[e] ; le musée des Gobelins possède

[1] G. Maspero, *Report on his latest Excavations in Egypt*, dans *The Academy*, 1885, n. 693, p. 109. — [2] L'attitude des squelettes trouvés à Akhmîn et dans quelques autres localités de la Haute-Égypte, ainsi que plusieurs pièces du mobilier funéraire ont été décrites et comparées avec les plus anciennes sépultures trouvées en Europe. Cf. R. Forrer, *Über Steinzeit-Hockergräber zu Achmim, Naqada, etc., in Ober Aegypten und über europäische parallelfunde*, in-8°, Strasburg, 1901. Pour les noms des momies : Wilh. Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit ; auf Grund von grossenteils unverröffentlichen Material gesammelt und erläutert*, in-8°, Leipzig, 1901. — [3] C'est la tapisserie provenant de l'église de Saint-Géréon, de Cologne.

une pièce dont la trame est en soie sans mélange. Ce morceau est postérieur au VIII[e] siècle, époque où la soie apparaît pour la première fois dans les tapisseries égyptiennes. On peut donc admettre que les tapisseries coptes recueillies jusqu'à ce jour sont du II[e] au IX[e] siècle de notre ère; rien dans la comparaison des styles et les rapprochements ne s'oppose à ces limites[1]. » La découverte des tapisseries d'Akhmîn doit modifier l'opinion que l'on s'était faite d'après les textes sur la nature des tissus employés par la cour d'Orient. On s'accordait



258. — Lampe.
D'après Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. III, n. 5.

généralement à interpréter ces textes dans le sens d'étoffes brochées ou brodées. Nous savions que Constantin portait en cérémonie une tunique de tissu d'or avec des fleurs tissées. L'empereur Gratien fit don à Ausone d'une tunique dans laquelle était tissé le portrait de Constantin. Enfin nous lisons dans un sermon de saint Astère d'Amasée : « Dès qu'on eut inventé l'art aussi vain qu'inutile du tissage qui, rivalisant avec la peinture, sait rendre dans les étoffes, par la combinaison de la chaîne et de la trame, les figures de tous les animaux, ils achetèrent avec empressement, tant pour eux que pour leurs femmes et leurs enfants, des habillements couverts de fleurs et offrant des images d'une variété infinie... On y voit des lions, des panthères, des ours, des taureaux, des chiens, des forêts, des rochers, des chasses, en un mot tout ce que le travail du peintre peut produire



259. — Pyxide en bois.
D'après Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. XI, n. 6.

pour imiter la nature... Les plus pieux de ces hommes opulents empruntent les objets aux évangiles[2]. »

Le style est quelquefois original; mais il se rattache souvent à la décoration romaine et à l'art oriental. Quelques morceaux sont d'une facture excellente et montrent l'influence de l'antiquité. Le fragment que nous donnons ici n'est malheureusement pas assez développé pour permettre de ressaisir l'ensemble de la

[1] M. Gerspach, *Les tapisseries coptes*, in-4°, Paris, 1890, p. 2. Cet ouvrage contient 153 reproductions. Nous croyons utile de donner ici quelques détails techniques. Les tapisseries coptes présentent nombre d'analogies avec les tapisseries des Gobelins. Elles ont été fabriquées sur des métiers placés dans le sens vertical, mais dont le cadre était assez étroit; certains indices feraient croire que l'ouvrier était installé devant la chaîne et non derrière, ce qui est le cas du tapissier aux Gobelins. Pour la chaîne, on employait le fil de lin écru; cependant on trouve, mais exceptionnellement, la chaîne en laine teintée. La trame est en laine, rarement en laine et en lin; dans un cas elle est en soie. La finesse du tissu diffère suivant l'écartement donné aux fils de la chaîne. Aux Gobelins on travaille avec 9 et 10 fils au centimètre, dans les tapisseries coptes les chaînes sont de 18, 12, 11, 9, 8 ou 6 fils au centimètre. Les tapisseries faisaient partie du tissu même. On remarque divers artifices d'un usage constant dans la fabrication moderne tels que *relais*, c'est-à-dire des solutions de continuité, et *liures*, c'est-à-dire croisement de fils de trame. L'une des caractéristiques consiste en des dessins très fins tracés en lin écru sur des fonds de couleur brune ou pourpre. Ces dessins sont produits au moyen d'une broche volante que le tapissier faisait sauter d'un point à un autre, dans le sens de la chaîne; aujourd'hui on n'emploie plus les *ressauts*. « Les tapisseries égyptiennes et celles des Gobelins, écrit M. Gerspach, résultent d'un travail tellement identique, sauf pour quelques détails secondaires, que j'ai pu, sans difficulté, faire reproduire des copies par les élèves de notre école de tapisserie [aux Gobelins]. » *Ibid.*, p. 8. Pour la technique, voir R. Förrer, *Die Gräber-und Textilfunde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1891, pl. XI, XII. La planche XI contient des reproductions très instructives pour montrer la perfection à laquelle les tapissiers d'Akhmîn de l'époque romaine étaient parvenus. Cf. Fr. Bock, *Wegweiser durch die levantinische Ausstellung*, in-8°, Köln, 1885; A. Essenwein, *Mittheilungen des german. Nat.-Museum*, in-4°, Munich, 1892, t. II, p. 8?; A. Riegl, *Die ägyptische Textilfunde des k. österr. Museum*, in-8°, Wien, 1889; R. Förrer, *Versuch einer Classification der antik-koptischen Textilfunde*, in-4°, Strassburg, 1889; Fr. Bock, *Die textilen Byssus-Reliquien des christlichen Abendlandes, aufbewahrt in den Kirchen zu Köln, Aachen, Cornelimunster, Mainz und Prag.*, in-8°, Aachen, 1895. — [2] Cf. R. Forrer, *Die Textilien von Achmim und ihr Verhältniss zu den Katakombenmalereien*, dans *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, p. 21.



TAPISSERIE D'AKHMÎN, (IVᴱ SIÈCLE)

d'après R. FORRER, Die Graeber- und Textilfunde von Achmim, pl. XVI.

composition tel qu'il est, on peut toutefois le rapprocher de la fresque du plafond de la *capella greca* dans les catacombes [1] (fig. 253). L'attitude n'est pas sans analogie et les enroulements de pampre sont un des motifs les plus appréciés de la symbolique chrétienne primitive. La tapisserie est à deux couleurs, les clairs sont en jaune pâle, les parties foncées en brun. Nous ne prétendons pas sur un si faible indice attribuer à l'art des chrétiens ce beau fragment, mais il n'en a pas moins d'intérêt à nos yeux, car il est possible que le carton emprunté à quelque vase ou à une mosaïque soit d'inspiration chrétienne. Le recueil de M. Gerspach contient des sujets tels que ceux-ci : Centaure jouant de la cithare (pl. 2), Persée délivrant Andromède (pl. 3), que nous ne voyons pas de raison d'attribuer à un atelier chrétien. Les tapisseries polychromes forment une série de date postérieure, mais ici encore il semble que l'art de la tapisserie à Akhmîn soit en relation avec des pièces fabriquées à une époque moins reculée peut-être, mais d'origine différente; par exemple, une figure de femme représentée en buste (pl. 83) semble du IVe siècle par comparaison avec le style des tapisseries de Dionysios et d'Ariande de la collection Graf, à Vienne.

Dans cette série le dessin est assez médiocre, le motif ornemental est bien supérieur au modèle vivant, qui témoigne d'une inhabileté déplorable. Les animaux sont dans des postures d'une ignorance inouïe, l'idée de l'équilibre a disparu, quant à l'anatomie il n'en est plus question. Le seul objet qui présente un dessin satisfaisant et témoigne d'une observation attentive de la nature est un oiseau grapillant quelques graines. Est-ce un sujet chrétien, une colombe? Peut-être (fig. 253).

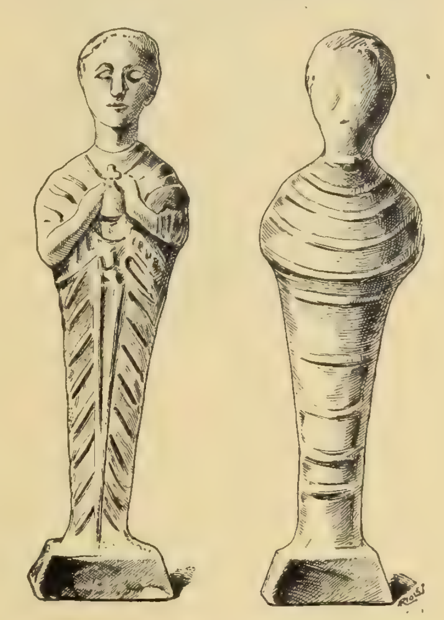
D'autres sujets confirment ce que nous observons généralement partout au Ve siècle. L'unique manière de représenter le modèle vivant devient le profil, dût-il en résulter la dislocation du personnage (pl. 75, 76).

Nous ne voudrions pas cependant enlever aux tapissiers d'Akhmîn quelque chose de la réputation légitime due à leur talent. Un recueil tiré à petit nombre d'exemplaires et qui n'a pas été mis dans le commerce [1] nous permet de porter sur les artistes qui composèrent certaines pièces à l'époque romaine le jugement le plus favorable. Des gladiateurs [2], une amazone [3], un génie [4], sont d'excellents morceaux; une frise composée de bustes isolés chacun dans une volute rappelle certains plafonds en mosaïque du baptistère de Sainte-Constance, à Rome [5].

Un fragment nous offre un dessin intéressant pour l'histoire du symbolisme. Deux agneaux broutent les basses branches d'un arbre dans lequel sont perchées des colombes (fig. 255).

Un portrait entouré d'une auréole et qui, au jugement de R. Förrer [6], pourrait être celui de Constantin est du plus grand intérêt (fig. 256). Il appartient à la première période de l'art byzantin et nous donne la meilleure idée de l'art du portraitiste chez les tapissiers d'Akhmîn. On peut rapprocher de ce portrait la mention de celui que l'empereur Gratien offrit à Ausone [7].

La période suivante marque un rapide progrès vers la décadence. « Jusqu'ici le dessin est clair et lisible, maintenant nous arrivons à une suite inférieure, les lignes se compliquent et les formes deviennent épaisses; c'est Dieu le Père, ce sont des saints nimbés, disposés en compartiments ou en médaillons comme dans les mosaïques de Ravenne du VIe siècle [8]. » La figure humaine devient difforme, les yeux envahissent la face, cependant quelques gestes (pl. 111), le dessin des mains (pl. 109, 110) montrent un souci d'observation. A mesure qu'on avance, il semble que le corps se décompose, les animaux aboutissent très vite au grotesque (pl. 113), puis au fantastique (pl. 152) dans lequel l'œil semble subsister comme le dernier vestige; la flore est devenue conventionnelle, seul l'ornement garde quelque intérêt. « Il y a lieu de signaler le soin que les Coptes mettent dans les bordures et les entourages. Postes courantes, rinceaux, torsades, fleurons, entrelacs, dentelures, boucles, ondes, pampres, cellules, fers de



260. — Momie de Lazare.
D'après Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. XIII, fig. 19.

lance, créneaux, chevrons, pierres précieuses, spirales, enroulements, etc., sont partout très justement appropriés, comme dessin, couleur et importance, au sujet qu'ils doivent accompagner; on remarque la préoccupation presque constante de produire un effet, en posant la frise extérieure dans un sens opposé à celui du motif principal (pl. 68, 121, 123). Cette habile disposition donne à l'objet un aspect solide, détaché et élégant; on remarque aussi que pour rester dans le parti adopté, en longueur par exemple, les Coptes, n'hésitent pas à renverser un sujet, alors que le sujet voisin est figuré debout [9]. » La presque totalité des tapisseries que nous possédons appartient à des costumes civils ou religieux. Les vêtements en usage pour le culte étaient extrêmement somptueux, mais leur art se ressent de l'époque plus ou moins tardive de la fabrication. On peut donner cette destination au fragment dans lequel l'artisan a représenté Dieu nimbé de l'auréole crucifère et accosté de A et ω que par suite d'une erreur l'on avait transformé en A A (fig. 257).

[1] R. Förrer, *Die Gräber-und Textilfunde von Achmîm-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1891. — [2] *Ibid.*, pl. II, n. 2. — [3] *Ibid.*, pl. II, n. 3. — [4] *Ibid.*, pl. II, n. 7. — [5] *Ibid.*, pl. II, n. 5. — [6] *Ibid.*, pl. XVI, p. 8 ; le même, *Ueber antike Portraits aus der römischen Kaiserzeit*, dans *Antiquitäten Zeitschrift*, Strassburg, n. 30-31. — [7] R. Förrer, *Die Gräber*, p. 24 : *Die Farben weisen in Verbindung mit der noch vorzüglichen Modellirung auf die frühbyzantinische Zeit, und dürften wir kaum fehl gehen, indem wir das wunderbare Gobelinbild dem v. Iahrhundert zuweisen. Bemerkenswerth ist die Uebereinstimmung, welche sich zwischen diesem gewobenen antiken Portrait und den gemalden Graf'schen Mumienbildnissen derselben Zeit beobachten lässt. Hier wie dort sehen wir das Portrait* en face *und die Augen mit derselben, für diese Bilder so characteristischen dunkeln Gluth dargestellt.* — [8] M. Gerspach, *op. cit.*, p. 4. — [9] *Ibid.*, p. 5.

III. Les menus objets. — L'époque qui se trouve représentée par le plus grand nombre de monuments dans la nécropole d'Akhmîn comprend les IVe, Ve, VIe et VIIe siècles. Nous mentionnerons rapidement plusieurs classes d'objets qui font le sujet de dissertations spéciales dans le dictionnaire. Des ampoules dites de Saint-Ménas,



261. — Tapisserie copte.
D'après Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer*, pl. XIV, n. 9.

des lampes offrant une grande quantité de types familiers à la symbolique chrétienne : le poisson, le chandelier à sept branches, le navire, l'ancre, la colombe. Nous serions tenté de voir un aigle [1] dans la lampe reproduite ici (fig. 258). On rencontre aussi la croix monogrammatique couverte de gemmes et la colombe, cette fois dans des lampes en bronze affectant la forme même de l'animal. Parmi les bulles de bronze l'une représentant les apôtres, une autre saint Georges, le monogramme et les inscriptions sont fréquents. Un des objets les plus modestes est une pyxide en bois, petit cylindre sur lequel on a fait apparaître en relief une croix flanquée des lettres A et ω. Il nous semble tout à fait improbable qu'un récipient si humble de matière et si médiocre de travail ait servi à enfermer l'eucharistie, mais nous croyons que l'on a pu y déposer des reliques (fig. 259). Quoi qu'il en soit de l'attribution de ce petit objet, son antiquité peut le faire remonter au Ve et même au IVe siècle, il est possible que sa destination soit mieux connue par suite de nouvelles fouilles. Deux peignes liturgiques, dont l'un est curieux par son symbolisme. Un des côtés représente Daniel entre deux lions, au revers une réplique du sujet précédent montre Suzanne entre deux animaux. Ce peigne peut remonter au IVe ou au Ve siècle. Il faudrait peut-être ranger parmi les amulettes un symbole funéraire d'une signification très claire, c'est la momie de Lazare (fig. 260). On comprend aisément que l'idée d'ensevelir les fidèles avec ce petit simulacre soit venue en Égypte et la pensée qui inspirait cette démarche était assurément inspirée par la foi à la parole de Jésus-Christ : *Resurget frater tuus*. Dans le même ordre de préoccupations on avait adopté l'ancre [2], la palme, le navire, le poisson, saint Georges combattant le dragon [3] que nous retrouvons sur les étoffes [4].

On remarquera d'ailleurs que la symbolique offre peu de nouveautés à Akhmîn. Le poisson se montre sur les étoffes et sur divers petits objets, mais son type n'offre rien de remarquable, on le rencontre isolé ou bien affronté à un symbole, monogramme, croix, etc., au IVe siècle il alterne avec la colombe [5] et nous le voyons se transformer insensiblement en une large feuille ovoïde dont le pédoncule garde encore quelque trace des nageoires largement fendues de la queue [6]. Les colombes nous sont montrées affrontées devant un vase, probablement eucharistique [7], ailleurs avec des disques crucifères qui peuvent rappeler les pains de cette forme [8]. L'agneau de Dieu se trouve sur un tissu du IVe siècle. Il est accompagné de la petite oriflamme (fig. 261) [9].

Une représentation beaucoup plus tardive et presque informe, mais qui précisément à cause de sa date prend de l'intérêt, nous montre le Christ en croix, derrière lui, l'agneau et le poisson formant bordure [10]. Une figure très rare dans la symbolique est celle du cerf passant avec un monogramme dans la ramure (fig. 262).



262. — Tapisserie copte.
D'après Forrer, *Die fruhchristlichen Alterthümer*.

Ce tissu, qui remonte au IIIe-IVe siècle, est une première pensée du symbole illustré beaucoup plus tard par l'iconographie de saint Hubert. Ce monogramme est lui-même digne d'attention, c'est un monogramme ansé, non pas à la façon du monogramme ordinaire pourvu d'une boucle à son sommet, mais c'est ici le type bien égyptien de la croix ansée. La croix ansée se retrouve elle aussi à Akhmin comme à Antinoé. Le lievre aux longues oreilles se montre sur la plupart des motifs d'ornements, c'est la faune du pays qui explique cette multitude d'emplois. Enfin, signalons encore l'aigle dans une attitude triomphante. Son symbolisme ne peut faire ici l'objet d'aucun doute. Il est debout sur le dos d'un loup et dans le registre suivant de la même étoffe le Christ pietine le crocodile qu'il perce de sa lance.

[1] R. Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Graberfelde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, pl. III, n. 5. Un type analogue se trouve pl. XIII, n. 13, et pl. XVIII, n. 1, un aigle perché sur le dos d'un loup. — [2] *Ibid.*, p. 17. — [3] R. Forrer, *Romische und byzantinische Seideintextilien aus dem Graberfelde von Achmim*, p. 23, pl. V, fig. 8-9; cf. le même, *Die fruhchristlichen Alterthumer*, p. 20 sq., fig. 16. — [4] M. Gerspach, *Les tapisseries coptes*, in-4°, Paris, 1890, pl. 76. — [5] R. Forrer, *Die fruhchristlichen Alterthumer*, pl. XV, n. 3. — [6] *Ibid.*, pl. XV, n. 3, 7, 8. — [7] *Ibid.*, pl. XIV, n. 16; pl. XVII, n. 7; pl. XVIII, n. 12. — [8] *Ibid.*, pl. XV, n. 8. — [9] R. Förrer, *Die Graber-und Textilfunde von Achmin-Panopolis*, pl. X, n. 1; le même, *Die fruhchristlichen Alterthumer*, pl. XIV, n. 9. — [10] *Ibid.*, pl. XVIII, n. 8.

Nous avons dit que le monogramme est fréquent ainsi que la croix, mais leur emploi n'apporte guère de contribution appréciable à nos études. On rencontre le monogramme accosté de α ω et dans deux tissus α α. Une croix ansée porte ces mots[1] :

TA
MIN
NEΩ
TEPA

ταμινα νεωτερα (?), Tamina, la plus jeune.

Les personnages bibliques sont connus et pour la plupart d'entre eux l'exécution est des plus défectueuses, mais nous aurons à revenir sur ces types en traitant de chacun d'eux en particulier : le sacrifice d'Abraham sur des tissus du IIe et du IIIe siècle[2], Élie montant au ciel[3], le patriarche Joseph[4], de nombreuses scènes de la vie de la Vierge, de la vie et de la passion du Christ[5] et les types symboliques de celui-ci; enfin des orantes, les martyrs saint Ménas et saint Georges, quelques autres encore, un vêtement liturgique, étole ou manipule[6], un pallium[7].

Les papyrus trouvés à Akhmîn, et principalement le « livre d'Hénoch » et « l'Évangile et l'Apocalypse de Pierre », appartiennent moins à l'archéologie qu'à la littérature chrétienne, nous n'en ferons donc pas une description et une étude développées dans ce dictionnaire. H. LECLERCQ.

ALBANO (CATACOMBE D'). La ville d'Albano s'élève au quinzième mille de la *Via Appia,* en pleine campagne, ainsi qu'en témoignent les tombeaux construits de chaque côté de la voie[8]. Le pays s'appelait *Albanum,* en mémoire d'Albe la longue, qui fut le berceau de Rome; on désignait la ville sous le nom de *civitas Albana* pour la distinguer de la *villa* impériale qui, dès le temps d'Auguste, s'étendait dans la direction de Castel Gandolfo et portait le nom de *Albanum Cæsaris.* Il y eut à Albano une station militaire[9] dont on voit encore les ruines[10] et dans laquelle on peut, sans trop se hasarder, supposer d'assez bonne heure la présence de soldats chrétiens[11]. On doit rapporter à l'amphithéâtre d'Albano un épisode du règne de Domitien dont les historiens nous ont gardé le souvenir. En l'année même de son consulat, Acilius Glabrion fut contraint par l'empereur à combattre sans armes, dans l'amphithéâtre d'Albano, des ours de Numidie, selon Juvénal, un lion énorme, suivant Dion[12]. Cet Acilius Glabrion fut englobé plus tard dans le groupe chrétien des Flaviens comme coupable des mêmes crimes que ceux-ci[13]. Le double fait de l'existence d'une *villa* impériale de Domitien à Albano et d'une persécution de la religion chrétienne sous ce prince peut donner lieu de penser que dès cette époque la ville d'Albano eut ses martyrs, mais ceci n'est qu'une conjecture. Au début du IVe siècle le camp avait été abandonné ainsi qu'une partie de la ville qui n'avait de raison d'être que pendant le séjour des légionnaires et de leurs familles. Nous lisons en effet dans le *Liber pontificalis* que Constantin donna à l'Église élevée par lui *in civitate albanensi omnia sceneca deserta vel domos civitatis intra urbem albanensem*[14]. Du Cange interprète ce mot *sceneca* par *loca lusibus publicis addicta*[15]. Vignoli écrit : *scheneca, quasi loca inculta et silvestria, lentiscis aliisque, id genus arboribus referta*[16]. Nibby a fixé le véritable sens. « *Baracche,* dit-il, derivando la voce barbara *sceneca* dalla parola greca σκηνή *tabernaculum,* tenda; poichè è chiaro che ivi s'intende delle baracche dei pretoriani di recente abbandonate[17]. » Il est possible que la légion ait quitté Albano pour prendre ses quartiers en Mésopotamie[18], où nous la voyons établie sous le règne de l'empereur Julien. Nous ne pouvons juger de l'importance de la communauté d'Albano que par son cimetière. Ce cimetière se trouvait à proximité de la ville, cependant

[1] Forrer, *Die frühchristl. Alterth.,* pl. XIV, n. 1. — [2] *Ibid.,* pl. IX, n. 8. — [3] *Ibid.,* pl. XVI n. 20. — [4] *Ibid.,* pl. XVI, n. 14. — [5] *Ibid.,* p. 26, 27. — [6] *Ibid.,* pl. VIII, n. 1. — [7] *Ibid.,* pl. XVI, n. 1-9, 21. — [8] Les plus anciens documents géographiques, y compris la table de Peutinger, cf. E. Desjardins, *La table de Peutinger d'après l'original conservé à Vienne,* in-4°, Paris, 1870, omettent Albano entre les deux stations postales situées, la première, au pied des montagnes au lieu appelé Boville, *ad Bobellas,* la seconde à l'Ariccia. Ce n'est que dans l'Itinéraire de Jérusalem de l'an 333 que l'on voit mentionnée Albano pour la première fois, et encore on ne la sépare pas d'Ariccia. Le ms. de Paris porte ces mots : *civitas Aritia et Albona,* le ms. de Vérone : *civitas Aritia et Albuna;* cf. *Revue archéol.,* 1864, p. 107. Il n'est pas douteux qu'il faille corriger : *civitas Aricia et Albana.* Pour ce qui a trait à Albano et aux localités environnantes, cf. De Rossi, *Appendice intorno ai monumenti cristiani di Boville, Ariccia ed Anzio,* dans *Bull. di arch. crist.,* 1869, p. 79 sq. ; 1873, p. 101. Il existait un autre cimetière chrétien antique qui a pu servir aux fidèles d'Albano, il était situé près de Castel Gandolfo; Boldetti dit l'avoir visité en 1712; mais il a disparu depuis. *Osservazioni sopra i cimeteri,* in-fol., Roma, 1720, p. 558. — [9] Nibby, *Analisi dei dintorni di Roma,* in-8°, Roma, 1848, t. I, p. 79, a pensé à tort que cette station était un camp de prétoriens depuis l'époque de Domitien jusqu'à celle de Constantin; mais Rosa et principalement G. Henzen ont démontré que les soldats stationnés à Albano appartenaient à la *legio IIa Parthica* créée par Septime Sévère dès le début du IIIe siècle. *Annali dell' Istituto,* 1854, p. 98 sq. ; 1867, p. 73-88; *Bull. dell' Istituto,* 1853, p. 3 sq.; 1869, p. 134-136, l'établissement du *castrum* peut dater du Ier siècle de l'empire — [10] Quelques logements militaires se voient parmi les ruines de la *villa* de Domitien, on a relevé également des traces d'une partie de l'enceinte, des réservoirs, des temples et de l'amphithéâtre près de l'église actuelle des Saints-Pierre-et-Paul. Le temple du *castrum* avait été transformé en église dite *la Rotonda.* — [11] Saint Paul à son arrivée à Rome vit venir les fidèles à sa rencontre jusqu'au *Forum Appii* (dans les Marais Pontins) et aux *Tres Tabernæ.* Act., XXVIII, 14-15. Or, aux *Tres Tabernæ* on ne se trouvait qu'à huit milles de distance d'Albano; cf. Nibby, *op. cit.,* t. III, p. 283 sq. ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1873, p. 106. Le *Forum Appii* était à 43 milles de Rome, sur la voie Appienne, *Tres Tabernæ,* à dix milles de là (aujourd'hui *Cisterna*); restaient dix ou douze lieues, en traversant Aricie et Albano, pour atteindre la porte Capène. — [12] Stace, *Silv.,* l. IV, 11, 18 sq.; Suétone, *Domit.,* 4, 19; Dion, *Hist. rom.,* LXVI, 3; LXVII, 13, 14; Juvénal, *Satir.,* l. IV, vs. 99-101. — [13] Suétone, *Domit.,* 10 : *quasi molitores rerum novarum.* Sur le christianisme de Glabrion, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1888, p. 7-65, 103-134; 1890, p. 69-80, 97-146, et même 1863 p. 29; 1869, p. 78. — [14] *Liber pontificalis,* Silvestre, § 30, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 185. La notice de ce même pape nous apprend ceci : *fecit basilicam Augustus Constantinus in civitate Albanensi videlicet S. Joannis Baptistæ.* Cette basilique constantinienne fut incendiée vers la fin du VIIIe siècle ou le commencement du siècle suivant. *Liber pontificalis,* Léon III, édit. Duchesne, t. II, p. 32. F. Franconi, *La catacomba e la basilica Costantiniana di Albano Laziale,* in-8°, Roma, 1877, a établi l'identité de cette basilique avec la cathédrale actuelle qui conserve quelques restes de l'édifice dédié par le pape Léon III à saint Pancrace, titre qu'elle portait peut-être antérieurement. Cf. *Liber pontif.,* t. II, p. 25. Du travail de M. Franconi il résulte qu'il existait sous la basilique une crypte ou confession d'où les reliques furent transférées dans le cimetière situé à peu de distance. L'établissement d'un siège épiscopal à Albano est assez probablement contemporain de l'érection de la basilique Constantinienne. La liste épiscopale commence avec *Dionisius* mort en 355. Gams, *Series episcoporum,* in-4°, Ratisbonnæ, 1873, p. XXII. Il faut ensuite venir en 463 pour trouver un évêque du nom de *Romanus.* A ces noms on peut joindre celui qu'a révélé une inscription du cimetière de Domitille, mentionnant *Ursinus.* Une date consulaire, malheureusement douteuse, laisse hésiter entre les années 345 ou 395. Cf. O. Marucchi, *Di alcune iscrizioni recentemente trovate e ricomposte nel cimitero di Domitilla,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1899, p. 24, 26. — [15] *Glossar. med. et infim. latinitatis,* au mot *Sceneca.* — [16] *Liber pontif.,* édit. Vignoli, in-4°, Romæ, 1724, t. I, p. 104 sq. — [17] Nibby, *Analisi della carta dei dintorni di Roma,* in-8°, Roma, 1848, t. I, p. 82. Nous avons déjà fait remarquer qu'il faut remplacer les prétoriens par la *legio IIa Parthica.* Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1869, p. 78. — [18] *Notitia imp. Orient.,* édit. Bocking, p. 93, 115.

Bosio l'a ignoré, c'est Boldetti qui l'a reconnu avec Marangoni, en 1720, au lieu dit *alla Stella,* et il en a donné un plan peu exact comme presque tous ses autres travaux. Il a été étudié depuis par Riccy, d'Agincourt, J.-B. De Rossi, Giorni, Franconi, O. Marucchi [1]; la cardinal Monaco la Valetta, évêque d'Albano, y a fait les reliques furent transportées à Rome, ainsi qu'il arriva pour les autres cimetières suburbains. C'est en effet au IXe siècle que la décoration des parois cesse tout à coup.

Le cimetière d'Albano est situé dans un relief de terrain assez peu accusé situé à droite de la *Via Appia*



263. — Plan de la catacombe d'Albano. D'après le *Nuovo bullettino di arch. cristiana*, 1902, pl. I.

faire de nouvelles fouilles et l'a rendu au culte en 1887 [2]. Il est probable que la catacombe d'Albano était abandonnée depuis le IXe siècle environ, époque à laquelle lorsqu'on se rend d'Albano à Ariccia, sous l'église de *Santa Maria della Stella* (fig. 263). L'entrée se trouve à droite et à peu de distance du célèbre monument de

[1] Voir la bibliographie de cette dissertation. Le plan de Boldetti a été reproduit par Franconi, celui que nous donnons est emprunté au *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, pl. I. — [2] En 1824 des fouilles furent entreprises qui amenèrent la découverte de deux sépultures anonymes, on y trouva une ampoule de verre. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 67. M. O. Marucchi en signale une autre trouvée lors des dernières fouilles, *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 105.

style étrusque connu sous le nom de tombeau de Porsenna. L'aspect général de la catacombe est peu différent de celui des catacombes romaines, néanmoins il offre quelques particularités [1]. L'entrée actuelle est certainement antique, bien que l'escalier date des dernières restaurations (1887); auparavant on s'introduisait au moyen d'une échelle (n. 8 du plan). Le plan de la catacombe est situé à 3 mètres environ du niveau de la voie Appienne. La situation topographique de cette catacombe est nettement marquée par l'*Epitome de locis SS. Martyrum quæ sunt foris civitatis Romæ,* que Rossi considère comme un abrégé d'une ancienne description des catacombes qu'on ne saurait faire descendre au-dessous du VIe siècle. Voici en quels termes s'exprime ce document : *Per eandem vere viam* (Appiam) *pervenitur ad Albanam civitatem et per eandem civitatem ad ecclesiam sancti Senatoris ubi et Perpetua jacet corpore et innumeri sancti et magna mirabilia ibidem geruntur* [2]. Les saints ici nommés sont inconnus. Saint Sénateur est inscrit sans autre explication dans le martyrologe à la date du 26 septembre : *Et in Albano Senatoris* [3], d'où il a passé, au même jour; dans le martyrologe romain [4]. Sainte Perpétue n'est mentionnée nulle part ailleurs. L'église dédiée aux saints Sénateur et Perpétue et à un grand nombre d'autres s'élevait sans doute sur un cimetière souterrain, et il ne semble pas que les reliques qui reposaient en ce lieu aient été toutes transférées à Rome, puisque l'*Epitome* désigne le sanctuaire d'Albano comme un lieu de pèlerinage, tandis que d'autre part les peintures quatre ou cinq fois renouvelées indiquent la persistance d'un culte qui a dû tirer de la présence des corps saints et de leur vertu miraculeuse son principal attrait, *magna mirabilia ibidem geruntur.* La basilique de Saint-Sénateur devait s'élever sur la catacombe, elle a dû être importante, mais il n'en reste aucune trace, peut-être l'église moderne de *Santa Maria della Stella* l'aura-t-elle remplacée.

La plus ancienne mention relative aux martyrs d'Albano se lit dans le férial [5] Philocalien au 8 d'août :

VI. Idus Augusti — Secundi — Carpophori Victorini et Severiani Albano [6].

La notice entière du férial est ainsi conçue : *VI idus aug. Secundi, Carpophori, Victorini et Severiani Albano, et Ostense septimo ballistaria Cyriaci, Largi, Crescentiani, Memmiæ, Julianæ et Smaragdi* [7]. Voilà deux groupes de martyrs dont le second est bien distinct du premier, le seul qui doive nous occuper. Le manuscrit de Berne, *n. 289,* contenant le martyrologe hiéronymien et qui témoigne de quelque souci de la topographie, contient la notice suivante [8] :

VI ID. AGS
ROME. UIA AP
pia miliario
ab urbe XU.
Sco Secundini.
Severiani. Carpo
fori. Victurine

Le ms. d'Epternach, aujourd'hui à Paris, Bibl. nationale, fonds latin, *n. 10 837,* est un peu différent : *VI. Id. Ag. Rom. Secundi Severiani Carpofori et in Albano Victorini* [9]. Ces textes rapprochés et les variantes des mss. consultées, on peut tenir pour certaine l'existence d'un groupe de quatre martyrs vénérés à Albano dans la catacombe reconnue par Boldetti. Ces martyrs ont une personnalité bien nettement distincte de celle des célèbres « Quatre couronnés » avec lesquels on les a confondus [10] et leur sépulture ne peut être identifiée avec celle des « couronnés » sur la *via Labicana.* Le texte du ms. de Berne que nous venons de citer est d'ailleurs tout à fait clair et l'indication topographique qu'il donne coïncide exactement avec les découvertes archéologiques; en effet, le quinzième mille de la voie Appienne se trouve au lieu même de la catacombe *alla Stella.*

Le noyau de la catacombe forme une crypte assez spacieuse éclairée par un lucernaire de grandes proportions (n. 2 du plan). Cet aménagement ainsi que les peintures (n. 3 et 4) des parois donnent tout lieu de croire que cette crypte servait aux réunions liturgiques. Cette partie contenait un ensemble important de peintures sur enduit. Les plus anciennes parmi ces peintures (n. 3 du plan) se trouvent sur une muraille sur laquelle on voit encore les traces de trois enduits superposés. Les figures restées visibles ne paraissent pas postérieures au Ve siècle [11], ce qui implique une assez haute antiquité pour la décoration qui recouvrait le premier enduit. La scène représente le Christ barbu, la tête entourée du nimbe crucifère, assis et bénissant de la

[1] Un examen attentif de l'excavation a permis de conclure que, contrairement à ce qui a lieu dans les catacombes romaines, le cimetière d'Albano a été primitivement un arénaire auquel on a donné une disposition sépulcrale. Les *arcosolia* et les *loculi* se rapprochent beaucoup plus de ceux des catacombes de Naples et de Syracuse que de ceux des catacombes de Rome. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 141. — [3] De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum,* in-fol., Bruxelles, 1894, p. 125. — [4] *Acta sanct.,* sept. t. VIII, p. 263. Les bollandistes avouent ignorer tout de ce saint, sauf son existence et son nom ; c'est également ce que dit Fiorentini, *Vetus martyrolog. occidentale,* in-4°, Lucæ, 1668, p. 874. La lecture d'un ms. portant *Caballono* au lieu de *in Albano* a exercé l'ingéniosité des critiques. A. Du Saussay, *Martyrologium gallicanum,* in-fol., Parisiis, 1638, au 26 sept., propose *Alba Helvetiorum,* aujourd'hui *Alps* dans la Gaule narbonnaise ; Castellan, cf. *Acta sanct.,* sept. t. VIII, p. 264-265, songe à une localité *prope Dunbritonium in Scotia;* on a songé aussi à Chalon-sur-Saône et à Cavaillon, en Provence. Fiorentini, *op. cit.,* p, 876, s'en tient à Albano dans le Latium. — [5] Ce document, qui remonte au IVe siècle, est appelé indifféremment « calendrier » et « férial ». Ce dernier nom lui convient mieux puisque tous les martyrs ne s'y trouvent pas indistinctement mentionnés, mais ceux-là seuls qui étaient l'objet d'une solennité liturgique dans l'Église de Rome. — [6] Mommsen, dans *Abhandlungen der philologischen hist., Klasse der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften,* t. I, p. 632. Bucherius, *De doctrina temporum,* in-fol., Antuerpiæ, 1664, p. 268, a imprimé par erreur *septimo idus* au lieu de *sexto idus;* cette dernière date n'est pas douteuse, mais Bucherius avait pris *septimo* pour une date et non pour une distance; voir la note suivante. — [7] Au VIIe mille de la voie d'Ostie furent transportés les corps des martyrs Cyriaque, Large, Crescentien, Memmie, Julienne et Smaragde qui reposaient sur la *via Salaria,* car c'est probablement une lecture corrompue que nous avons dans le mot *bullistaria,* à moins que ce ne soit plus simplement le titre de quelque enseigne comme les *Tres tabernæ* et l'*Ursus pileatus.* Tillemont a lu précipitamment le férial donné par Bucherius et il a écrit, commettant une double erreur, puisqu'il confondait les martyrs d'Albano avec les « Quatre couronnés » : « On faisoit leur feste à Albane sur le chemin d'Ostie. » *Mém. pour servir à l'hist. eccl.,* in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 53. On ne s'en est pas tenu là ; les quatre martyrs d'Albano ont été mêlés à ceux des compagnons de Cyriaque, et même il se trouve des manuscrits qui, prenant le Pirée pour un homme, ont fait d'*Albano* un martyr sous le nom d'*Albini* et *Albani.* Cf. Fiorentini, *Vetus martyrol. occident.,* in-4°, Lucæ, 1668, p. 739, 740; *Acta sanct.,* jun. t. VI, part. 2, p. 20, 27; De Rossi-Duchesne, *Martyrol. hieronym.,* p. 102. — [8] *Ibid.,* p. 102. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. XII sq.; le même, *Bull., di arch. crist.,* 1869, p. 70. — [9] *Ibid.,* p. 102. — [10] *Acta sanct.,* aug. t. II, p. 328, et Tillemont, *op. cit.,* t. V, p. 53, ont accrédité cette identification erronée; de même Georgi, *Martyrologium Adonis,* in-fol., Romæ, 1745, p. 568 sq. Les quatre anonymes reçurent au Ve siècle les noms de Sévère, Sévérien, Carpophore et Victorin. Sur ces quatre noms il s'en trouve trois, qui furent portés par les martyrs d'Albano. Est-ce une rencontre fortuite ou un dessein arrêté? Nous laissons cette question étrangère à l'archéologie monumentale. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1879, p. 45 sq. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1869, p. 73, croit pouvoir assigner la peinture vers le temps du pontificat de Sixte III (432-440), l'absence de nimbe pour les saints et d'inscriptions onomastiques favorise cette opinion.

main droite, tandis que la main gauche tient grand ouvert le livre de l'Évangile placé sur le genou gauche : on y pouvait déchiffrer encore quelques lettres : IOA qui doivent être complétées ainsi : *Joa(nnis evangelium)*. De chaque côté du Sauveur sont représentées six figures viriles, debout, dont les quatre plus rapprochées du Christ sont vêtues de blanc, tandis que les deux figures des extrémités portent un vêtement rougeâtre et tiennent dans la main un objet qui paraît être un *volumen*. Il est assez vraisemblable que les quatre figures vêtues de blanc sont les saints martyrs d'Albano, Secundus, Carpoforus, Victorinus, Severianus, les deux figures extrêmes seraient d'autres saints dont le type iconographique paraît se rapprocher de celui des saints apôtres Pierre et Paul[1].

Une autre peinture de la même crypte (n. 4 du plan) est d'une époque bien postérieure, le IXe siècle[2]. Elle se trouve au-dessus d'une sépulture qui semble avoir servi d'autel et représente le Sauveur en buste accompagné de sa mère et de saint Smaragde également en buste. La reproduction que nous donnons de cette peinture nous dispensera d'entrer à son égard dans une longue description (fig. 264). Les figures les plus intéressantes sont celles de la Vierge et de saint Smaragde. La Vierge montre son fils, son identification n'est pas douteuse, puisqu'on lit au-dessus de son nimbe une légende grecque en lettres latines : MITER THEV, c'est-à-dire : *Mater Dei*. La figure qui lui fait pendant est celle d'un personnage portant la tonsure cléricale, l'habit ecclésiastique et tenant le livre des Évangiles. La légende qui se lit au-dessus de son nimbe nous apprend que c'est saint Smaragde, de la présence duquel on ne voit pas d'autre raison ici que le rapprochement fait par les martyrologes du groupe des martyrs d'Albano et de celui de la voie d'Ostie dont saint Smaragde faisait partie[3]. Sous cette peinture court une bande de couleur rouge sur laquelle se lisent quelques caractères tracés en blanc. Rossi a noté les lettres : ////ANI EGO //// et se basant sur un exemple analogue du cimetière de Pontien, il propose de lire : *De donis Dei et sanctorum Secundi Carpophori Victorini et Severi*ANI EGO... *feci*[4]. Cet ensemble décoratif et la présence d'une sorte d'autel, ainsi que la découverte de débris pouvant provenir d'une *fenestella*[5], ne laissent que peu de doutes sur la destination liturgique de cette crypte. Ceci devient presque une certitude depuis que l'on a découvert au-dessus de la peinture dont nous venons de parler les traces d'une ancienne décoration en mosaïque et au-dessous de la peinture quelques traces d'une autre peinture plus ancienne représentant ces rideaux qui dans le symbolisme antique figuraient les tabernacles éternels, demeures des saints. A droite était creusée une niche destinée à recevoir les lampes. Sur la paroi à droite de la peinture représentant le Christ, sa mère et



264. — Peinture de la catacombe d'Albano. D'après une photographie.

[1] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. VI, p. 7, croyait voir ici six apôtres. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 73, fait des deux personnages des extrémités les donateurs ; nous suivons l'interprétation de O. Marucchi, *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 99, qui nous semble plus fondée. Pour la figure elle-même, cf. O. Marucchi, *op. cit.*, 1902, pl. III. — [2] C'est à raison de cette date tardive que R. Garrucci ne l'a pas admise dans son recueil, *Storia dell' arte cristiana*, 6 vol. in-fol., Prato, 1873. — [3] Cette raison nous paraît bien peu convaincante, ne faudrait-il pas chercher plutôt ici une allusion à quelque patron soit d'un évêque local, soit du donateur de la fresque ? — [4] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 72. — [5] O. Marucchi, *Nuovo bull. di archeologia cristiana*, 1902, p. 102.

saint Smaragde on a pu découvrir, malgré l'état dans lequel elle se trouve aujourd'hui, une autre peinture qui aura pu être une réplique plus ou moins fidèle du sujet représenté sur la paroi offrant le Christ et les six saints. Enfin sur une paroi proche du lucernaire on relève les traces de deux nimbes peints disposés de telle sorte qu'on serait tenté de croire qu'il y a eu en cet endroit une représentation du Sauveur enfant et de sa mère. Il nous reste à parler d'une dernière peinture (n. 5 du plan) qui décorait un cubicule de forme rectangulaire pourvu de cinq *loculi* latéraux et d'un *arcosolium*. Cette niche a été recouverte successivement de quatre enduits dont le dernier, en fort mauvais état, est seul en état de laisser apercevoir quelque chose de la décoration qui le recouvrait [1]. Au centre se voyait le Sauveur entouré des princes des apôtres dont les types sont suffisamment reconnaissables, mais que l'artiste a néanmoins désignés par leurs noms PETRVS, PAVLVS, suivant l'usage de l'époque. A droite de saint Pierre on voit le diacre saint Laurent, avec le nimbe circulaire, le livre des Évangiles et la croix diaconale, LAVRENTIVS. Ici encore, le personnage de saint Laurent, comme celui de saint Smaragde, ne paraît avoir aucune relation avec les martyrs d'Albano, la célébrité dont il jouissait à Rome est-elle une explication satisfaisante de sa présence dans la catacombe d'Albano, nous n'osons pas l'affirmer. Formant pendant à saint Laurent, on voyait jadis une figure dont il ne reste rien. De Rossi a pu lire les lettres IONIS, aujourd'hui effacées, qui devaient faire partie du nom de ce personnage qui a pu s'appeler *D*]IONIS[*ius*. Est-ce l'évêque *Dionysius*, mort en 355? Mais d'après De Rossi ce *Dyonisius*, que Ughelli a inscrit comme premier évêque d'Albano, serait *Dionysius* d'Alba Pompeia en Piémont [2]. Quoi qu'il en soit, cette peinture ne paraît pas antérieure au VIe siècle.

Le cimetière d'Albano est creusé dans le tuf [3]. Lorsque Boldetti et Marangoni le visitèrent pour la première fois il avait eu déjà beaucoup à souffrir, les galeries avaient subi des éboulements, les *loculi* étaient plus ou moins maltraités, cependant quelques sépultures étaient encore intactes, malheureusement elles étaient anonymes. Une de celles-ci était fermée au moyen de trois tuiles portant toutes trois le sceau de la même officine [4] :

OP DOL EX PR M AVRELI ANTO
NINI AVG N PORT LIC

Op(us) dol(iare) ex pr(ædiis) M. Aureli Antonini Aug(usti) n(ostri) port(us) Lic(ini).

La présence de ces briques permet de reporter l'existence du cimetière au règne de Marc-Aurèle, observons toutefois que la nécropole des légionnaires était située de l'autre côté de la voie Appienne [5].

L'épigraphie de la catacombe offre un médiocre intérêt [6] et aucune indication nouvelle ne vient renforcer l'opinion qui voit dans la catacombe un ouvrage du IIe siècle.

Une des parties les plus intéressantes est le *cubiculum* (n. 6 du plan) pourvu d'un puits dont la construction est certainement antérieure à l'installation de l'arénaire en catacombe ; il fut conservé et placé dans une chambre sépulcrale dont les parois furent revêtues d'un enduit et ornées de filets de couleur rouge d'un aspect décoratif. On peut supposer que ce local a servi de baptistère.

Outre les cryptes et *arcosolia* que nous avons décrits, la catacombe contenait des *loculi* et des *arcosolia* dans les parois (n. 7 du plan) et des *formæ* ou fosses creusées dans le sol (n. 8 du plan).

BIBLIOGRAPHIE. — M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 584; — Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 558-561; — G. Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge, Études archéologiques et iconographiques*, in-4°, Paris, 1878, t. II, p. 8; — F. Franconi, *La catacomba e la basilica Costantiniana di Albano Laziale*, in-8°, Roma, 1877; — Gioni, *Storia di Albano*, in-8°, Roma, 1842, p. 114-117; — J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 170; — Lucidi, *Memorie storiche dell' antichissimo municipio dell' Ariccia*, in-4°, Roma, 1796, p. 212 sq.; — O. Marucchi, *Le catacombe di Albano*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, t. VIII, p. 89 sq.; — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. I, pl. LXXXIV; — Riccy, *Memorie storiche dell' antichissima città di Alba longa e dell' Albano moderno*, in-4°, Rome, 1787, p. 172 sq.; *Dell' Albano moderne o sia dell' Albano cristiano*; — J.-B. De Rossi, *La catacombe di Albano, Appendice intorno ai monumenti cristiani di Borille, Ariccia ed Anzio*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 65 sq.; — *Carta topografica degli antichi monumenti cristiani nei territorii Albano e Tusculano*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 83 sq.; — Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. VI, p. 7, pl. X, n. 12-15; — Volpi, *Latium vetus profanum et sacrum*, in-4°, Romæ, 1726, t. VIII, p. 141 sq.

H. LECLERCQ.

ALBASPINEUS. Voir L'AUBÉPINE.

ALBATI. Voir NÉOPHYTES.

ALBÆ, ALBIS (IN). Voir AUBE.

ALBI (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). La bibliothèque publique contient un petit nombre de manuscrits liturgiques parmi lesquels nous citerons :

N. 4. Sacramentaire, à l'usage de l'Église d'Albi, ainsi que donne lieu de le croire l'insertion d'une longue préface dans la messe de la fête de sainte Cécile. Ms. de la fin du Xe ou du commencement du XIe siècle, comprenant 128 feuillets y compris le feuillet du commencement non coté, et mesurant 273 millimètres de haut sur 138 millimètres de large.

Au verso du feuillet préliminaire on lit le titre disposé sur six lignes : INCIPIT || LIBERSA || CRAMEN || TORVM || PERCIRCU || LVM ANNI ||

Les lettres sont alternativement en or, en noir et en rouge. Dans le corps du ms. les titres sont en lettres rouges et vertes. Les initiales sont de grandes capitales tracées en or. — Fol. 2 : Préface commune suivie du canon de la messe. Le *memento* des défunts se trouve en marge et d'une écriture postérieure. La liste des saints du *Nobis quoque* renferme après *Petro : Ilario, Martino*. Le canon finit avec le premier *Agnus Dei*, et on lit immédiatement VIIII KLĒN || IANVAR ORATIO || IN VIGILIA D̄NI. La messe de minuit pour le jour de Noël est intitulée IN NOCTE AD SCĀ MARIĀ; dans la messe de l'aurore, la collecte, la secrète et la post-communion de sainte Anastasie précèdent les pièces parallèles de la fête du jour. Cette messe de l'aurore comporte deux préfaces, la messe du jour a cinq post-communions. Le carême

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 74; O. Marucchi, *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, pl. V. — [2] Ughelli, *Italia sacra*, in-fol., Romæ, 1644, t. I, p. 250; De Rossi, *op. cit.*, p. 75, note 2. — [3] Quelques sépultures païennes creusées à très peu de distance du cimetière sont également dans le tuf. La catacombe établie dans une carrière reliait toutes les issues marquées n. 9 sur le plan et dont une seule est demeurée accessible. — [4] La lecture donnée par Boldetti est fautive. Sur le *portus Licini*, cf. L. Preller, *Die Regionen der Stadt Rom*, in-8°, Jena, 1846, p. 103. — [5] O. Marucchi, *Le catacombe di Albano*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 97, note 2. — [6] O. Marucchi, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 105 sq. Parmi ces débris on a retrouvé un quatrième exemplaire de l'officine doliaire du *portus Lucini*. *Ibid.*, p. 106, n. 10.

n'a pas de messes fériales. Le jour des palmes, la *Benedictio ramis palmarum sive flōr*, consiste en une seule collecte : *Omnipotens Deus Christe mundi creator et redemptor*, etc. L'*Exultet* est emprunté à la formule gélasienne : *Deus mundi conditor*. Dans ce sacramentaire, il s'est introduit au début de la préface après le mot *eterne*. Alcuin donne cela comme une forme parfois grégorienne. Suivent quatre collectes : *quæ dicentes ad Lēc*; ce sont : 1° *Deus qui mirabiliter creasti*, etc.; 2° *Deus cujus antiqua*, etc.; 3° *Deus qui nos ad celebrandum*, etc.; 4° *Deus qui ecclesiam tuam*, etc. Le jour de Pâques offre des collectes propres à vêpres : *ad fontem* et *ad S. And.*, cette dernière devant être récitée devant l'autel ou la chapelle de Saint-André. Au samedi, vigile de la Pentecôte, les prières qui suivent les quatre leçons sont respectivement : 1. *Deus qui in Abrahe*, etc.; 2. *Deus qui nobis per prophetarum*, etc.; 3. *Deus qui nos ad celebrandum*, etc.; 4. *Deus incommutabilis virtus*, etc. Les leçons manquent dans le ms. aussi bien d'ailleurs que le samedi saint. Le premier dimanche après la Pentecôte est désigné ainsi : DOM̄ VACAT., mais il a la préface *De trinitate* et la collecte : *Deprecationem nostram quesumus Domine benignus exaudi*, etc. On trouve les messes de vingt-sept dimanches après la Pentecôte, suivies par cinq dimanches *ante nativitatem domini*. Les fêtes sont intercalées parmi les dimanches, par ex. : Fête de saint Jean-Baptiste (qui a deux messes) se place après le cinquième dimanche qui suit la Pentecôte; fête de saint Benoît après le huitième dimanche. La fête de saint Sixte, outre sa préface propre, a une préface pour la bénédiction des raisins : BEN UUVE, au canon de la messe, après le *Nobis quoque*. La fête de sainte Lucie a deux messes. Les messes du commun des saints commencent après celle de saint Thomas l'apôtre, ensuite viennent les messes votives et les prières *ad capilla tundenda*, et *ad barbas tonend.* Les post-communions sont intitulées AD COMMŪ; POST COM̄; AD CŌPL; fol. 113-124 : Épitres et évangiles des messes du commun. Aucune rubrique.

N. 6. Sacramentaire, à l'usage de l'Église d'Albi, ainsi qu'en témoigne ce distique (fol. 3, ancien frontispice du ms.) :

> *Cui fieri servum me laudo Sicardus in evum.*
> *Hunc tibi describo librum Cecilia virgo.*

Ms. du commencement du XIIe siècle, comprenant 164 feuillets, et mesurant 0m 273 sur 0m 170 : — fol. 3. *Incipit liber sacramentorum per anni circulum;* — fol. 3 v° : *Te igitur;* Dans le *Libera nos* on lit : *et intercedente beata et gloriose virgine Maria et sancto archangelo tuo Michaele et beatis apostolis*. Le propre du temps commence la veille de Noël. Les rubriques concernant le Vendredi saint sont trop tardives pour avoir de la portée. A la suite de l'*Agnus Dei*, on lit les prières suivantes : 1. *Hec sacro sancta commixtio corporis et sanguinis dñi nostri ihesu xpi fiat omnibus sumentibus salus mentis et corporis et ad vitam capescendam eternam preparatio salutaris. Te prestari te rex regum qui in trinitate perfecta vivis et regnas.* — 2. Ante Cōmunioñ. *Domine sancte pater omnipotens æterne Deus. da michi hoc corpus et sanguinem dni nri ihu xpi filii tui.ita sumere.ut merear per hoc remissionem omnium peccatorum meorum accipere.et tuo sancto spiritu repleri.et æterne vite hereditatem percipere sine fine. quia tu es deus et preter te non est alius.* — 3. Post-communionem. *Perceptio corporis et sanguinis tui domine ihu xpe quam ego indignus et infelix sumere presumpti.non michi proveniat ad iuditium, neque ad condempnationem. sed prosit michi ad remissionem omnium peccatorum meorum. sitque ad percipiendam vitam æternam preparatio salutaris. te prestante deus noster qui cum patre et spiritu sco vivis et regnas in secula seculorum.* — 4. Post missam. *Placeat tibi*, etc. *Te præstante*, etc.; — fol. 8 sq. Oraisons et préfaces; la post-communion est intitulée *Ad complendum;* — fol. 87 v° *Incipiunt misse sanctorum ab octabis Pentecostes usque in natale Domini;* — fol. 157 v°-166. Recueil de bénédictions. Écrit par l'archidiacre Sicard.

En tête du volume le sacristain B. Le Gros (*B. Grossi*) a transcrit une ordonnance : *Hæc sunt festa solempnia et dies*, du 14 décembre 1248, réglant le droit de l'évêque de prendre ses repas dans le réfectoire des chanoines, à certains jours de l'année.

N. 5. Sacramentaire, à l'usage de l'Église d'Albi, du XIIe siècle, comprenant 165 feuillets de parchemin mesurant 0m 268 sur 0m 188; c'est l'ouvrage du copiste nommé Sicard (fol. 9 et 154 v°), différent probablement du Sicard, auteur du ms. précédent; il existe une copie partielle de ce ms. à la Bibliothèque nationale, à Paris, fonds latin, *n. 16803*. — fol. 7 : *In nomine Domini nostri Jhesu Christi. Incipit liber sacrementorum per circulum anni, a beato Gregorio, papa urbis Rome, editus.*

Les post-communions sont intitulées *Ad complendum;* — fol. 74 v° : *Incipiunt misse sanctorum a Pascha usque ad nativitatem Domini;* — fol. 155-165. Deux péricopes, pour l'évangile de Matines le jour de Noël, Matth., I, 1-16; Luc., III, 21-38, noté en neumes sans clef ni portée; — fol. 10. Le TE décoré avec une grande élégance, et pour les initiales, l'enlumineur semble s'être inspiré du ms. n. 6. Voir col. 162.

N. 3. Rituel d'Albi, XIe-XIIe siècle. Fol. 2 : *Prenotat hic calamus quod continet iste libellus... Usibus ecclesie satis utilis est ‖ liber iste : ‖ Scriptoris libri lector ‖ memor esto Sicardi.* — Le jour des palmes il est prescrit au clergé et aux fidèles de s'assembler à la troisième heure du jour dans l'église ou sur l'emplacement où doit se faire la cérémonie. On récite tierce après avoir formé le cercle, *facta corona*, ensuite on dit l'évangile *Cum appropinquasset*, à la fin duquel les chantres entonnent les antiennes *Collegerunt* et *Cum appropinquaret;* quand arrive l'évêque accompagné de douze prêtres, on chante l'antienne *Ave rex noster*.

Le rite du baptême comprend deux exorcismes, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Il commence par la bénédiction des cadeaux faits par l'époux. La *traditio sponsæ* se fait par le prêtre qui dit à l'epoux : *Accipe eam in nomine Patris*, etc. *Ite in pace*. Suit un office pour la première visite des nouveaux mariés dans leur maison, la bénédiction du lit nuptial qui est encensé et on donne aux époux la *benedictio S. Thomæ apostoli*.

Le rituel finit par la pièce suivante : *O Maria, Virgo perpetua, placca nobis Deum, quia pro nobis Dei mater facta es. Surge O pia mater nostra. Surge amplectere filium pro filiis. Ostende mamillas sacras quas ipse dulciter suxit. Ostende manus immaculatus ante faciem redemptoris nostri. Alleluia. — Mater patrum et nati filia patrem ora jube natum pia ut nos ducat ad polorum gaudia.*

N. 7. Martyrologe, XIe siècle; à la fin, une hymne avec neumes.

N. 9. Diurnal et *rituel*, XIIe-XIIIe siècle (XIVe-XVe s., R. Twigge).

N. 13. Evangéliaire, XIe-XIIe siècle (XIIe-XIIIe s., R. Twigge).

N. 15. Lectionnaire, XIe siècle; contient des proses et des répons en plain-chant noté sans clef ni portée.

N. 34. Pontifical et *rituel*, IXe-Xe siècle; contient deux messes *contra demoniaco* et une formule de bénédiction pour l'épreuve judiciaire par l'eau bouillante qui diffère de celle qu'a donnée D. Martène. *De antiquis eccl. ritibus*, in-fol., Bassani, 1788, t. II, p. 338 sq.; voici celle du ms. d'Albi :

SUPER AQUA FERVENTIS. — *Deus judex justus, for-*

tis et patiens, qui auctor es pacis et judicas equitatem. tu judica quod justum est, domine. et rectum da judicium. qui respicis terram et facis eam tremere. tu es deus omnipotens. qui per adventum filii tui domini nostri ihu xpi mundum salvasti. et sanctissima passione ejus humanum genus redemisti. tu hanc aquam igne ferventem sanctifica. qui tres pueros id est Sidrac Misac et Abdenago in camino ignis ardentis accensa fornace salvasti. illesosque per angelum tuum eduxisti. tu clemens sanctissime dominator presta. ut si quis innocens de hoc furto in hanc aquam igne ferventem manum miserit. sicut tres pueros supradictos in camino ignis salvasti. et Susannam de falso crimine liberasti : ita et qui innocens de hoc furto in hanc aquam igne ferventem manum miserit salvam et illesam educat. Ita deus omnipotens si quis est culpabilis in crassante diabolo cor induratum habens manum mittere presumpserit. tua justissima severitas hoc declaret huic in corpore suo. ut certa veritas sit manifesta. et anima per penitentiam salvetur. et si quis culpabilis est et per aliqua maleficia aut per herbas peccata sua regere voluit. tua dextera hoc evacuere dignetur. Per eundum...

N. 36. Recueil, IXe siècle; Le premier morceau est ainsi désigné dans le catalogue *Kalendarium quod videtur exaratum ad usum ecclesiiæ Buturicensis, desinens anno* DCCCLIV.

N. 38 bis. Recueil, IXe siècle; le n. 9 : *Kalendarium,* semble avoir été à l'usage de l'Église de Bourges, il s'arrête en 854.

N. 42. Recueil, IXe siècle; *De signo crucis, benedictiones aquæ, salis, cineris et vini, de ecclesia consecranda.* A été écrit entre 950 et 1025.

N. 44. Antiphonæ et *Responsoria,* IXe siècle.

N. 45. Recueil, XIe siècle. Apocalyse, Psaumes, Cantiques, Symboles des apôtres, de Nicée, de pseudo-Athanase, Litanies, Prières de l'Église d'Albi.

N. 46. Livre d'hymnes et prières, XVe siècle, avec neumes [1]. H. LECLERCQ.

ALCHIMIE. — I. Histoire. II. Documents. III. Bibliographie.

I. HISTOIRE. — La pratique des sciences occultes a été assez sévèrement traitée dans le monde gréco-romain. L'organisation du culte officiel et l'existence des sacerdoces domestiques avaient paru devoir suffire aux aspirations religieuses de tous; ce qui ne rentrait pas dans ce cadre était tenu pour œuvre malsaine et malfaisante; or l'État était intraitable à l'égard de tout ce qui lui paraissait le menacer en quelque manière. La présence des affiliés à la classe odieuse à laquelle on imposait tour à tour les noms de mages, astrologues, mathématiciens, éveillait bientôt le soupçon et il était rare que les noms de quelques-uns d'entre eux ne fussent pas prononcés dès qu'un malheur inexpliqué, une mort soudaine vénait terrifier la société. Il faut lire dans Tacite le récit des derniers jours de Germanicus [2] pour comprendre l'horreur et la cruauté que les anciens témoignaient à l'égard de ces individus qu'ils tenaient pour néfastes entre tous. Périodiquement on les bannissait, mais sans cesse il fallait renouveler les édits. Sous le règne de Tibère, on rendit un édit qui chassait d'Italie les magiciens et les mathématiciens; l'un d'eux fut même mis à mort et précipité du haut d'un rocher [3]; sous Claude et sous Vitellius, nouveaux sénatus-consultes [4], mais en même temps qu'on les bannissait on s'adressait à eux pour en apprendre les chances de durée d'un régime de violence; il n'est presque pas d'empereur qui n'eût consulté ces devins pour savoir de leur bouche si le trône lui appartiendrait un jour. Ainsi cette classe d'hommes qui excite des espérances trompeuses était sans cesse bannie et sans cesse recherchée : *Genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur* [5]. Tout ce qui confinait à la connaissance et à la pratique des sciences occultes était réputé criminel et prohibé à Rome, ainsi que nous l'apprend le jurisconsulte Paul : *Libros magicæ artis apud se neminem habere licet, et si penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis ambustisque his publice, in insulam deportantur; humiliores capite puniuntur* [6]. Sous le nom de magie un autre jurisconsulte, Q. Septimius Tertullianus, nous dit ce qu'il faut entendre. Cet écrivain eut à s'occuper dans ses ouvrages de polémique du récit de la Genèse qui dit que les fils de Dieu voyant la beauté des filles des hommes, les prirent pour femmes. Ce récit, dont l'interprétation a exercé la sagacité des premiers chrétiens, trouvait son commentaire dans un livre apocryphe fort répandu alors, le Livre d'Hénoch [7], d'après lequel ces fils de Dieu étaient les anges rebelles qui habitèrent avec les femmes et leur enseignèrent la sorcellerie, les enchantements, les propriétés des racines et des arbres, les signes magiques, l'art d'observer les étoiles, l'un d'eux leur apprit même l'usage des bracelets et des ornements, l'usage de la peinture, l'art de se peindre les sourcils, d'employer les pierres précieuses et toutes sortes de teintures, d'où résulta une extrême corruption. Cette opinion était reçue au IIe siècle de notre ère et c'est d'après elle que Tertullien décrit les œuvres réprouvées dont ils instruisirent l'humanité : « Ils trahirent, dit-il, le secret des plaisirs mondains; ils livrèrent l'or, l'argent et leurs œuvres; ils enseignèrent l'art de teindre les toisons [8]. Ils découvrirent les charmes mondains, ceux de l'or, des pierres brillantes et de leurs œuvres [9]. Ils mirent à nu les secrets des métaux : ils firent connaître la vertu des plantes et la force des incantations magiques et ils décrivirent ces doctrines singulières qui s'étendent jusqu'à la science des astres [10]. »

« On voit, dit justement M. Berthelot, combien l'auteur est préoccupé du mystère des métaux, c'est-à-dire de l'alchimie, et comment il l'associe avec l'art de la teinture et avec la fabrication de pierres précieuses, association qui forme la base même des vieux traités alchimiques contemporains, retrouvés dans les papyrus et les manuscrits [11]. » Ces anges qui enseignèrent l'alchimie, Tertullien les assimile en un autre passage à ces mathématiciens qu'on expulsait de Rome, comme leurs

[1] G. Libri et F. Ravaisson, *Catalogue général des manuscrits des biblioth. publ. des départements,* in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 481 sq.; L. Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires,* in-4°, Paris, 1886, n. LXXXVI-LXXXVIII; R. Twigge, *The medieval service Books of Aquitaine. I. Albi,* dans la *Dublin Review,* 1894, t. CXVI, p. 279-295; du Mège, *Notice sur quelques manuscrits de la bibliothèque d'Albi,* dans les *Mém. de l'Acad. des sciences de Toulouse,* 1834, t. III, part. 2, p. 271-287; F. Maassen, dans *Sitzungsberichte d. Akad. Wissensch.,* Wien, 1866, t. LIV, p. 157-167; *Lettres ornées d'un manuscrit (n° 6) de la bibliothèque d'Albi,* dans la *Revue historique du Tarn,* 1891, t. VIII, p. 284-285, pl. — [2] Tacite, *Annales,* l. II, n. LXIX, sq. — [3] *Ibid.,* l. II, XXXII. — [4] *Ibid.,* l. XII, LII; *Historiæ,* l. II, c. LXII. — [5] *Ibid.,* l. I, XXII. — [6] Paul, au *Digeste,* l. V, tit. XXIII : *Ad legem Corneliam de sicariis et veneficiis.* Cf. *Tit. de maleficiis et manichæis,* § 6: *Jubemus namque auctores quidem ac principes cum abominandis scripturis eorum severiori pœnæ subjici, ita ut flammeis ignibus exurantur.* — [7] Dillmann, *Das Buch Henoch,* in-8°, Lipsiæ, 1851. — [8] Tertullien, *De idolatria,* IX, *P. L.,* t. I, col. 671 : *Angeli peccatores illecebras detexerunt, aurum, argentum et opera eorum tradiderunt... velleruntque tincturas inter cætera docuerunt.* — [9] Tertullien, *De cultu feminarum,* l. II, c. X, *P. L.,* t. I, col. 1328 : *Qui siquidem angeli qui et materias ejusmodi et auri dico et lapidum illustrium et opera eorum tradiderunt.* — [10] Tertullien, *ibid.,* I, II, *P. L.,* t. I, col. 1306 : *Si quidem et metallorum operta nudaverunt et herbarum ingenia traduxerunt et incantationum vires provulgaverunt et omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem designaverunt.* — [11] M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie,* in-8°, Paris, 1885, p. 12.

diaboliques ancêtres avaient été chassés des cieux. *Astrologos et aruspices et augures et magos... quorum artes ab angelis desertoribus proditas*[1]. *Expelluntur mathematici sicut angeli. Urbs et Italia interdicuntur mathematicis, sicut cœlum angelis eorum, eadem pœna est discipulis et magistris*[2]. Nous retrouverons dans les papyrus de Leyde des recettes magiques associées aux recettes alchimiques, et il y a lieu de croire que l'usage en était assez général, car ces papyrus, que l'on croit provenir des environs de Thèbes, présentent des caractères analogues à ceux de certains manuscrits dans lesquels la doctrine, fût-elle d'origine égyptienne, n'a été fixée qu'après un séjour prolongé en terre asiatique et dans la civilisation grecque[3]. Cette intention d'entremêler ou de ne pas distinguer l'alchimie, l'astrologie et la magie apparaît clairement dans les plus anciens textes qui nous sont parvenus[4]. On s'explique dès lors la confusion volontairement établie par Tertullien entre les enchanteurs, les magiciens et ceux qui s'adonnaient à l'extraction et au travail des métaux. Il semble que le néo-platonicien Jamblique ait également associé la magie à l'art de composer les pierres précieuses : Ἡ θεουργικὴ τέχνη... συμπλέκει πολλάκις λίθους[5]. Malheureusement le désastre que nous avons si souvent à déplorer de l'incinération des archives des Églises sous Dioclétien a été partagé par la classe de documents dont nous parlons ici. C'est probablement en conformité aux dispositions rappelées par Paul le jurisconsulte que nous avons cité, que Dioclétien ordonna la destruction des livres d'alchimie en Égypte. Le fait nous est attesté par Jean d'Antioche, qui vivait sous Héraclius (VIIe siècle), mais qui semble avoir copié le chronographe égyptien Panodorus, contemporain d'Arcadius et placé encore assez près des événements : Διοκλητιανὸς τὰ περὶ Χημίας ἀργύρου καὶ χρυσοῦ τοῖς παλαιοῖς αὐτων γεγράμμενα βίβλια διερευνησάμενος ἔκαυσε, πρὸς τὸ μηκέτι πλοῦτον Αἰγυπτίοις ἐκ τῆς τοιαύτης περιγίνεσθαι τέχνης, μήτε χρημάτων αὐτοὺς θαῤῥοῦντας περιουσίᾳ τοῦ λοιποῦ Ρωμαίοις ἀνταιρειν[6]. « Dioclétien fit brûler vers l'an 190, les anciens livres de chimie des Égyptiens relatifs à l'or et à l'argent, afin qu'ils ne pussent s'enrichir par cet art et en tirer la source de richesses qui leur permissent de se révolter contre les Romains. » On trouve une affirmation identique dans les Actes de saint Procope, dont la rédaction très tardive (Xe siècle), peut garder néanmoins des passages anciens : καὶ τὰς βίβλους, ὅσαι περὶ χυμείας ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ τοῖς παλαιοτέροις τῶν Αἰγυπτίων κατὰ σπουδὴν ἐγράφησαν, ἀνάλωμα πυρὸς αὐτὰς ἔθηκεν, εἴργων Αἰγυπτίους πορισμοῦ χρημάτων, ὥστε μὴ ἐκ τῆσδε τῆς τέχνης εὐκοπότατα χρηματισομένους[7]. « Tout ce qui existait de livres écrits avec grand soin et provenant des anciens Égyptiens touchant l'art de fondre l'argent, l'or, fut brûlé. Il voulait réduire les Égyptiens par la misère, dans la crainte que, instruits dans l'art de la fusion des métaux et le mettant en pratique, ils ne fussent en état de reprendre les hostilités. »

Peut-être les papyrus de Leyde ont-ils échappé à cette destruction. C'est dans Julius Firmicus que le nom d'alchimie se trouve pour la première fois, il est vrai que le préfixe *al* est suspect[8]. Le premier alchimiste désigné sous une dénomination véritable est un charlatan nommé Johannes Isthmeos qui escroquait les orfèvres de son temps. Il se présenta à l'empereur Anastase à qui il offrit un mors de cheval en or massif : « Tu ne me tromperas pas comme les autres, » dit l'empereur, et il le relégua, l'an 504, dans la forteresse de Petra où Johannes mourut. C'est à cette époque que le code Théodosien prescrivit de brûler les livres des alchimistes sous les yeux des évêques[9].

Ce n'est, semble-t-il, qu'au VIIe siècle, dans les écrits de Jean d'Antioche, que l'alchimie est mentionnée pour la première fois comme formant un corps de doctrines scientifiques[10]. Au VIIIe siècle, Georges le Syncelle utilise des documents plus anciens et fait de larges extraits de Zosime et de Synesius d'après des ouvrages que nous possédons dans les manuscrits. C'est vers ce temps que les Byzantins recueillent les textes et les traditions que nous ont transmis les manuscrits dont le plus ancien, celui de Saint-Marc à Venise, date du XIe siècle.

II. DOCUMENTS. — Le manuscrit le plus ancien aujourd'hui connu où il soit question d'alchimie, est un papyrus du musée de Leyde, qui, d'après Reuvens[11] et Leemans[12] remonte au IIIe siècle de notre ère. Ce papyrus a été trouvé à Thèbes dans une momie. Deux autres, conservés dans la même collection, sont surtout magiques et gnostiques, nous en avons cité des passages dans nos dissertations sur les ANGES et sur les ANNEAUX. « Ces trois papyrus, écrit M. Berthelot qui en a fait une étude approfondie, sont associés entre eux étroitement, par le lieu où ils ont été trouvés et même par certains renvois du papyrus *X*, purement alchimique, au papyrus *V*, spécialement magique. L'histoire de la magie et du gnosticisme est étroitement liée à celle des origines de l'alchimie : les textes actuels fournissent à cet égard de nouvelles preuves à l'appui de ce que nous savions déjà[13]. »

1° *Le papyrus V*[14]. — Papyrus bilingue, grec et démotique. Le texte démotique remplit 22 colonnes de 30 à 35 lignes chacune : le texte grec, 17 colonnes seulement ; il est long de 3m 60 et haut de 24 centimètres[15]. Ce papyrus est incomplet du commencement et de la fin. Il a été écrit au IIIe siècle. Le texte est assez incorrect et peu soigné, il présente un grand nombre de fautes d'orthographe attribuables à la prononciation locale. Son contenu nous intéresse surtout parce qu'il présente plusieurs analogies avec la doctrine gnostique des Marcosiens qui compta des adeptes jusque dans la Lyonnaise[16]. On y lit un assez grand nombre de formules magiques qui ont pu être en usage dans la secte : recette pour fabriquer des philtres, pour incantations et divinations, et pour procurer des songes[17] ; on y trouve aussi des formules d'alchimie, par exemple : 11e section. Ιωσις[18] χρυσου. Recette pour faire naître de la rouille sur l'or (?) au moyen de vinaigre, de sel commun, de lithargyre, d'huile de vitriol (χαλκανθον) et d'autres in-

[1] Tertullien, *Apologeticus*, XXXV, *P. L.*, t. I, col. 459. — [2] Id., *De idolatria*, IX, *P. L.*, t I, col. 671. — [3] Par exemple dans le *ms. grec 24190*, de la Bibliothèque nationale. — [4] C. Reuvens, *Lettres à M. Letronne*, in-4°, Leide, 1830, *Première lettre*, p. 10, 50. — [5] Jamblique, *De mysteriis*, sect. V, c. XXIII. Les manuscrits alchimiques lui attribuent même deux procédés de transmutation. Cf. Biblioth. nationale, fonds grec, *n. 2327*, fol. 266, 267. — [6] Jean d'Antioche, dans les *Excerpta de Legationibus* de Constantin Porphyrogénète, publiés par H. Valois, in-fol., Paris, 1648, p. 834. — [7] *Passio S. Procopii*, 4, dans *Acta sanct.*, jul. t. II, p. 557. — [8] Julius Firmicus, III, 15. — [9] *Code Théodosien*, l. IX, tit. XVI, 12. — [10] M. Berthelot, *op. cit.*, p. 77. — [11] C. Reuvens, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs et sur quelques autres monuments gréco-égyptiens*, in-4°, Leide, 1830, *Troisième lettre*, art. XI, papyrus *66*, p. 65-67. — [12] C. Leemans, *Papyri græci musæi antiqui publici Lugduni-Batavi*, in-4°, Lugd.-Batav., 1885, t. II, 199. — [13] M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, in-4°, Paris, 1887, t. I, Introduction, p. 6 sq. — [14] Ce papyrus porte les numéros *I. 384* dans le catalogue du musée de Leyde et *A.MS. 75* dans le catalogue du chevalier d'Anastasi. — [15] Voyez une description complète dans C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 1-6 ; C. Reuvens, *op. cit.*, *Lettre première*, p. 8-27 ; Appendice, p. 145-151. — [16] D. Massuet, *De Valentini discipulis*, 87, *P. G.*, t. VII, col. 112. — [17] C. Reuvens, *op. cit.*, *Première lettre*, p. 8 sq., décrit toutes ces formules. — [18] Ιωσις est obscur ; on trouve chez les alchimistes ἐξίωσις, que Du Cange a accueilli dans son glossaire grec ; ce mot est employé dans la XIe section, par Synesius et par le manuscrit alchimique de Leyde qui contient à la fin de la dernière page : ἕψησις, ἴωσις, ὄπτησις, ἀνάπτασις, καὶ λείωσις. Il s'agit peut-être de l'affinage de l'or. D'après Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 59, ce mot est formé de ἰός, rouille, ἰόω, couvrir de rouille, comme χρύσωσις, aurifier, qui vient de χρύσοω ; il propose donc la traduction : *auri obductionem rubigine* ou encore *rubiginationem auri*.

grédients; 12e section dépourvue d'épigraphe, offre à peu près le même contenu; 13e section, contient la recette pour la confection d'un anneau gnostique porte-bonheur (voir ANNEAU)[1]; on retrouve un peu plus loin une recette analogue[2]; puis viennent une table pour pronostiquer la vie ou la mort d'un malade, une formule pour amener la séparation entre époux; une autre pour causer des insomnies jusqu'à ce que mort s'ensuive, une autre pour avoir des amis à toujours et être aimable. Reuvens a très bien vu que « quant à la nature générale du papyrus, à la secte qu'il rappelle, et à son âge, il est assez clair que le texte a été composé sous l'influence de la doctrine de Marcus »[3]. Dans les recettes de tout genre qu'il donne pour les opérations magiques « le grand nom » n'intervient que d'une manière accidentelle. Pour lui, le « grand nom », c'est le « premier être », ὁ προπάτωρ[4], expression bien marcosienne et qui se trouve dans les fragments de cette secte que les Pères nous ont conservés[5]. Les colonnes 7e et 8e du papyrus[6] adressent à ce « premier être » une quinzaine de vers hexamètres dans le genre des hymnes orphiques et qui sont comparables aux pièces les plus excellentes de l'ancienne poésie chrétienne:

Τίς μορφὰς ζωῶν ἔπλαγε; τίς δ'εὗρε κελεύθους;
Τίς καρπῶν γενέτης; τίς δ'οὔρεα ὑψόσ' ἐγείρει;
Τίς δ'ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα;
Τίς δ'αἰῶνα, ἵνα τρέφων αἰῶσιν ἀνάσσει;
Εἷς Θεὸς, ἀθάνατος, πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας,
Καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις καὶ πάντα κρατύνεις,
Διώνων βασιλεῦ καὶ κύριε————————————
————————————καὶ τρομέουσιν
Οὔρεα, σὺν παιδίοις πηγῶν, ποταμῶν τε τὰ ῥεῖθρα
Καὶ βυσσοὶ γαίης καὶ πνεύματα πάντα τὰ φύντα.
Οὐρανὸς ὑψιφαής σε τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα,
Κύριε παντοκράτωρ, ἅγιε, καὶ δέσποτα πάντων.
Σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα,
Ἠελίου ὕμνεσται δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς,
Ἀέρι, καὶ γαιᾳ, καὶ ὕδατι, καὶ πυρὸς ἀγμῷ.

« [Tu es le Seigneur, qui crée et qui nourrit, et qui fait croître toutes choses.] Qui a fait les formes vivantes? Qui a découvert les voies, qui a produit les fruits? Qui a bâti en hauteur les montagnes? Qui a ordonné aux vents d'avoir des retours périodiques? Qui donc commande au temps? Dieu unique, immortel, qui a tout engendré, qui donne des âmes à tous et qui affermit tout, roi des temps et seigneurs. Les montagnes tremblent avec les petits fleuves et le cours des fleuves et les profondeurs de la terre et tous les esprits qui sont. Le ciel supérieur et la terre te rendent hommage, Seigneur maître de l'univers, saint et seigneur de tout. C'est par ta puissance que les éléments existent et que toutes choses naissent. Le cours du soleil est célébré jour et nuit, par l'air, la terre, l'eau et le feu. »

La mention de l'anneau portant gravé le serpent qui se mord la queue[7] nous ramène tout à la fois à l'alchimie, dans laquelle ce serpent joue un rôle fondamental[8], et au gnosticisme. Voir ABRASAX, col. 127. Un catalogue d'explications des noms mystiques des plantes donne lieu à des rapprochements avec la nomenclature de Dioscoride[9]. La recette d'encre et celle d'affinage de l'or, les seules notions de chimie du papyrus *V*, ont été étudiées par M. Berthelot[10]; un dernier passage nous intéresse plus spécialement, parce qu'il touche plus spécialement au gnosticisme et à son rituel liturgique[11]:

Ἐπ[ι]κ[α]λοῦμε σαι τὸν ἐν τῇ καλῇ κοίτῃ, τ[ον] ἐν τῷ πο... ινῷ οἴκῳ, διακόνησόν μοι,
κ[α]ὶ ἀ[π]άγγειλον, ἀεὶ ὅτι ἄν σοι εἴπω, καὶ ὅπο[υ ἂν] ἀ[π]οστέλλ[ω], παρομοιούμενος Θεῷ
ἢ [θ]εᾷ, οἵῳ ἄν σέβωνται οἱ ἄνδρες καὶ οἱ γυνα[ῖκ]ες. λέγων πάντα τὰ ὑπογραφόμενα,
ἢ λεγόμενα, καὶ παρατιθέμε[ν]ά σοι· ταχύ. [Ἔφ]θασε τὸ πῦρ ἐπὶ τὰ εἴδωλα τὰ μέγιστα,
καὶ κ[α]τεπείετω οὐρανὸς, τοὺ κύκλον μ[ὴ γ]εινώσκων τοῦ ἀγείου κανθάρου, λέ-
[γο]μὲ[ν]ου Φωρει· κάνθαρος ὁ πτεροφυὴς, μεσουρανῶν τύραννος ἀπεκεφα-
λίσθη ἢ μελίσθη, τὸ μέγιστον καὶ ἔνδοξον [αὐ]τοῦ κα[τ]εχρήσατο, καὶδεσπότην τοῦ ου
οὐρανοῦ συνκατακλεὶσαντες ἤλλαξαν, ὡς σὺ διακονήσεις [μοὶ πρὸς οὓς θέλω
ἄνδρ[α]ς καὶ γυναῖκας· ἧκε μοι ὁ δεσπότα τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκου-
μενῃ,διακόνησόν μοι πρὸς τὲ ἄνδρας καὶ γυ[ν]αῖκας, μεικρούς τε καὶ μεγάλους, καὶ
ἐπαναγκάσῃς ἀεὶ αὐτοὺς ποιεῖν πάντα τὰ [γε]γραμμένα ὑπ' ἐμου. κ. τ. λ.

« Je t'invoque, toi qui (reposes) sur la belle couche, toi qui (résides) dans la maison..., sers-moi; et va toujours annoncer ce que je te communique, et dans tous les lieux où je t'envoie, sous la forme d'un dieu ou d'une déesse, tels que les hommes et les femmes révèrent, en disant tout ce qui est écrit ci-dessous ou ce qui t'est dit et recommandé: promptement. Le feu a atteint les plus grandes idoles et le ciel a été englouti, ne connaissant point le cercle du saint scarabée, appelé phorei: le scarabée, muni d'ailes, le Seigneur qui réside au milieu du ciel, a eu la tête arrachée, ou a été mis en pièces; ce qu'il y a de plus grand et de plus glorieux a été détruit, et après avoir enfermé le maître du ciel, on l'a fait périr: afin que tu me serves chez les hommes et les femmes suivant mes désirs. Viens à moi, maître du ciel, éclairant la terre; sers-moi auprès des hommes et les femmes, petits et grands, et force-les toujours de faire tout ce qui est écrit par moi. » Cette invocation à l'amour mystique se prolonge, elle est suivie de deux autres. Ces formules adoptées par les gnostiques, par certaines fractions gnostiques du moins, se rapprochent de celles de la théurgie égyptienne. Le dieu assis sur une belle couche est probablement le même que Jamblique qualifie de dieu assis sur le *lotus*: ὁ ἐπὶ λωτοῦ καθημένος, et que les pierres gnostiques représentent si fréquemment dans cette posture.

Le papyrus *V* présente une dernière particularité bien caractéristique. Son texte est souvent interrompu par des mots qui n'appartiennent pas à la langue grecque, sont d'une prononciation parfois malaisée et paraissent suspendre le sens de la phrase ou même la rendre inintelligible au lecteur, tandis que le rédacteur des formules a dû attribuer à ces assemblages de lettres un sens aujourd'hui ignoré. Tous ces mots sont distingués dans le corps du texte par un tiret placé au-dessus et que l'on retrouve sur un grand nombre de pierres gnostiques. Ces noms sont, entre plusieurs autres, ceux de Jao, Adonai, Ablanathanalba, Sabaoth, Abrasas, etc., dont l'appartenance au gnosticisme n'est pas douteuse;

[1] Sur la disposition matérielle du papyrus à cet endroit, cf. C. Reuvens, *op. cit.*: Avertissement, non paginé, avant la page 1, et Appendice, p. 148. — [2] C. Leemans, *Papyri græci musæi antiqui Lugdini-Batavi*, t. II, p. 23, ligne 27 sq.; p. 29, ligne 28 sq. — [3] C. Reuvens, *op. cit.*, Appendice, p. 150. — [4] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 27, ligne 26. — [5] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VII, col. 577 sq.; S. Épiphane, *Hæres.*, XXXIV, 5, 7, 18, *P. G.*, t. XLI, col. 593. — [6] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 27 sq. Nous donnerons ces vers, non d'après la coupure du texte, mais dans une restitution métrique. — [7] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 29. — [8] M. Berthelot, *Collect. des anc. alch. grecs*, t. I, p. 9. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 10 sq.; C. Reuvens, *op. cit.*, Appendice, p. 151. Les expressions de cette section lui font juger que l'âge du papyrus peut être relevé jusque dans la première moitié du IIIe siècle. — [10] *Op. cit.*, t. I, p. 12 sq. — [11] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 13.

ce qui fait question, c'est de savoir à quelle secte particulière l'on pourrait attribuer le rituel liturgico-alchimique que nous étudions. Le papyrus ne contient pas la mention du démiurge Ialdabaoth qui semble avoir été particulier aux ophites [1]. Ce qui est dit du serpent au sujet de l'anneau peut s'appliquer à un grand nombre de sectes gnostiques ; enfin, on n'y a pas de traces bien claires de la croyance aux génies malfaisants, croyance que Matter attribue presque exclusivement aux ophites. Par contre, certaines transpositions des noms Jao et Jehova et surtout l'emploi des voyelles ᾱ, ε̄, η̄, ῑ, ο̄, ῡ, ω̄, invitent à chercher des éclaircissements dans ce que nous savons de la secte marcosienne qui faisait grand usage de la symbolique des nombres représentés par les voyelles de l'alphabet. Cet indice est le plus clair de ceux qu'on peut invoquer en faveur de l'attribution du rituel à telle secte particulière, mais on ne saurait sur ce point dépasser l'hypothèse; ce qui paraît incontestable, c'est que le rituel a été à l'usage d'une secte gnostique profondément engagée dans le système mythologique égyptien.

2° *Le papyrus W.* — Ce papyrus est formé de 7 feuillets et demi, il est haut de 0m27 et large de 0m32. Il renferme 25 pages de texte, comptant entre 31 et 52 lignes, parfois moins, l'écriture est tantôt l'onciale, tantôt la cursive [2]. Le papyrus est intitulé : « Le saint livre, appelé la huitième monade de Moïse ; » son contenu importe plus à l'étude de l'astrologie qu'à celle de l'alchimie et il est curieux pour l'existence des relations entre la magie et le gnosticisme juif. M. Berthelot n'y relève que quelques mots chimiques pris dans un sens inaccoutumé, nous ne nous y attarderons donc pas.

3° *Le papyrus X.* — Ce papyrus provient de Thèbes, il se compose de 10 feuillets de 0m30 en hauteur, sur 0m34 en largeur, jadis cousus par trois filets de papyrus. Il renferme 16 pages qui comptent de 41 à 47 lignes, la dernière page n'en compte que 28. Le texte est consacré tout entier à la science; « il témoigne, écrit M. Berthelot, d'une science des alliages et des colorations métalliques fort subtile et fort avancée, science qui avait pour but la fabrication et la falsification des matières d'or et d'argent : à cet égard, il ouvre des jours nouveaux sur l'origine de l'idée de la transmutation des métaux [3]. » Ce papyrus, entièrement rempli de formules techniques, appartient à nos études par sa relation avec le papyrus *V* que nous avons longuement décrit. En effet, la recette 15e se réfère au procédé d'affinage de l'or cité dans le papyrus *V* et mentionné plus haut; elle nous permet de supposer que le papyrus *X* renferme des notions alchimiques qui n'ont pas été inconnues des sectes gnostiques.

Les manuscrits alchimiques sont nombreux en Europe, mais ils ne nous offrent pas l'intérêt du papyrus *V* nous n'entrerons donc pas à leur sujet dans le détail. Ces manuscrits ont été décrits d'une manière complète et tout à fait satisfaisante par M. Berthelot, *Renseignements et notices sur quelques manuscrits alchimiques,* dans la *Collection des alchimistes grecs,* t. I, p. 173-219.

III. Bibliographie. — L. Allatius, *De Psellis,* dans A. Fabricius, *Biblioth. græca,* t. v; cf. *Ibid.,* t. XII, col. 749. — J. St. Bernard, *Palladius, de febribus; accedunt glossæ chemicæ et excerpta e poëtis chemicis,* in-8°, Lugd.-Batav., 1745. — A. Berthelot, dans les *Archives des missions scientifiques,* série III, t. XIII, p. 819-854. — M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie,* in-8°, Paris, 1885. — M. Berthelot et Ch.-E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs,* 3 in-4°, Paris, 1880. — *Bibliothèque des philosophes alchimiques,* in-8°, Paris, 1754. — A. Fabricius, *Bibliotheca græca,* in-4°, Hamburgi, 1718, t. VI, p. 790; Heliodori, *Carmen de Chrysopoeia,* t. VIII, p. 233; Synesius, *De arte magnâ,* t. XII, p. 760; cf. p. 694 sq., 708 sq. — H. Kopp, *Beiträge zur Geschichte der Chemie,* in-8°, Braunschweig, 1869, p. 256-315. — C. Leemans, *Description raisonnée des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas,* in-8°, Leide, 1840. — C. Leemans, *Papyri græci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi regis Augustissimi jussu edidit, interpretationem latinam, adnotationem, indices et tabulas addidit C. Leemans,* in-4°, Lugduni-Batavorum, 1885, t. II. — J. J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus,* in-fol., Coloniæ Allobrogum, 1702. — B. de Montfaucon, *Palæographia græca,* in-fol, Parisiis, 1708, p. 5. — D. Pizimentius, *Democritus, de arte magnâ, cum Synesii, Pelagii, Stephani Alexandrini, et Mich. Pselli Scholiis,* in-8°, Patavii, 1573. — Reinesius, dans A. Fabricius, *Bibliotheca græca,* in-4°, Hamburgi, 1718, t. XII, p. 747. — C.-J.-C. Reuvens, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs et sur quelques autres monuments gréco-égyptiens du musée d'antiquités de l'Université de Leide,* in-4°, Leide, 1830, *Troisième lettre,* p. 65-75. — Ruland, *Lexicon alchemiæ sive Dictionarium alchemisticum,* in-4°, [Francfort-sur-le-Mein,] 1612. — K. C. Schmieder, *Geschichte der Alchemie,* in-8°, Hallæ, 1832. — L. Stern, *Fragment eines koptischen Tractates über Alchimie,* dans *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Altertumkunde,* 1885, t. XXIII, p. 102-116. — P. Tannery, *Études sur les alchimistes grecs. Synesius à Dioscore,* dans la *Revue des études grecques,* 1890, p. 282-288. — On trouvera au cours de l'ouvrage de H. C. Schmieder, une bibliographie très étendue qu'il était impossible et superflu de reproduire. H. Leclercq.

ALCUIN. — I. Biographie et travaux littéraires. II. Le Lectionnaire d'Alcuin. III. Le *Comes sancti Hieronymi,* l'Homéliaire et les Capitulaires, les Livres carolins. IV. L'Homéliaire retrouvé d'Alcuin. V. Le Sacramentaire d'Alcuin. VI. Livres de dévotion privée : le *De psalmorum usu* et les *Officia per ferias.* VII. Le Sacramentaire grégorien. VIII. La *Confessio fidei.* IX. Opinions sur la liturgie mozarabe, le baptême, la septuagésime, etc. X. Le *Liber de divinis officiis.* XI. Conclusion. XII. Portrait d'Alcuin. XIII. Bibliographie.

I. Biographie et travaux littéraires. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de la biographie d'Alcuin ni de son activité littéraire, si ce n'est dans la mesure où l'une et l'autre peuvent éclairer son œuvre liturgique. Les notices qui lui sont consacrées dans la plupart des dictionnaires biographiques ou des encyclopédies sont généralement insuffisantes, y compris les histoires littéraires de Cave, Oudin, Dupin. Nous faisons exception pour l'article d'Hauréau dans la *Nouvelle Biographie générale* de Didot, pour celui du *Dictionary of Christian Biography* et celui du *Dictionnaire de théologie,* t. I, col. 687 sq. Les meilleurs travaux sur Alcuin restent la notice de l'*Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 8, 295-347, et l'édition des œuvres complètes par Froben, abbé des bénédictins de Saint-Emmeran de Ratisbonne (reproduite dans la *Patrologie latine* de Migne) [4]. Jaffé, Wattenbach et Duemmler pour la *Bibliotheca rerum Germanicarum* et pour les *Monumenta Germaniæ historica,* ont édité, inutile d'ajouter avec un texte plus correct, les lettres et ouvrages historiques et les poésies d'Alcuin [5]. On trouvera dans la bibliographie

[1] Tel est du moins l'avis de J. Neander, *Genetische-Entwickelung der gnost. Systeme,* in-8°, Berlin, 1818, p. 233, et de J. Matter, *Histoire du gnosticisme,* in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 105, note; cf. p. 196. J. J. Bellermann, *Ueber die Abraxas-Gemme,* est d'une opinion contraire, in-8°, Berlin, 1820, t. I, p. 51; t. II, p. 10; t. III, p. 30. — [2] C. Reuvens, *op. cit.,* Appendice, p. 151-157; C. Leemans, *op. cit.,* t. II, p. 77 sq.; M. Berthelot, *op. cit.,* t. I, p. 16 sq. — [3] *Ibid.,* t. I, p. 19-51. — [4] *P. L.,* t. C et CI. — [5] *Monumenta Alcuiniana,* in-8°, Berlin, 1873, de 912 p. (*Bibliotheca rerum Germanicarum,* t. VI). Cf. Duemmleri *Monumenta Germaniæ historica. Epistolarum,* t. IV, *Karolin, ævi II,* Berlin, 1895.

que nous plaçons à la fin le renvoi à ces divers travaux.

Quant à la question liturgique, le rôle si important et si peu connu d'Alcuin n'a jamais été, croyons-nous, traité que par accident. Froben lui-même, assez complet en général, a si peu su définir cette œuvre qu'il ne fait même pas allusion à son Lectionnaire, ni à son œuvre de revision grégorienne. Une bonne édition de ses œuvres liturgiques est du reste encore à faire.

Alcuin changea son nom saxon d'Alcuin en celui de Flaccus Albinus, mais le nom d'Alcuin a finalement prévalu. Né en 735, dans la province d'York, il fut élevé dans le monastère attenant à la cathédrale, et grâce à son activité et à son intelligence, il y acquit toute la science que l'on pouvait posséder à cette époque. Son savoir comme celui du vénérable Bède, d'Isidore et de quelques autres hommes de l'époque a des prétentions encyclopédiques. En 780, Charlemagne, qui dès lors songeait à une restauration scientifique et littéraire dans ses États, l'appela auprès de lui et il le garda jusqu'au moment où Alcuin, à force d'insistances, obtint de retourner dans la retraite d'un monastère. Il avait eu déjà plusieurs abbayes à réformer; c'est à Saint-Martin de Tours qu'il se retira, vers 796, et il y continua ses travaux jusqu'à sa mort en 804.

Ses œuvres nombreuses sont décrites avec détail et selon les règles d'une saine critique dans l'*Histoire littéraire de la France* et dans l'édition de Froben; elles consistent en traités sur les arts libéraux, grammaire, orthographe, dialectique, etc.; en commentaires sur les livres saints, sur les Psaumes, sur saint Paul, sur les Proverbes, sur saint Jean, où il s'inspire des anciens Pères, surtout de saint Augustin; en ouvrages de théologie et de controverse, surtout sur la question de l'adoptianisme; en des poésies; en des vies de saints et des lettres qui ont un grand intérêt historique. La partie théologique n'a pas une haute valeur et manque d'originalité. Les autres œuvres concernent la liturgie et nous allons en parler plus en détail. Il passa, non sans raison, pour le plus savant homme de son époque. Ses ouvrages, il est vrai, sont empruntés en grande partie à ses devanciers. Mais il fut un des maîtres de son siècle et travailla à conserver à travers le moyen âge les traditions anciennes. Il n'usa de sa grande influence sur Charlemagne que pour répandre la science, réformer les mœurs du clergé, et fortifier l'Église. Un chapitre important a été ajouté à l'histoire littéraire d'Alcuin par Léopold Delisle dans son *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours*[1] sur laquelle Alcuin exerça une si grande influence, et par Samuel Berger qui s'est efforcé de définir la part d'Alcuin dans la revision de la Bible[2].

On verra que son rôle liturgique, assez mal défini d'ordinaire, lui assure le premier rang parmi les hommes de son temps.

II. Le Lectionnaire. — La bibliothèque de Chartres contient un manuscrit du xe siècle, qui porte ce titre : *Comes ab Albino ex Caroli imperatoris præcepto emendatus*, n. 32, ancien 24 de Saint-Père. Il fut édité par Thomasi[3]. Une note placée à la fin du Lectionnaire nous apprend qu'il est l'œuvre d'Alcuin, qui le corrigea, distingua les mots selon les lois de la grammaire, y mit l'orthographe, afin qu'il fût plus facile à lire. Cette note précieuse nous apprend encore que l'auteur a fait soigneusement sa copie sur l'exemplaire même d'Alcuin, et y a ajouté un supplément[4]. Charlemagne, frappé des erreurs de transcription et des autres incohérences qui s'étaient glissées dans les livres liturgiques, comme dans les livres saints, avait entrepris un vaste plan de réforme et Alcuin, dans son *Comes*, commença l'exécution de ce dessein. D'après diverses considérations fondées sur des particularités chronologico-liturgiques, Varin dans un mémoire aujourd'hui oublié, mais d'une grande importance, établit qu'Alcuin fit ce travail avant la revision du Sacramentaire, car ces épîtres ne répondent qu'à une partie de cette revision[5]. La partie complémentaire ajoutée au manuscrit de Chartres n'aurait d'autre but que de combler cette lacune.

Les termes de *lectionnaire* ou *comes*, quelquefois *épistolier* ou *apostolicus*, sans être absolument synonymes (voyez ces mots), désignent un recueil des lectures faites à la messe et que nous appelons aujourd'hui l'épître. Le travail d'Alcuin consista à écrire ces leçons d'une façon correcte, en distinguant les mots. Les manuscrits de cette époque étaient écrits, comme les anciens manuscrits en onciales, sans aucunes distinctions ni séparations, ce qui rendait la lecture et l'audition pénibles, ainsi que l'indique la note que nous avons citée; enfin il corrigea toutes les fautes qui, par suite de l'ignorance des copistes, étaient très nombreuses à cette époque. Une bonne et authentique copie d'un livre liturgique était déjà un grand mérite. De plus il fallut faire concorder ces lectures avec le système liturgique du temps, et c'est la partie la plus intéressante du travail.

Son Lectionnaire compte 242 titres ou lectures. L'appendice dont nous avons parlé en a 65. Ce qui est important à noter, c'est que le système de ces lectures est mis en relation avec le système grégorien alors en usage, et non pas avec le système gélasien qui plaçait à part les saints. Ici ils sont incorporés à l'année liturgique. Voici, en abrégé, la synthèse de ce travail qui nous donne l'état liturgique de la fin du viiie siècle.

Le *Comes* débute à Noël; les lectures pour l'avent sont rejetées à la fin de l'année liturgique.

Natalis Domini.
Dom. I post Natale.
Dom. II post Natale.
Theophania.
Dom. I post Theoph.
Dom. II post Theoph.
Dom. III post Theoph.
Dom. IV post Theoph.
Dom. V post Theoph.

L'octave de Noël contient les fêtes de saint Étienne, de saint Jean, des saints Innocents, de saint Sylvestre.

Les fêtes insérées depuis la théophanie jusqu'à la septuagésime sont celles de saint Félix, saint Marcel, saint Sébastien, sainte Agnès, sainte Agathe, saint Valentin, Annonciation. Le 2 février est marqué : *In die qua Virgo offerebat Christum in templo.*

In septuag.[6].
In sexag.
In quinquag.
Feria 4.
Feria 6.
Quadrag.

[1] In-4°, Paris, 1885, extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, t. xxxii, 1re partie. — [2] *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, in-8°, 1873; cf. notamment p. xv sq., 185 sq., 225 sq., 242, etc. Cf. Mangenot, dans le *Dict. de la Bible*, t. i, Paris, 1892, col. 341, 442. — [3] Dans les *Opera*, éd. Vezzosi, t. v, p. 297-313. Sur ce manuscrit, cf. aussi *Catal. général des manuscrits des bibliothèques publiques*, Paris, 1889, t. xi, Chartres, p. 11, et Pamelius, *Liturgica latinor.*, Cologne, 1571, t. ii, p. 1-63. D'après dom G. Morin ce manuscrit serait le *n. 9452* actuel du fonds latin. Bibliothèque nationale de Paris. Cf. *Revue bénédictine*, 1892, p. 497, note. Dans une lettre du 16 juin 1903 à l'auteur du présent article, dom Morin justifie son attribution par de sérieux arguments. — [4] Thomasi, *loc. cit.*, p. 314. Le supplément va de la p. 314 à 318; cf. p. xxii. — [5] *Des altérations de la liturgie grégorienne en France avant le xiiie siècle*, *Mém. présentés à l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, Ire série, t. ii, p. 661 sq. — [6] La présence de ces trois dimanches de septuagésime, sexagésime, quinquagésime, prouve qu'Alcuin ne s'inspire pas d'un manuscrit grégorien pur (ces offices étant postérieurs), mais qu'il admet des additions.

Feria 2 et 3.
Feria 4 mensis I (avec 2 leçons).
Feria 5 et 6.
Sabb. in 12 lect. (six leçons).
Dom. I mensis I [1] (feria 2, 3, 4, 5, 6, sabbato).
Dom. in tricesima (avec toutes les féries) [2].
Dom. in vicesima (toutes les féries).
Dom. V in quadrag. (toutes les féries).
Dom. indulgentia (sic) [3].
Feria 2, 3, 4.
Feria 5, quando Christus conficitur [4].
Feria 6.
Sabb. expliciunt lectiones de quadragesimo. Incipiunt lectiones de Vig. paschæ.
Dominica scda (sic, Thomasi donne la variante *sancta*) (avec toutes les féries).
Dominica in oct. paschæ.
De pascha annotina.
Iª Dom. post oct. paschæ.
IIª Dom.
IIIª Dom.
Fêtes de saint Philippe et saint Jacques, de saint Pancrace, et *in natale sanctorum plurimorum.*
IVª Dom.
Vigil. Ascensionis.
In Ascensione.
Sabb. Pentec.
Dom. Pentec. (avec toutes les féries).
Dom. Octava Pentec. (2ᵉ férie seulement).
Incipiunt lectiones mensis quarti (avec les 3 féries).
Dom. II post Pent. [5].
Dom. III post Pent.
Dom. IV post Pent.
Fêtes des saints Gervais et Protais, saint Jean et Paul, vigile et fête de la Nativité de saint Jean-Baptiste; vigile et fête de saint Pierre, vigile et fête de saint Paul, et octave des saints apôtres.
Dom. I post Natal. Apost.
Dom. II post Natal. Apost.
Dom. III post Natal. Apost.
Dom. IV post Natal. Apost.
Dom. V post Natal. Apost.
Vigile et fête de saint Laurent. Puis plusieurs lectures de rechange pour la fête des saints. Fêtes des saints Corneille et Cyprien, une lecture pour la fête des évangélistes, décollation de saint Jean-Baptiste.
Hebd. Iª post S. Laurentii (sic).
Hebd. IIª post S. Laurentii.
Held. IIIª post S. Laurentii.
Hebd. IVª post S. Laurentii.
Hebd. Vª post S. Laurentii.
Hebd. VIª mensis septimi.
Incipiunt lectiones mensis septimi (ferie 4, 6, et sabbato 12 lectionum).
Dom. mensis septimi.
In festivitate sctæ Mariæ (8 sept. Nativité).
Dedicatio basilicæ S. Angeli.
Hebd. Iª post S. Angelum.
Hebd. IIª post S. Angelum.
Hebd. IIIª post S. Angelum.
Hebd. IVª post S. Angelum.
Hebd. Vª post S. Angelum.
Hebd. VIª post S. Angelum.
Vigile et fête de tous les saints [6]. Vigile et fête de saint Martin, fêtes de sainte Cécile, de saint Clément, vigile et fête de saint André.
IV Dom. ante Natal. Domini.
III Dom. ante Natal. Domini.
II Dom. ante Natal. Domini.
Lectiones mensis decimi (feria 4, 6, sabb.).
Hebd. I ante Nat.
In vig. Domini ad Nonam [7].
Suivent les leçons pour les ordinations, pour la dédicace, *in natali Papæ,* pour les époux, pour le temps de guerre, le temps de stérilité, contre les tempêtes, dans la tribulation, à l'arrivée des juges, pour le jour anniversaire d'un prêtre, la fête d'un saint, d'un martyr, *in agenda mortuorum,* enfin neuf leçons *in quotidianis diebus,* pour les jours où aucune lecture n'est assignée.

Dans son ensemble et malgré les quelques additions post-grégoriennes que nous avons signalées, le Lectionnaire ainsi constitué présente, avec les caractères d'antiquité et de pureté liturgique, un vieux rite romain des lectures. Ce qu'il faut bien noter, c'est qu'il est en concordance avec la première partie d'une revision grégorienne du missel qu'il faut attribuer à Alcuin, comme nous le verrons au § VII. Certains souvenirs gallicans maintenus dans l'homéliaire (voyez § IV) ont ici disparu. Alcuin, sous l'influence de Charlemagne, se rapproche encore de la liturgie romaine pure. La partie ajoutée au Lectionnaire de Chartres ou appendice, eut pour objet de le mettre au courant d'un état liturgique plus avancé et de donner des lectures à des jours où il n'y avait pas de service auparavant, par exemple, les féries de la semaine de la Nativité, le mercredi de la Théophanie, le jeudi de la quinquagésime, les veilles de Pâques et de la Pentecôte, les mercredis des semaines après Pâques, l'invention de la Croix, la messe du commun d'un apôtre, la messe pour le roi, *rege præsente,* la messe pour les voyageurs et pour les malades, et la dédicace [8].

Quant au fond même des leçons et au choix des passages scripturaires, il est purement grégorien. Alcuin n'a fait que reproduire cette œuvre, comme le dit Thomasi, *imitando ac sequendo libellum Papæ Gregorii Sacramentorum* [9]. Son grand mérite fut de chercher à donner dans ce livre liturgique, comme il l'a fait dans sa revision des livres saints, un texte pur, débarrassé de toutes les fautes et de toutes les altérations qui le déparaient [10].

Thomasi a édité le manuscrit de Chartres qui paraît de beaucoup le plus pur, et Ranke l'a reproduit [11]. Plusieurs critiques confondent ce lectionnaire avec celui qu'ont édité Pamelius et Baluze, et qui est une œuvre différente, comme nous le verrons au paragraphe suivant [12].

III. Le Comes sancti Hieronymi, l'Homéliaire, les Livres carolins et les Capitulaires. — Il existe un autre *Liber comitis* qui réunit, non plus les seules épîtres de la messe comme le précédent, mais les épîtres et les évangiles, c'est, à parler strictement, un composé d'un *comes* et d'un *capitulaire.* Voir ces mots. C'est le

[1] La présence d'une lecture à la *feria 5* est une nouvelle preuve des additions qu'admet Alcuin. Celle-ci est due à Grégoire II (715-731) qui composa un office pour ces jours. — [2] Même remarque que dans les deux notes précédentes; les grégoriens purs, au dimanche qui suit les quatre temps, devaient avoir un *Dominica vacat,* à cause des ordinations. — [3] Ceci indiquait une cérémonie spéciale à Rome. Cette mention et celle des stations romaines suffiraient à prouver que nous avons bien ici une œuvre dépendante de la liturgie romaine. — [4] Il me semble qu'il faudrait lire *quando chrisma conficitur,* car Charlemagne, précisément dans une lettre à Alcuin, dit du jeudi saint, *in ea... sanctum Chrisma conficitur, P. L.,* t. c, col. 259 sq. — [5] Pas d'office pour la fête de la Trinité, dont l'institution est postérieure à cette époque. — [6] Cette fête est importante à noter comme date chronologique, car Alcuin s'en fit le propagateur. Cf. sa lettre 134ᵉ à son frère Arnon. Jaffé, *Monumenta Alcuiniana,* p. 526. La fête ne fut cependant définitivement établie qu'en 835. Sa présence ici est un nouvel indice que nous n'avons pas affaire à un grégorien pur. Cf. aussi Varin, *Mémoire cité,* p. 614. — [7] Voir la note de Thomasi, *loc. cit.*, p. 311, 358. — [8] Thomasi, *loc. cit.*, p. 314-318. — [9] *Ibid.*, p. 314. — [10] Cf. S. Berger, *loc. cit.*, p. 187-189. — [11] Thomasi, *Opera,* t. v, p. 297-318, Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem.* — [12] *Liturgica latinorum,* t. ii, p. 1-62; Baluze, *Capitularium reg. Francorum,* in-fol., Paris, 1677, t. ii, p. 1309-1351.

plus célèbre des livres de ce genre. Il fut attribué longtemps à saint Jérôme, on ne sait trop pourquoi. Mais Pamelius[1], Du Cange[2], Thomasi[3], Bona[4], etc., ont bien montré qu'il n'en est pas l'auteur. Selon Varin[5], et les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* semblaient déjà de cet avis[6], très vraisemblablement c'est Alcuin qui l'aurait composé ou, du moins, il serait l'auteur d'un recueil tout semblable. Le rôle liturgique d'Alcuin acquerrait de ce fait une nouvelle importance, car l'influence du *Comes Hieronymi* a été grande. Mais cette hypothèse est fondée sur une étude superficielle du *Comes*. Une critique plus pénétrante a conduit de nos jours à d'autres résultats; plusieurs particularités liturgiques rendent cette attribution inadmissible[7].

D'après Varin encore, il faudrait aussi lui attribuer l'*Homéliaire*, ou choix de morceaux des Pères sur l'évangile qu'on lit à l'office. Cet homéliaire porte, il est vrai, le nom de Paul Warnefride ou Paul Diacre, qui fut chargé par Charlemagne de sa rédaction. Ce nouvel ouvrage entrait dans l'ensemble des travaux de revision et de codification que ce grand réformateur et organisateur avait entrepris sur la liturgie. Le recueil de Paul Diacre aurait cependant, d'après certains critiques, été revisé et retouché par Alcuin[8]. Cependant Mabillon, qui d'abord avait adopté cette opinion, et, d'autre part, Werner et dom G. Morin sont d'un avis différent. Dans tous les cas, le biographe d'Alcuin, qui écrit peu après sa mort, lui attribue un homéliaire en deux volumes[9]. Le second de ces deux volumes est, d'après M. Delisle, qui en a publié la table, aujourd'hui encore à la Bibliothèque nationale[10].

On le regarde comme l'auteur des *Livres carolins* (voir ces mots) et il est vraisemblable qu'il y eut au moins une grande part. Il eut sans doute aussi une influence considérable sur la rédaction des Capitulaires du grand empereur, qui touchent par plusieurs côtés à la liturgie.

IV. L'Homéliaire d'Alcuin retrouvé. — Un manuscrit latin du XII[e] siècle, le *n. 14302* de la Bibliothèque nationale de Paris, provenant du fonds de Saint-Victor, où il figurait sous le *n. 189*, contient un recueil d'homélies qu'il faut, d'après dom G. Morin[11], attribuer encore à Alcuin, et qui ne serait autre que l'homéliaire revendiqué pour lui par l'auteur de sa Vie, et par un catalogue de Fulda[12]. Cette attribution paraît des plus vraisemblables; une note marginale, postérieure il est vrai, désigne pertinemment Alcuin comme l'auteur; le système liturgique correspond à celui du temps d'Alcuin, et cadre aussi avec l'ordonnance du *Comes*. Il ne sera pas inutile de le donner ici :

I[re] Partie :

Quatre dimanches de l'Avent.
Vigile et trois messes de Noël.
Saint Étienne, saint Jean, saints Innocents.
Circoncision et dimanche suivant.
Épiphanie et jour octave, avec quatre dimanche après l'Épiphanie.
Fête de la *Depositio Mariæ*[13].
Purification.
Septuagésime, sexagésime, quinquagésime.
Cinq dimanches de carême, rien pour le dimanche des Rameaux.
Pâques et les trois jours suivants.
Cinq dimanches après Pâques.
Ascension.

II[e] Partie :

Dimanche après l'Ascension.
Pentecôte.
Cinq dimanches après la Pentecôte.
Saint Jean-Baptiste, saint Pierre, saint Paul.
Sept dimanches.
Saint Laurent.
Douze dimanches (en tout, vingt-quatre après la Pentecôte).
Saint André.
Homélie sur *Hæc mando vobis*.

Il faut remarquer en outre que ce recueil est destiné non aux lectures de l'office divin, comme les homéliaires de ce temps, et notamment celui dit de Paul Warnefride, mais à l'usage des prédicateurs. Il ne comprend pour chaque jour désigné, surtout pour le dimanche et les fêtes, qu'une seule pièce en forme d'homélie sur l'évangile. La plupart de ces homélies sont tirées des Pères, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire, mais surtout du vénérable Bède. Le système liturgique quoique ressemblant beaucoup à celui du *Comes*, est pourtant antérieur par quelques traits gallicans que nous avons signalés, tandis que le *Comes* a fait un pas en avant pour l'adoption plus entière du cycle romain[14]. Cf. le § II.

V. Le Sacramentaire d'Alcuin. — Il existe dans les œuvres d'Alcuin un *Liber sacramentorum*[15]. L'auteur du *Micrologue* nous parle de ce livre et nous dit qu'il aurait été fait à la demande de saint Boniface, afin que les prêtres récemment convertis et encore peu instruits et ne pouvant se servir de livres liturgiques compliqués, eussent sous la main un exemplaire simplifié et facile[16]. Ce témoignage est évidemment erroné, au moins en ce qui concerne saint Boniface, car, chronologiquement, il ne peut pas y avoir eu de relations de ce genre entre lui et Alcuin. Varin, tout en rejetant l'anecdote, pense qu'il n'est pas interdit de croire que le fond est vrai et que ce manuel liturgique fut écrit dans des circonstances et pour un but analogue à ceux qui nous sont indiqués par le *Micrologue*. Dans ce cas il faudrait en placer la composition entre 780 et 785, époque où Charlemagne redoubla d'efforts pour la conversion des Saxons. De plus, comme c'est vers 785 qu'il fit adopter le missel grégorien dans ses États, il serait plus vraisemblable qu'Alcuin eût écrit le sien avant cette époque[17].

Mais nous ne saurions admettre cette assertion. Liturgiquement, le *Liber sacramentorum* n'a pas ce caractère d'abrégé, et n'aurait pas rempli le but qu'on se proposait; il suffit d'en examiner le contenu pour le comprendre. Mais en dehors de toute considération intrinsèque, nous avons deux passages des lettres d'Al-

[1] *Liturgica latin.*, t. II, præf., p. XI. — [2] Du Cange, *Glossar. mediæ et inf. latin.*, v°, *Comes*. — [3] *Opera, loc. cit.*, t. V, p. XXII, — [4] Bona, *De rebus liturg.*, l. II, c. VI. — [5] Mémoire cité, p. 663, 664. — [6] *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 335. Nous avons cité au § II, les éditions de Pamelius et de Baluze. — [7] Cf. dom G. Morin, *Revue bénédictine*, t. XV (1898), p. 241. Cf. aussi Fr. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hinuntersucht*, Leipzig, 1897. — [8] Varin, Mémoire cité, p. 665. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. IV, p. 337, dom G. Morin, *Rev. bénéd.*, nov. 1892, p. 491, 492; Mabillon, *Vet. analect.*, éd. in-fol., p. 18; K. Werner, *Alcuin u. sein Jahr.*, Paderborn, 1876, p. 38. — [9] Mabillon, *Acta sanct.*, *sæc. IV*, part. I, c. XXII, p. 158, et *Anal.*, t. II, p. 329. — [10] Delisle, *Manuscrits latins et français ajoutés au fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875-1891*, Paris, 1891, t. I, p. 353, et *Notice sur les manuscrits disparus de la Bibliothèque de Tours*, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. nation.*, t. XXXI, 1[re] part., Paris, 1884, p. 194. — [11] *Revue bénédictine*, novembre 1892, p. 491-497. — [12] *Vita Alcuini*, c. XII, n. 24, *P. L.*, t. C, col. 103; G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonnæ, in-8°, 1885, p. 30 et 37, n. 13 et 17. — [13] Cette fête est tout à fait caractéristique. C'est la fête gallicane de la *Dormitio*, placée en janvier, comme dans les livres antérieurs à Charlemagne, et avant la Purification. Il faut remarquer, en outre, qu'en dehors de ces deux fêtes de la sainte Vierge, l'homéliaire ne contient pas d'autre fête de Marie, ni l'Annonciation, ni la Nativité, ni l'Assomption. — [14] Dom G. Morin, *loc. cit.*, p. 495. — [15] *P. L.*, t. CI, col. 445-466. — [16] *Microlog.*, c. LX, dans *Bibliotheca Patrum*, t. XVIII, p. 489. — [17] Mémoire cité, p. 624. Voir à la p. 637, note 1, un témoignage du IX[e] siècle qui attribue aussi ces messes de la semaine à Alcuin.

cuin qui nous disent avec beaucoup de précision que les messes de ce sacramentaire ont été composées pour la dévotion privée : *Missas quoque aliquas de nostro tali missali, ad quotidiana et ecclesiasticæ consuetudinis. Primo in honorem summæ Trinitatis,* etc., *etiam et angelorum suffragia postulanda, quæ multum necessaria sunt in hac peregrinatione laborantibus : postea sanctæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ missam superaddidimus per dies aliquot, si cui placuerit, decantandam,* etc.[1]. *Misi chartulam missalem vobis* (ad Fuldenses)... *ut habeatis singulis diebus, quibus preces Deo dirigere cuilibet placeat... vel etiam sanctissimi Patris vestri Bonifacii cantare* (missam) *quis velit, et præsentiam illius piissimam advocare precibus*[2]. Il est clair, d'après ces témoignagnes et d'après l'examen même de son livre, que c'est un recueil sans aucun caractère officiel et qui doit rentrer dans la même catégorie que son *Liber de psalmorum usu* et ses *Officia per ferias* dont nous parlerons tout à l'heure. Comme les féries de la semaine n'avaient que rarement une messe spéciale, comme d'autre part les livres anciens répondent à un état liturgique où il n'y avait que des services publics, Alcuin fait un sacramentaire privé pour chaque jour de la semaine.

Il semble aussi, d'après l'usage qu'il fait de la liturgie mozarabe, comme nous le dirons plus loin, que la date de cet ouvrage est postérieure à l'époque fixée par Varin, car à l'origine de la controverse adoptianiste Alcuin ne paraît pas bien connaître cette liturgie. Voyez § VI.

On pourrait appeler ce livre un *Missel pour la semaine,* car il ne tient aucun compte du cycle liturgique. En voici le schema :

Dimanche :	*Missa de Sancta Trinitate.*
	Missa de gratia Sancti Spiritus postulanda.
Lundi :	*Missa pro peccatis.*
	Missa pro petitione lacrymarum.
Mardi :	*Missa ad postulanda angelica suffragia.*
	Alia pro tentationibus cogitationum.
Mercredi :	*Missa de sancta sapientia.*
	Missa ad postulandam humilitatem.
Jeudi :	*De charitate.*
	Alia contra tentationes carnis.
Vendredi :	*Missa de sancta cruce.*
	Missa de tribulatione et necessitate.
Samedi :	*Missa de sancta Maria.*
	Missa in commemoratione sanctæ Mariæ.

Suivent des messes communes et votives :

In veneratione unius apostoli.
In veneratione plurimorum apostolorum.
In veneratione unius martyris[3].
Missa unius apostoli sive martyris vel confessoris.
Missa plurimorum martyrum.
Missa in ecclesia sanctorum martyrum.
In natal. sanctorum quorum reliquiæ in una domo sunt.
Missa quotidiana sanctorum.
Missa pro inimicis.
Missa pro confitente peccata sua.
Missa pro salute vivorum et requie mortuorum.
Puis quelques oraisons et bénédictions.

Selon la forme des sacramentaires alors usitée, chaque messe contient une collecte, une secrète, une postcommunion, souvent une préface, parfois l'épître et l'évangile, une oraison *super oblata,* une oraison *ad complendum,* une oraison *super populum.* D'après le texte cité tout à l'heure *de nostro tali Missali,* Alcuin aurait tiré ces messes d'un sacramentaire de son abbaye de Saint-Martin de Tours qui paraît perdu aujourd'hui. Ce n'est pas d'ailleurs le moindre mérite d'Alcuin de nous avoir conservé ces anciens et vénérables fragments de liturgies disparues. Les deux messes les plus remarquables sont celle de la sainte Trinité, adoptée plus tard à la fête de ce nom dont l'institution est postérieure, et la messe de la sainte Vierge. Il y aurait du reste profit à étudier cette œuvre en détail, comme toutes les œuvres liturgiques d'Alcuin, et à faire le départ entre ce qui lui appartient en propre et ce qu'il a emprunté à d'autres liturgies.

Œuvre de dévotion privée, la composition d'Alcuin n'en a pas moins exercé une influence sur la liturgie officielle. La consécration du dimanche à la Trinité, du vendredi à la croix, du samedi à la sainte Vierge, a bientôt passé en usage, et le souvenir en demeure aujourd'hui dans la piété catholique; la plupart de ces messes communes et votives sont aussi restées.

Ce qui doit attirer encore l'attention dans son recueil, ce sont, pour chacun des jours de la semaine, les *missæ sancti Augustini.* Toutes ces messes ont le même caractère, ce sont des messes de pénitence; elles ont aussi le même cadre liturgique et le même style très personnel. Quelques-unes de ces prières ont un cachet très ancien, telles ces formules litaniques dans deux collectes : *profero ad te, si audire digneris, Domine, captivorum gemitus, tribulationes plebium, pericula populorum, necessitates peregrinorum, inopiam debilium, desperationes languentium, defectus senum, suspiria juvenum, vota virginum, lamenta viduarum*[4]. *Tuum est, Domine, sanare contritos corde, tuum est consolari mœrentes. Placeat jam tuæ pietati eripere oppressos, revocare captivos, lætificare in angustiis constitutos*[5]. Notez surtout une prière *super oblata* qui a tous les caractères d'une anamnèse ou d'une épiclèse et qui est, à ce titre, des plus curieuses : *Memores sumus, æterne Deus Pater omnipotens, gloriosissimæ passionis filii tui, resurrectionis etiam, ascensionisque in cælum. Petimus ergo majestatem Deus, ut ascendant preces humilitatis nostræ in conspectum tuæ clementiæ et descendat super hunc panem, et super hunc calicem plenitudo tuæ divinitatis. Descendat etiam Domine, illa Sancti Spiritus tui incomprehensibilis invisibilisque majestas, sicut quondam in Patrum hostias descendebat. Per eumdem Dominum*[6]. Voir aussi le § VI et le mot Augustin (*Missæ sancti Augustini*). A remarquer encore la prière pour l'épreuve de l'eau bouillante et du fer[7]. L'œuvre se termine par des oraisons *ad horas canonicas,* curieuses aussi. La première à prime est l'oraison romaine, *Deus qui ad principium hujus diei.*

Deux autres, d'après un renseignement que nous devons à M. A. Gastoué, s'inspirent visiblement de la liturgie mozarabe que ses controverses contre Félix et Élipand firent connaître à Alcuin :

Alcuin. Oratio ad sextam.	Bréviaire mozarabe. Capitula ad sextam.
Domine Deus J.-C. qui hora sexta pro redemptione mundi crucis lignum ascendisti...	*Deus qui... sextæ horæ curriculo pro mundi salvatione triumphasti in crucis patibulo...*
te supplices deprecamur ut... ad vitam æternam pervenire mereamur[8].	*rogamus ut... ad te coronandi mereamur venire post transitum*[9].

[1] *Epist.*, LI, *ad monachos vedastinos* (écrite 796-804), *Monumenta Alcuiniana*, p. 729. — [2] *Epist.*, CXLII, *ad Fuldenses* (écrite de 801-802), *ibid.*, p. 658. — [3] C'est probablement celle qu'il indique aux moines de Fulde, dans le témoignage précédemment cité, pour être chantée à la fête de saint Boniface. — [4] *P. L.*, t. CI, col. 449. — [5] *Loc. cit.*, col. 456. — [6] *Loc. cit.*, col. 449. — [7] *Loc. cit.*, col. 462. — [8] *P. L.*, t. CI, col. 463. — [9] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 955.

AD NONAM.	CAPITULA AD NONAM.
Domine Deus Christe J. qui hora nona de crucis patibulo... ad gloriam paradisi transire fecisti...	*Deus qui... nonæ horæ curriculo in crucis stigmate glorioso trumphasti miraculo...*
te supplices deprecamur, ut post obitum nostrum in paradisi portas nos facias introire gaudentes[1].	*quæsumus ut... illic post transitum properemus quo tu nostra præcessisti vera redemptio*[2].

VI. LIVRES DE DÉVOTION PRIVÉE : LE *DE PSALMORUM USU LIBER CUM VARIIS FORMULIS AD RES QUOTIDIANAS ACCOMMODATIS* ET LES *OFFICIA PER FERIAS*. — Nous réunissons dans le même paragraphe deux autres œuvres d'Alcuin qui sont, comme le précédent ouvrage, des livres de dévotion privée. Ils ont des traits communs et leur titre assez vague n'indique pas bien ce qu'ils sont. Ces titres eux-mêmes varient du reste dans les manuscrits. Ce sont en somme de ces livres qu'on appelait des *Libelli precum*. Ils rentrent dans la catégorie du *libellus precum* de Fleury, du livre fameux de Charles le Chauve, du *Book of Cerne,* récemment mis au jour. L'édition qu'en a donnée Froben est très défectueuse et il serait à souhaiter qu'on les éditât de nouveau avec tout le soin que demandent de telles œuvres. Car en dehors de leur intérêt pour l'histoire de la dévotion privée au moyen âge, ils se rattachent à celle de la liturgie générale, et nous ont conservé certainement des fragments précieux des liturgies antiques, comme nous le verrons par quelques exemples.

Le *Liber de Psalmorum usu* est divisé en deux parties [3]. Dans la première l'auteur nous indique quel usage nous devons faire des psaumes, quels psaumes on peut réciter quand l'âme est dans l'épreuve, quels sont ceux qui conviennent quand on est dans la joie, ou dans la tentation, etc.

Il y a ensuite dix-sept prières spéciales pour différentes circonstances : dans la tentation dans la tribulation, dans la joie, le matin, ou le soir, etc. [4]. Toutes sont coulées dans le même moule : d'abord des considérations générales sur l'état de l'âme dans telle ou telle situation, puis une prière après l'oraison dominicale, en forme de versets tirés des Psaumes, enfin l'oraison proprement dite. Nous ne pouvons étudier en détail toutes ces prières, on le comprend, mais nous attirons l'attention sur certaines confessions de foi plus remarquables, par exemple le chapitre VI: *Confessio Patris et Filii et Spiritus Sancti*[5]; elle contient ce curieux passage : *sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum, sine morte vitam, sine infirmitate fortem,* etc. Or ce texte liturgique a une bien curieuse histoire. Ce n'est autre chose que celui des dix catégories d'Aristote, encastré dans un passage liturgique et un peu modifié. Dom Cagin, dans sa note érudite sur le Sacramentaire de Gellone [6], a découvert un passage analogue qu'il retrouve dans un fragment de *Contestatio* gallicane publié par Mai [7], dans un écrit de Jean de Fécamp et dans le *Liber meditationum* attribué à tort à saint Augustin. Mais il y a mieux, car dans nos *Monumenta liturgica,* dom Leclercq a démontré que saint Irénée cite déjà le *Sine qualitate bonum,* et c'est sans doute par lui que le texte est entré dans les liturgies gallicanes [8]. Dom Cagin ne doute pas qu'Alcuin n'ait connu la *Contestatio,* et il renvoie au passage de la *Confessio fidei,* pars I, n. XX, dont nous parlerons tout à l'heure [9], et où on lit en effet *Sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum, sine morte vitam,* etc. L'authenticité de la *Confessio fidei* a été assez vivement attaquée comme nous le dirons, mais le texte tiré du *De Psalmorum usu* que nous citons est inattaquable; il est curieux aussi de rapprocher au point de vue des variantes l'un et l'autre passage.

Le livre d'Alcuin contient d'autres confessions de foi qui méritent aussi d'attirer l'attention, notamment celle de la seconde partie, n. X [10]. Nous goûtons moins les *Confessiones peccatorum,* qui contiennent l'énumération parfois choquante, et bien prolixe de toutes les catégories de péché [11]. Ces passages sont à comparer aux pénitentiels nombreux alors, et dont on s'inspirait volontiers. Ces longues confessions sont bien dans le goût de l'époque, comme on le voit dans le *Libellus precum* de Fleury, dans celui de Charles le Chauve et dans les livres de même genre. La seconde partie contient une collection très remarquable d'oraisons, de confessions des péchés, de confessions de foi qui mériteraient aussi une étude à part.

Dans leur ensemble, ces ouvrages, comme tous ceux d'Alcuin, témoignent de beaucoup de soin, d'une piété sérieuse, d'un goût assez judicieux pour le temps, et dans tous les cas très supérieur à celui de ses contemporains. Sa doctrine est élevée et sûre, et il s'inspire si bien de la liturgie, que tout en étant des livres de dévotion privée, ces livres servent pour l'histoire de la liturgie générale.

On voit que bien qu'il s'adonnât avec zèle à la revision de la liturgie romaine, Alcuin conservait encore une grande prédilection pour les autres liturgies. Nous aurons à revenir sur ses citations de la liturgie mozarabe. Dans les deux ouvrages dont nous nous occupons, on reconnaît l'influence des liturgies celtiques. Ces longues et minutieuses confessions des péchés, ces litanies prolixes, sont, d'après Edmond Bishop qui en a fait une étude spéciale, des manifestations de la piété celtique. Il ne faut pas oublier qu'Alcuin est Anglo-Saxon et qu'il a été élevé dans l'école d'York. Il semble évident qu'il a connu le livre d'Aethelwald et qu'il s'en est plus d'une fois inspiré [12].

Le livre des *Officia per ferias* est, comme le *De Psalmorum usu,* une œuvre composite distribuée selon les féries de la semaine. A chaque jour est attribué un certain nombre de psaumes suivis de prières, de versets, de litanies et d'hymnes. Chaque psaume est accompagné d'une oraison, selon un antique système de psalmodie. On y retrouve, comme dans le *De Psalmorum usu,* des litanies de forme diverse, des confessions des péchés, des hymnes de différents auteurs, de Sédulius, de Fortunat, de Prudence. D'autres prières portent les noms de saint Augustin, de saint Eugène, de saint Ambroise, de saint Grégoire, de saint Hilaire, de saint Benoît, de saint Isidore, de Gélase (la fameuse prière litanique du *Dicamus omnes*), de saint Cyprien martyr, etc. Les hymnes, notamment celles de Sédulius, de Fortunat, etc., sont authentiques. Quant aux prières, elles ne se retrouvent pas en général dans les œuvres des auteurs à qui elles sont ici attribuées, mais elles sont recueillies dans plusieurs livres liturgiques du moyen âge. On a émis l'hypothèse de l'existence d'un recueil euchologique dont on suit un peu partout la trace, mais qu'il n'est pas possible, pour le moment du moins, d'identifier et d'authentiquer. Peut-être aussi n'y faut-il voir qu'un nouvel indice de ce système d'emprunts ou, comme on l'a dit, de *défloraisons,* et encore de *centonisation,* dont le moyen âge a tant usé dans tous les genres littéraires.

Nous ferons remarquer pour la *Feria secunda,* la

[1] *P. L.,* t. CI, col 463. — [2] *P. L.,* LXXX, t. VI, col. 959. — [3] *P. L.,* t. CI, col. 465 sq. — [4] *P. L., loc. cit.* — [5] *P. L., loc. cit.,* col. 775. — [6] *Mélanges de littérat, et d'hist. relig.* (*Mélanges Cabrières*), Paris, 1899, t. I, *Le Sacramentaire de Gellone,* p. 231, 265 sq. — [7] *Scriptorum veterum nova collectio,* t. III, 2e partie, p. 247. — [8] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, p. XLIV-XLV. Cf. S. Irenée, *Adv. hæres.,* II, XIX, 2, *P. G.,* t. VII, col. 772. — [9] *P. L.,* t. CI, col. 1041. — [10] *P. L., loc. cit.,* col. 501. — [11] *P. L., loc. cit.,* col. 478, 498-500. — [12] *The Book of Cerne,* édités par dom A. B. Kuyper et Edm. Bishop, in-4e, Cambridge, 1902. Voir notamment p. XXV, XXX, 174, 232, 233, 277.

collection des sept psaumes pénitentiels déjà en usage dans l'Église [1], puis une longue litanie qui n'est qu'un abrégé du martyrologe hiéronymien [2], la collection du *psalterium Bedæ* au vendredi [3], sorte d'abrégé des cent cinquante psaumes, ou choix dans chacun des psaumes des versets les plus remarquables. Quelques-unes de ces prières portent les traces d'une haute antiquité, par exemple le *Libera Domine, animam servi tui... sicut liberasti Abraham de Ur Chaldæorum*, etc., qui est aujourd'hui encore conservée au rituel pour le service des agonisants [4]. Cette prière que l'on peut suivre à la piste dans la plupart des liturgies et qui, comme nous l'avons dit ailleurs, paraît déjà usitée aux catacombes, se présente ici sous trois formes :

ORATIO AD PSALM. XXXIX [5].	ORATIO SANCTI MARTINI [6].	ORATIO SANCTI CYPRIANI [7].
Libera, Domine, animam servi tui sicut liberasti Abraham de Ur Chaldeorum... sicut liberasti, tres pueros de camino ignis ardentis... sicut liberasti Susannam de manu principum... sicut liberasti Daniel de lacu leonum... sicut liberasti Jonam de ventre cæti, etc.	*Deus gloriæ.., exaudi me orantem sicut exaudisti tres pueros de camino ignis ardentis...sicut exaudisti Jonam de ventre cæti... sicut exaudisti Susannam et liberasti eum de manu iniquorum testium, etc.*	*Exaudi me rogantem sicut exaudisti Jonam de ventre ceti... sicut exaudisti tres pueros de camino ignis... sicut exaudisti Danielem de lacu leonum... sicut exaudisti Susannam et liberasti eam de manibus seniorum... ut liberasti Theclam, etc.*

La source première nous semble être le IIIe livre (apocryphe) des Machabées qui, comme le IVe livre d'Esdras, a laissé des traces dans la liturgie. Cf. c. VI, vs. 5 sq.

Dans plusieurs de ces prières dont le caractère nettement litanique est toujours un signe d'antiquité, on sent aussi l'influence mozarabe. Il paraît probable qu'Alcuin, dans le courant de la discussion adoptianiste, s'est procuré les livres de cette liturgie et y puisa sans scrupules. En voici quelques exemples :

ALCUIN. ORATIO ISIDORI [8].	BREVIARIUM GOTHICUM [9].
Pie exaudibilis Domine, Deus noster J.-C., clementiam tuam cum omni supplicatione deposcimus, ut per interventum et meritum beatæ M. V.	*Oremus... Cum omni supplicatione rogemus ut per... intercessionem S. M. V.*
. . . .	. . . .
Infirmis salutem, lapsis reparationem, aerum commoditatem, navigantibus atque itinerantibus fidelibus prosperum iter... oppressis, captivis, vinctis, et peregrinis... defunctis fidelibus requiem.	*Infirmis, oppressis, captivis, itinerantibus, navigantibus, tribulantibus... et defunctis fidelibus... Miserere infirmis, miserere oppressis, miserere captivis, miserere peregrinis... et requiem omnibus fidelibus defunctis* [10].
ORATIO (SUPER PSALM. XXXII) [11].	ORATIO (A MATINES) [12].
Fiat misericordia tua, Domine, super nos... et qui singillatim corda hominum fingis, spe tua sanctifices et quia oculi tui super eos sunt qui te (lacune dans le manuscrit du texte d'Alcuin, mais il n'est pas douteux qu'il faille restituer *metuunt*) *timoris tui da nobis plenitudinem*, etc.	*Fiat misericordia tua, Domine, super nos, ut qui singillatim corda hominum fingis, specialius ea sanctifices, et quia sunt oculi tui super eos qui te metuunt, timoris tui da nobis plenitudinem*, etc.
ALCUIN. ORATIO (SUPER PSALM. XXXIII) [13].	BREVIARIUM GOTHICUM. ORATIO (A MATINES) [14].
Inquirentes te, Domine, dignanter exaudi... atque ut in te laudetur anima nostra, propitius indultor imperti. Et quia juxta es his qui tribulato sunt corde, aurem tuam ad contritionis nostræ spiritus aperi; et pacem tuam quæ exsuperat omnem sensum, [l'éditeur supplée ici, à tort *Concede vel simile*, la comparaison avec la mozarabe donne la vraie lecture] *et corpora nostra et corda purificet. Per.*	*Inquirentes te Domine, dignanter exaudi; atque ut in te gaudeat anima nostra propitius indultor imperti; et qui juxta es his qui tribulato sunt corde, aurem tuam ad contritionem nostri spiritus pande; et ad pacem tuam quæ exuberat* (sic) *omnem sensum, corpora nostra et corda converte. Amen.*

On en pourrait trouver bien d'autres. Nous devons à l'obligeance et à l'érudition de M. A. Gastoué les suivantes :

ALCUIN.	BREVIARIUM GOTHICUM.
Imple, Domine, petitiones [15].	*Imple, Domine, petitiones* [16].
Servientes tibi ob metum [17].	*Servientes tibi in timore* [18].
Domine... cujus sedes in sæculum sæculi [19].	*Deus, cujus sedes manet in sæculum sæculi* [20].

La formule intitulée par Alcuin *Fides apud Nicæam a trecentis decem et octo episcopis edita*, est curieuse parce qu'elle présente des variantes notables avec le texte reçu [21]. Les oraisons : *Per sanctorum, angelorum, archangelorum*, etc., et : *Deus omnium conditor et creator* [22], offrent un grand rapport avec les *post sanctus* gallicans.

De ce chef donc, les livres d'Alcuin acquièrent la plus grande valeur, au point de vue liturgique, à cause des fragments d'anciennes œuvres qu'ils renferment.

A un autre point de vue, ces collections sont fort intéressantes pour l'histoire de la dévotion privée. Elles démontrent, comme les autres livres similaires de cette époque, que cette dévotion s'alimentait d'ordinaire aux sources liturgiques, elles se recommandent par leur caractère théologique, et si l'on met à part les défauts du temps, on peut dire que ces livres sont bien supérieurs par leur côté liturgique à la plupart des livres de piété modernes. Il y aurait avantage à les étudier et même à les utiliser dans ce but.

C'est à l'un ou l'autre de ces livres ou à une copie peu différente, qu'il fait allusion dans le passage d'une de ses lettres : *Direxi dilectioni vestræ, per Fredegisum filium meum manualem Libellum multa continentem de diversis rebus, id est : breves expositiones in psalmos septem pœnitentiæ, in psalmum quoque CXVIII, similiter et in psalmos XV graduum. Est quoque in eo Libello Psalterium parvum, quod dicitur Beati Bedæ presbyteri Psalterium. Quem ille collegit per versus dulces in laude Dei et orationibus per singulos psalmos juxta hebraïcam veritatem. Est quoque hymnus pulcherrimus de sex dierum opere, et de sex ætatibus mundi : est et in eo epistola de confessione quam fecimus ad infantes et pueros : est et in eo hymnus vetus de XV psalmis graduum. Habet et alias orationes; et hymnum quoque nobilissimum elegiaco metro compositum de quadam regina Edildryde nomine; quem libellum posui in manus Fredegisi filii mei* [23].

VII. LE SACRAMENTAIRE GRÉGORIEN. — Tous les livres dont nous venons de parler indiquent une grande activité liturgique et constituent à l'actif de l'abbé de Saint-Martin de Tours un dossier qui suffirait déjà à le mettre à la tête des liturgistes de son temps. Mais si, comme tout tend aujourd'hui à le faire croire, il fut l'auteur de

[1] *P. L.*, t. CI, col. 526. — [2] *Loc. cit.*, col. 592 sq. — [3] *Loc. cit.*, col. 569. — [4] *Loc. cit.*, col. 552. — [5] *P. L.*, t. CI, col. 552. — [6] *Loc. cit.*, col. 604. — [7] *Loc. cit.*, col. 567. Cf. *Le livre de la prière antique*, p. 426, et Thomasi, *Opera*, t. II, p. 559. On peut comparer une antienne du codex *339* de Saint-Gall, reproduite dans la *Paléographie musicale*, Solesmes, 1883, t. I, p. 138, de la reproduction phototypique. — [8] Donnée deux fois, t. CI, col. 487, 556. — [9] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 991. — [10] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 940; cf. aussi col. 970 et alibi. — [11] *P. L.*, t. CI, col. 588. — [12] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 230. — [13] *P. L.*, t. CI, col. 554. — [14] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 270. — [15] *P. L.*, t. CI, col. 558. — [16] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 255. — [17] *P. L.*, t. CI, col. 564. — [18] *P. L.* t. LXXXVI, col. 331. — [19] *P. L.*, t. CI, col. 587. — [20] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1031. — [21] *P. L.*, t. CI, col. 598. — [22] *Loc. cit.*, col. 596-597. — [23] *Ep.*, CLVI, *P. L.*, t. C, col. 407.

la revision grégorienne pour les Gaules, il faudrait considérer son influence comme ayant été sans contredit de premier ordre dans l'histoire de la liturgie romaine et des livres liturgiques.

Exposons d'abord cette thèse historique. L'auteur du *Micrologue* nous dit au sujet d'Alcuin : « Le même Alcuin a fait un autre ouvrage qui n'est point à dédaigner pour notre sainte Église; car on assure qu'il a recueilli dans le sacramentaire, les prières de saint Grégoire, auxquelles il en a ajouté de nouvelles, mais en petite quantité, et qu'il a eu soin de désigner par des obèles ; puis à ces prières il en a réuni d'autres qui, sans venir de saint Grégoire, étaient nécessaires pour la célébration des offices divins. C'est ce qu'atteste le prologue que lui-même a placé au milieu de son recueil, immédiatement après les prières grégoriennes [1]. »

Le *Micrologue,* il est vrai, n'est que du XI[e] siècle, et quoique son témoignage, comme nous l'avons dit, au sujet du *Sacramentaire de semaine* d'Alcuin, ne soit pas recevable, cela n'infirme pas ce qu'il dit d'une façon si précise de l'œuvre de revision du grégorien [2]. Un catalogue dressé en 831, de l'abbaye de Centule, ou Saint-Riquier, vient corroborer du reste son témoignage en indiquant « un Missel grégorien et gélasien tel que RÉCEMMENT Alcuin l'a mis en ordre » [3]. Or, le sacramentaire publié par Pamélius, surtout d'après un manuscrit de Cologne, répond exactement à la description du *Micrologue.* Il est divisé en deux parties séparées par une préface dans laquelle l'auteur dit que tout ce qui précède provient de saint Grégoire, sauf les parties qui sont marquées d'un signe, et qui sont des additions comme la fête de la Nativité et celle de l'Assomption de la sainte Vierge, la plupart des offices du carême et la messe en l'honneur de saint Grégoire. L'auteur s'est appliqué surtout à corriger les fautes des copistes. La partie qui suit la préface est consacrée à des offices que saint Grégoire n'avait pas mis dans son sacramentaire, qui ont été composés par d'autres et spécialement par saint Gélase. Le compilateur a écrit cette préface entre les deux pour bien distinguer l'œuvre de saint Grégoire de celle qui ne lui appartient pas, mais il affirme que tout ce qui est dans ce recueil est emprunté à des hommes d'une doctrine sûre [4]. Il semblerait donc d'après ces faits que, d'une part, nous aurions l'œuvre de saint Grégoire dans le sacramentaire édité par Pamélius, et d'autre part, que nous devrions cette œuvre à Alcuin, quoi qu'en dise Pamélius qui incline plutôt à l'attribuer à Grimbald. Mais Varin dans le savant mémoire déjà cité, démontre fort bien l'erreur de Pamélius [5]. Ce qui paraît certain, c'est que Grimoald et Rodrad, deux clercs de cette époque, travaillaient aussi de leur côté à la revision du grégorien et leur œuvre a été éditée. Muratori prétend lui aussi rééditer le travail d'Alcuin d'après deux manuscrits différents de celui de Pamélius [6]. Mais les renseignements de Muratori sur ces manuscrits ne sont pas très exacts et sur ce point, comme sur son édition même, défigurée par une erreur de foliotage (les colonnes 139-170 ont été numérotées 241-272, et 171-272, portent 139-240, il faudrait numéroter 1-138, 241-272, et 139-240; les pages 1-138, 241-272, et 357-361 formeraient le sacramentaire grégorien), ils demandent à être rectifiés par les remarques de Varin [7], et surtout par celles d'Edmond Bishop [8]. Cependant son édition peut servir à compléter celle de Pamélius [9].

Le mémoire de Varin, qui a si bien étudié le problème de la question grégorienne, est tombé dans un tel oubli que ni Edmond Bishop, ni Bäumer, liturgistes cependant si bien informés, ni les autres qui ont écrit après eux, ne paraissaient se douter de son existence. Mais le témoignage des deux premiers liturgistes n'en est que plus important quand ils arrivent par une voie différente aux mêmes conclusions que Varin, à savoir que le sacramentaire édité par Pamélius est bien l'œuvre revisée et complétée par Alcuin [10].

On sait qu'au VIII[e] et au IX[e] siècle, d'après les recherches récentes de dom Bäumer, les exemplaires du gélasien étaient très répandus en Gaule. Mais on peut se demander pourquoi Alcuin voulut combiner ainsi les deux rites grégorien et gélasien. Si l'on répond que le sacramentaire grégorien était incomplet et qu'il fallait le compléter par le gélasien, on demandera alors pourquoi l'œuvre de saint Grégoire était incomplète, et comment il pouvait avoir, par exemple, laissé trente-sept dimanches sur cinquante-deux sans office? Varin, avec lequel M[gr] Duchesne s'est rencontré sans le savoir, n'hésite pas à dire que le missel grégorien était un recueil à l'usage du pape, et conséquemment ne contenait que les offices où il pontifiait [11]. Mais cette opinion n'est pas sans soulever de grosses difficultés [12]. Nous n'avons pas à entrer pour le moment dans cette discussion qui nous entraînerait bien au delà des bornes de notre sujet. Voir GRÉGOIRE I[er] (SAINT); LITURGIES GALLICANES; LITURGIE ROMAINE.

A défaut d'une certitude absolue que nous donnerait seule une édition soignée de l'œuvre liturgique d'Alcuin, les conclusions auxquelles nous sommes arrivé nous paraissent très solides.

L'édition grégorienne fut sans doute ordonnée, comme celle de la revision du lectionnaire, par Charlemagne, dont on sent partout à cette époque, notamment dans la domaine littéraire, la main puissante. Et c'est à son conseiller le plus écouté que revient l'honneur d'avoir donné aux Églises carolingiennes leur missel. Plus tard, ce scrupule qu'Alcuin avait apporté à distinguer l'œuvre grégorienne des additions et des compléments, disparut, et fit place, comme il arrive toujours en ces matières, au besoin de simplification; on adopta un ordre plus logique, on mit chaque office en sa place et si l'exactitude historique et critique y perdit, on ne s'en préoccupa guère. Et ceci explique aussi pourquoi des liturgistes comme Thomasi et Mabillon, auxquels on peut ajouter Muratori, préfèrent au sacramentaire de Mesnard, et même à tous les sacramentaires, celui de Pamélius [13].

Quant au manuscrit de Centule qui porte le titre :

[1] *Bibl. P. L.*, t. XVIII, col. 489; *Micrologue*, c. LX. — [2] Le témoignage du *Micrologue* étant vraiment important dans cette question, il ne sera pas inutile de dire que cet ouvrage, un des plus remarquables traités liturgiques du moyen âge, longtemps attribué par les meilleurs critiques à Ives de Chartres (XI[e] siècle) (cf. *Hist. littér. de la France,* nouvelle éd., Paris, 1868, t. VIII, p. 320 sq. ; t. X, p. 144 sq.; Varin, Mémoire cité, et surtout dom S. Bäumer, *L'auteur du* Micrologue, dans la *Revue bénédictine,* mai 1891, p. 193-201), a été restitué à son véritable auteur, Bernold de Constance (XI[e] siècle), par dom G. Morin, *Que l'auteur du* Micrologue *est B. de Constance,* dans la *Rev. bénédictine*, septembre 1891, p. 385-395. Dom S. Bäumer, qui s'était d'abord déclaré pour Ives de Chartres, est revenu à B. de Constance, faisant siens les arguments de dom Morin et de dom Cagin, qui rendent l'attribution indubitable. Cf. *Neues Arch.*, t. XVIII, p. 432 sq. — [3] D'Achéry, *Spicilegium,* t. II, p. 311. Cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* p. 92, 117, 157, 247, 286. — [4] Pamélius, *Liturgica latinorum,* t. II, p. 209, et prolog., p. VI. — [5] Varin, Mémoire cité, p. 625, 626. — [6] Muratori, *Liturg. rom.*, t. I, col. 72, 77 sq., t. II, col. 5. — [7] Mémoire cité, p. 629. — [8] *Book of Cerne*, p. 237, 238. Cf. aussi les remarques de Lejay, *Revue d'hist. et de littér.*, nov.-déc. 1902, t. VII, p. 562 sq. — [9] Cf. Varin, *loc. cit.*, p. 657. — [10] Dom Suitbert Bäumer, *Ueber das sogenannte Sacramentarium gelasianum,* dans *Historische Jahrbuch*, t. XIV (1893), p. 241-301; E. Bishop, *The earliest roman Mass-book,* dans *Dublin Review,* 1894, p. 245 sq. Cf. *The Book of Cerne,* p. 247, 277, et *Journal of theological studies,* avril 1903, p. 411 sq. : *On some early Manuscripts of the Gregorian.* — [11] Mémoire cité, p. 660. Cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien,* 2[e] éd., p. 117. — [12] Cf. notamment Bishop, *The earliest roman Mass-book,* dans *Dublin Review,* 1894, t. CXVII, p. 252, 254. — [13] Thomasi, *Opera,* t. VI, præf., p. V et XXXI; t. VII, p. 187; Muratori, *Liturgia romana vetus,* Venetiis, 1748, t. I, col. 65.

Missalis Gregorianus et Gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus, les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* nous disent qu'il fut retrouvé par dom Luc d'Achéry, communiqué « à M. de Voisin qui en tira plusieurs choses pour perfectionner son ouvrage sur la tradition de la messe. Depuis, on ne sçait point qu'est devenu le manuscrit »[1].

Dans une de ses lettres, Alcuin parle de la coexistence de deux rites, en quelque sorte combinés et fondus, le rite romain et d'autres rites probablement gallicans dont les livres subsistent à son époque : *De ordine et dispositione missalis libelli nescio cur demandasti. Numquid non habes romano more ordinatos libellos sacratorios abundantes? Habes quoque et veteris consuetudinis sufficientes sacramentaria majora; quid opus est nova condere, dum vetera sufficiunt? Aliquid voluissem tuam incepisse auctoritatem romani ordinis in clero tuo, ut exempla a te sumantur, et ecclesiastica officia venerabiliter et laudabiliter vobiscum agantur*[2]. Il y faut ajouter ces autres expressions de sa lettre LI déjà citée où il explique la composition du *sacramentaire privé : arbitror vos melius hæc omnia* (c'est-à-dire les prières qu'il a composées), *vel in sacramentis vestris conscripta, vel in consuetudine quotidiana habere*[3].

VIII. LA *CONFESSIO FIDEI.* — Quoique cet ouvrage publié par Chifflet, ne soit pas une œuvre liturgique dans toute sa teneur, elle contient cependant bien des formules de prières et il ne sera pas inutile d'en dire un mot. On la met d'ordinaire parmi les œuvres douteuses d'Alcuin, mais Mabillon, dans sa dissertation *De confessione fidei id est de ejus antiquitate et auctore*[4], donne de très bonnes raisons qui rendent au moins vraisemblable l'attribution à Alcuin. Elle est très étendue, d'un style ferme et parfois éloquent, et pourrait compter parmi les œuvres les meilleures du savant abbé de Saint-Martin. Elle est du reste, comme la plupart des ouvrages d'Alcuin, plutôt une compilation qu'une œuvre originale et l'on y reconnait des passages de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Isidore, etc. Mais elle a surtout l'avantage de donner un résumé très complet de l'enseignement catholique au IXe siècle. La première partie est consacrée à Dieu, *De Deo uno et trino,* la seconde au Verbe incarné, et la troisième est intitulée : *Iterum de Deo trino et uno, de Christo, ac de aliis plerisque ecclesiasticis dogmatibus;* la quatrième, *De corpore et sanguine Domini ac de propriis delictis,* est celle qui a fait surtout élever des objections contre son authenticité, à cause des témoignages si précis sur l'eucharistie, mais il n'est rien qui ne soit d'accord avec l'enseignement ordinaire de ce temps et notamment avec celui d'Alcuin dans sa lettre à Paulin d'Aquilée[5]. Pour la formule aristotélicienne des catégories employée par Alcuin, voir plus haut, col. 1081.

IX. OPINIONS SUR LA LITURGIE MOZARABE; LE BAPTÊME; LA SEPTUAGÉSIME. — En dehors de ces ouvrages qui traitent de la liturgie *ex professo,* il ne sera pas inutile de recueillir quelques renseignements épars dans ses autres écrits. Dans la célèbre controverse sur l'adoptianisme, il attaque à plusieurs reprises la liturgie mozarabe et lui oppose les oraisons qu'il attribue à saint Grégoire et où le Fils est nommé *Unigenitus : sed sciendum est vobis, quod longe aliter Beatus Gregorius venerabilis et probatissimus in fide catholica doctor, orationes in celebratione et oraculis missarum ad deprecandum Dei nobis clementiam, plurimis composuit in locis atque eum per cujus adoptionem vestri sacerdotes suas preces offerunt Deo, semper unigenitum sancto ac singulari nomine perpetuaque veneratione appellare non dubitavit.* Il cite d'abord l'oraison de la messe des Rameaux : *Da, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui in tot adversis... intercedente unigeniti Filii tui passione respiremus* (aujourd'hui au lundi saint); puis celle du mercredi saint : *Præsta, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui nostris excessibus... per Unigeniti tui passionem liberemur;* celle de l'Ascension : *Concede, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui hodierna die Unigenitum tuum,* etc.; celle de l'*elevatio Crucis,* qu'il donne sous une forme un peu différente de celle du missel : *Deus qui Unigeniti tui pretioso sanguine vivificatæ crucis vexillum sanctificare voluisti*[6]; celles de Noël : *Præsta ut Unigenitum tuum, quem redemptorem læti suscepimus, venientem quoque judicem securi videamus* (celle-ci n'est pas au missel pour cette fête); et cette autre : *Concede, quæsumus,... ut nos Unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet*[7]. Ces citations sont intéressantes en dehors de leur valeur liturgique, car elles prouvent l'importance dogmatique qu'Alcuin attache à la liturgie romaine, *Romana igitur Ecclesia,* dit-il, *quæ a catholicis et recte credentibus sequenda esse probatur,* etc.[8]. A ces oraisons romaines, ses deux adversaires opposent des oraisons de leur rite mozarabe : *Iterum testimonia sanctorum Patrum venerabilium Toleto deservientium in missarum oraculis edita sic dicunt.* Ils citent d'abord celle du jeudi saint : *Qui per adoptivi hominis passionem, dum suo non indulget corpori, nostro demum, id est, iterum, non pepercit;* et celles-ci : *Respice, Domine, fidelium tuorum multitudinem, quam per adoptionis gratiam Filio tuo facere dignatus es cohæredem*[9]... *Præcessit in adoptione donum, sed adhuc restat in conversatione judicium...* et cette préface : *Et Jesu Christo Filio tuo, Domino nostro, qui pietati tuæ per adoptivi hominis passionem... Hodie Salvator noster post adoptionem carnis sedem repetiit Deitatis... Hunc exaltans in cælum quem humiliaverat in infernis...* Dans la messe de saint Spératus martyr : *Adoptivi hominis non horruisti vestimentum sumere carnis.* Et dans la messe des morts : *Domine Jesu Christe, qui vera es vita credentium, tibi pro defunctis fidelibus sacrificium istud offerimus, obsecrantes ut regenerationis fonte purgatos, et tentationibus mundi exemptes, beatorum numero digneris inserere, et quos fecisti adoptionis participes, jubeas hæreditatis tuæ esse consortes*[10]. Ce n'est pas le lieu d'exposer de quelle façon Alcuin explique dogmatiquement ces passages, mais il était utile de les citer, car ils sont une attestation très ancienne pour une liturgie que l'on ne peut apprécier encore que sur des documents de date très récente; du reste ces passages diffèrent des documents édités de cette liturgie, car elle paraît avoir subi une revision; dans tous les cas, la dernière oraison que nous avons citée sur les morts ne se retrouve plus dans les textes mozarabes[11], mais par contre des fragments s'en rencontrent au gélasien et au missel de Stowe[12].

Alcuin paraît moins heureux quand il s'élève comme il le fait contre l'usage de l'unique immersion pratiquée au baptême dans la liturgie mozarabe[13]. Ce rite avait été

[1] *Hist. littér. de la France,* t. IV, p. 338. — [2] *Ep.,* LXV, *P. L.,* t. C, col. 234. — [3] *P. L.,* t. C, col. 216. — [4] Rééditée dans Migne, *P. L.,* t. CI, col. 1003 sq. — [5] *P. L.,* t. C, col. 203, 289. — [6] *Adv. Elipandum,* l. II, n. IX, *P. L.,* t. CI, col 266, 267. — [7] *Adv. Felicem,* l. VII, n. XIII, *P. L.,* t. CI, col. 227. — [8] *Ibid.* — [9] *P. L.,* t. XCVI, col. 874 sq.; t. CI, col. 227. Il est presque incroyable de voir l'éditeur des *Monumenta Alcuiniana* omettre ici quatre ou cinq précieuses pages avec cette simple note : *Ipsa quæ sequuntur testimonia omisi! Monumenta Alcuiniana,* p. 498, note *b.* — [10] *Adv. Elipand.,* l. II, n. VII, *loc. cit.,* col. 264, 265, et dans les lettres d'Élipand, *Epist.,* IV *a, P. L.,* t. XCVI, col. 875. — [11] L. s [illegible], *P. L.,* t. XXXV, col. 41 sq., et dom Férotin, *Apringius de Béja. Commentaire de l'Apocalyse,* Paris, 1900, p. 4, nient que l'erreur adoptianiste ait existé dans cette liturgie, mais Edmond Bishop n'admet pas cette opinion. Cf. *The Book of Cerne,* Cambridge, 1902, p. 270. — [12] *Ibid.* — [13] *Ep.,* XC, *ad fratres Lugd.,* et CXIII, *ad Paulinum, P. L.,* t. C, col. 290, 342; cf. t. CI, col. 611-614.

approuvé par les papes mêmes et du reste, un peu plus tard, le concile de Worms (868) donna tort à notre liturgiste en décrétant que les trois immersions ne sont pas nécessaires. Une connaissance plus approfondie des rites du baptême dans l'antiquité lui eût fait éviter cette erreur [1].

D'ailleurs cette lettre xc est fort intéressante, car elle nous donne toute la cérémonie du baptême en détail [2].

Ses poèmes, surtout ses *Inscriptiones variæ ecclesiarum, altarium, sepulcrorum*, etc., contiennent quelques renseignements sur le culte des saints les plus populaires à cette époque. De Rossi, qui a fait une étude spéciale de ces *Carmina* et de ces *Inscriptiones,* en a reconnu à plusieurs reprises la valeur épigraphique et historique [3].

Il y eut échange de lettres entre Alcuin et Charlemagne au sujet de l'addition faite aux quarante jours du carême des trois semaines de la septuagésime, de la sexagésime et de la quinquagésime ; il n'en est pas donné une explication aussi rationnelle et aussi claire qu'on l'aurait désiré; le côté historique de la question est trop laissé dans l'ombre; il est probable cependant que les deux correspondants ne s'éloignent pas de la vraie solution quand ils proposent d'y voir une compensation aux jours de jeûne supprimés pendant la quarantaine sacrée, à l'exemple des grecs. Voir SEPTUAGÉSIME.

Ils nous y apprennent dans tous les cas qu'en Orient on jeûnait neuf semaines, et chez les grecs huit, chez les latins sept, et que le jeudi, y compris le jeudi saint, on ne jeûnait pas et cela, dit l'empereur, *propter magna mysteria, quæ in ea continentur. In ea namque sanctum chrisma conficitur, ad abluendas totius mundi primæ originis culpas, in ipsa reconciliatio fit pœnitentium; in ipsa redemptor omnium cænando cum discipulis panem fregit, et calicem pariter dedit eis in figuram corporis et sanguinis sui, nobisque profuturum magnum exhibuit sacramentum* [4].

Dans quelques autres passages Alcuin parle des vêtements sacerdotaux ou épiscopaux, notamment du pallium, des vases sacrés et de l'ordination épiscopale [5]. Ailleurs il condamne une coutume contraire à celle des azymes : *audivimus quoque aliquos in illis partibus affirmare, salem esse in sacrificium corporis Christi mittendum. Quam consuetudinem nec universalis observat ecclesia, nec Romana custodit auctoritas... et panis qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis, debet esse mundissimus,* etc. [6].

X. LIBER DE DIVINIS OFFICIIS. — On a attribué à tort à notre liturgiste un livre sous ce titre édité d'abord par Hittorp, puis par André Duchesne. C'est, dit Hauréau, un fouillis de pièces disparates empruntées à des auteurs différents par un copiste qui vécut assez longtemps après Alcuin [7]. Le livre n'est certainement pas d'Alcuin, mais le jugement d'Hauréau est trop sévère; rien n'oblige non plus à le placer au XIe siècle, comme on l'a fait. Talhofer croit que, d'après l'état liturgique qu'il suppose, on pourrait tout au plus le faire descendre au Xe siècle [8]. Un manuscrit de Trèves cité par Bäumer l'attribue à Amalarius Fortunatus, évêque de Trèves [9]. Son auteur est un compilateur comme la plupart de ceux de ce temps, il copie des passages de saint Augustin, de saint Léon, de saint Isidore, de Bède, d'Amalaire, mais il ne manque pas de certaines qualités; il y traite de la messe, de l'office divin, de l'année ecclésiastique, des vêtements liturgiques.

XI. CONCLUSION. — Par sa correction du lectionnaire et du sacramentaire grégorien, et par ses ouvrages de liturgie privée dans lesquels il a conservé et transmis à la postérité d'importants fragments des liturgies anciennes, par les autres œuvres liturgiques que l'on peut revendiquer à son actif, Alcuin doit être considéré, selon nous, comme le premier liturgiste de son temps. Si son œuvre manque d'originalité, elle est celle d'un compilateur éclairé, d'un reviseur zélé et attentif, et il a fait preuve d'un jugement assez sûr dans le choix de ses matériaux. A défaut de qualités brillantes, il a eu la qualité la plus nécessaire peut-être à l'époque où il vivait, le soin de la correction dans la copie des manuscrits. Son école calligraphique de Saint-Martin de Tours, à ce point de vue mérite la première place; nous lui devons quelques-uns des plus beaux et des plus purs manuscrits des livres saints et de la liturgie. C'est lui sans doute qui sut inspirer à Charlemagne ce souci de la pureté grammaticale et le désir de créer partout des écoles et de restaurer l'étude de la grammaire, de l'orthographe, de l'écriture, de la calligraphie [10].

Dans ses ouvrages de dévotion privée, ceux où il se montre plus personnel, il s'est tenu dans le grand courant liturgique et nous a conservé bien des fragments de la liturgie celtique, et des liturgies mozarabe et gallicane. Que n'a-t-il fait davantage dans ce sens! et après avoir codifié les livres de la liturgie romaine, que n'a-t-il songé à recueillir les reliques des liturgies gallicanes encore subsistantes! Il aurait rendu à nos études un service inappréciable.

Les critiques modernes dont nous avons cité les travaux, Varin, Delisle, Berger, Bäumer, Morin, le jugent très favorablement comme un esprit sain et droit, un critique zélé et laborieux; ils le considèrent comme un des principaux fondateurs de la liturgie romano-française. M. Aug. Molinier, à un autre point de vue donne aussi un jugement très favorable : « Alcuin apportait en Gaule les méthodes excellentes en usage dans les écoles épiscopales et monastiques de la grande île, etc. [11]. »

Mais c'est surtout l'éminent liturgiste Edmond Bishop qui porte sur son œuvre, en particulier sur la revision du grégorien, une appréciation flatteuse et qui lui accorde la place la plus importante dans l'évolution liturgique du IXe siècle. A côté des qualités que nous avons déjà mentionnées, il lui reconnaît l'esprit d'initiative, une certaine originalité de vues, la mesure, le tact et l'habileté d'un diplomate, et même des qualités philologiques sérieuses [12]. Sa compilation gélasiano-grégorienne a fait loi. La liturgie romaine pure, aussi bien que les gallicanes, disparut complètement, supplantée par ce missel composite ; l'ambrosienne et la mozarabe elles-mêmes se virent presque partout évincées. Ainsi dans l'œuvre d'uniformité liturgique rêvée par Charlemagne, Alcuin fut l'instrument et trouva la formule sur laquelle se fit l'unité et qu'adopta l'Église de Rome elle-même; et par une sorte de *jus postliminii,* sa liturgie lui revint des Gaules, combinée et arrangée.

XII. PORTRAIT D'ALCUIN. — Dans la Bible conservée à la Bibliothèque royale de Bamberg (*A. I. 5*), « un des plus beaux types de l'art carolingien, » selon S. Berger, et dont l'écriture est celle de l'école de Tours, au folio 5 verso dans un cadre rouge et brun, orné en haut de

[1] Labbe et Cossart, *Sacrosanta concilia*, Paris, 1671, t. VIII, col. 946. — [2] *P. L.*, t. C, col. 289 sq. Cf. aussi sur le baptême, d'après Alcuin, les passages suivants : col. 189, 192 sq., 261. — [3] *P. L.*, t. CI, col. 738 sq. Et surtout Duemmler, *Neues Archiv*, Hanovre, 1879, t. IV, p. 118-139, 574-576 ; *Monumenta Germaniæ. Poetarum latinorum medii ævi*, Berlin, 1881, t. I. p. 160-351 ; De Rossi, *Inscript. urbis R.*, Rome, 1888, t. II, part. 1, p. LVI, 123, 281-287, 410, etc. — [4] *Epist.*, LXXX et LXXXI, *P. L.*, t. C, col. 259 sq. — [5] *P. L.*, t. C, col. 224, 228, 253, 307 327; t. CI, col. 698, 699. — [6] *Epist.*, XC, *P. L.*, t. C, col. 289. — [7] *Notices et extraits de quelques manuscrits*, Paris, 1891, t. II, p. 59. — [8] *Handbuch der kathol. Liturgie*, 1894. t. I, p. 73 sq. — [9] *Zeitsch. fur kathol. Theol.*, 1889, t. XIII, p. 355. — [10] Berger, *loc. cit.*, p. 185-186. — [11] A. Molinier, *Les sources de l'hist. de France*, Paris, 1902, t. I : *La Renaissance carol.*, p. 185 sq. — [12] *The earliest roman Mass-book*, dans *Dublin Review*, 1894, p. 259 sq.

deux lampes suspendues et en bas de deux chandeliers, on lit les vers d'Alcuin : *In hoc quinque libri...* écrits en capitale alternativement rouge, noire, argent et or, sur deux colonnes, chacune de treize bandes alternativement de pourpre et vertes ; entre les deux colonnes, on voit un médaillon d'or, encadré d'argent, sur lequel est tracé en rouge le portrait d'un saint tonsuré, avec l'inscription ALCVINVS ABBA [1]. Nous avions l'intention de donner ce portrait, mais le bibliothécaire M. Fischer nous écrit (23 sept. 1903) que ce prétendu portrait « est tout simplement esquissé en quelques lignes rouges sur fond d'or dans le genre des portraits antiques, mais sans valeur comme portrait ».

XIII. Bibliographie. — Outre les travaux cités dans le cours de l'article, voyez pour les lettres, Sickel, *Sitzungsberichte d. k. Academie der Wissensch.*, Vienne, 1875, t. LXXIX, p. 461-550; *Monumenta Germaniæ historica, Epistolarum*, t. IV, *Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 1-493 et 615; sur les éditions et travaux, F. Monnier, *Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Franks*, Paris, 1853; K. Werner, *Alcuin u. sein Jahr.*, Paderborn, 1865; Ebert, *Hist. générale de la littér. du moyen âge*, trad. Aymeric et Condamin, t. II, Paris, 1884, p. 8-11, 17-43, 377-389, et autres travaux dont on trouvera la mention dans Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e éd., Berlin, 1897, t. I, p. 33-35. Pour les renvois à Cave, Dupin, dom Ceillier et autres notices littéraires, voir Chevalier, *Répertoire des sources historiques, Bio-bibliographie*, col. 64-65, et Supplément, p. 2393, et l'article de F. Vernet déjà cité, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 687-692. Ajouter aux auteurs indiqués dans ces listes, surtout pour la liturgie : P. Martin, *S. Étienne de Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulfe et Alcuin*, in-8°, Amiens, 1887; Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Romanum in Mittelalter*, in-8°, Freib. i. Br., 1896, notamment p. 386, 387; Ranke, *Perikopensytem*, p. 70-76, et Appendice, p. XXI; Bäumer, *Gesch. des Breviers*, in-8°, Freib. i. Br., 1895, p. 298 331 (ce dernier assez incomplet); Hugo Ehrensberger, *Libri liturgici Bibl. Vaticanæ*, gr. in-8°, Frib. i. Br., 1897, et surtout F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien u. Ordines*, Munster in-8°, 1892, p. 302, 303, 366, 381; L. Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires, Extrait des Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, Paris, t. XXXII, 1re partie, in-4°, Imprimerie nationale, p. 117, 247, 286; V. Thalhofer, *Handbuch der kathol. Liturgie* 2e éd., 1894), t. I, p. 72. 74; *Alkuins Leben u. Bedeutung fur den religiösen Unterricht*. Wisench. Beilage zum Jahrebesricht der Kaiserin Augusta-Gymnasium zu Coblenz, in-8°. Coblenz; 1902, Aug. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, I. *Époque primitive, Mérovingiens et Carolingiens*, in-8°, Paris, 1902, à la p. 91, donne une notice bibliographique sur Alcuin.

Nous ajouterons qu'une société liturgique (anglicane) s'est fondée récemment à Londres sous le patronage d'Alcuin, *Alcuin Club*; elle vient de commencer la publication d'une magnifique série liturgique : *Alcuin Club Collections*, *Pontifical Series*, by W. Howard Frere Londres, 1901, in-fol. F. Cabrol.

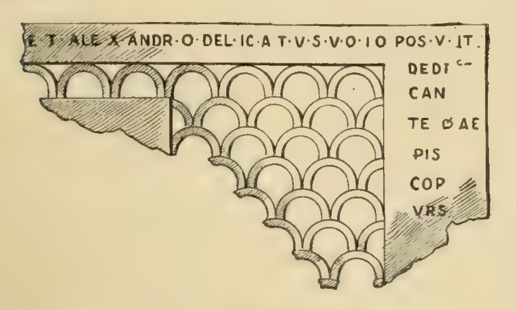
ALEXANDRE (Cimetière et basilique de Saint-). — Au 10e kilomètre, VIIe mille de la voie Nomentane et en dehors de la zone des cimetières romains, était situé le cimetière de Saint-Alexandre qui privé des reliques dont la présence attirait les fidèles, tomba rapidement en oubli et, rempli de décombres et d'immondices, disparut depuis le IXe siècle jusqu'en l'hiver de l'année 1855, où l'antiquaire Fortunati le découvrit [2].

Le cimetière est peu important et sa construction dénote plus d'inhabileté qu'on n'est accoutumé à en rencontrer parmi les cimetières romains, mais l'intérêt de celui-ci est d'être précisément un cimetière de campagne. Il dépendait de l'ancienne ville épiscopale de *Ficulea* [3], à laquelle fut réuni, au Ve siècle, l'évêché de Nomentum [4]. Ce détail indique une région où la population se faisait de plus en plus clairsemée ; le cimetière aura servi aux deux agglomérations et sans doute encore aux petits villages voisins de Ficulea [5]. La *Notitia portarum, viarum, ecclesiarum circa urbem Romam e Willelmo Malmesburiensi* nous apprend à propos de la voie Nomentane : *In septimo milliario eiusdem viæ s. papa Alexander cum Eventio et Theodulo pausant* [6].

Les Actes du pape Alexandre Ier, mort dans le premier quart du IIe siècle, ne sont pas antérieurs au VIIe siècle [7], Saint Irénée le donne pour le cinquième évêque de Rome mais ne dit rien de son martyre dont on n'a pas d'autre attestation que l'insertion du nom de ce saint au canon de la messe, ce qui n'est pas décisif. Par ailleurs on ne saurait recevoir absolument aucun détail historique de ses Actes pour l'époque à laquelle ils prétendent se référer, il faut donc reconnaître que le nom d'Alexandre étant tout à fait commun vers ce temps, rien n'aura été plus facile qu'une confusion entre deux personnages dont le tombeau de l'un aura bénéficié de l'illustration qui s'attachait au nom de l'autre ; mais jusqu'à ce jour, toute identification du pape Alexandre Ier avec le cimetière qui porte son nom serait prématurée. Les Actes que nous avons mentionnés placent il est vrai le tombeau du pape au VIIe mille de la voie Nomentane ; or c'est précisément cette affirmation qui est en question, car les Actes ont pu ne faire qu'enregistrer purement et simplement ce qui se racontait, en admettant qu'on ne doive pas faire remonter l'invention au rédacteur de ces Actes. On n'a aucun indice qu'un pape ait été enterré si loin de Rome et en dehors des groupes de sépultures papales ; de plus, le férial romain, au 5 des nones de mai, ne donne pas à Alexandre son titre d'évêque, ni de pape, et le cite après Eventius. Ceci n'est pas accidentel, puisqu'une inscription de la cata-

[1] S. Berger, *loc. cit.*, p. 206. — [2] Pie IX portait intérêt à cette découverte et aida à la restauration de l'édifice. Au retour de la cérémonie d'inauguration, 12 avril 1855, eut lieu le célèbre accident de Sainte-Agnes auquel le pape échappa comme par miracle Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1207, p. 569, mentionne ce cimetière d'où l'on avait, dit-il, extrait des martyrs ; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Parisiis, 1659, t. II, p. 148. Il a existé un autre cimetière de Saint-Alexandre, du nom d'un évêque de Baccanas, aujourd'hui Baccano. Ce cimetière était situé au XXe mille de la via Cassia. Il n'offre d'intéressant que deux piliers d'autel. Voir Autel. Cf. De Rossi, *Scoperta del cimitero di S. Alessandro vescovo e martire con parte del suo antico altare*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 142-152, pl. IX. — [3] Découverte en 1827, près de la ferme de la Cesarina, par Nibby, *Analisi della carta dei dintorni di Roma*, in-8°, Roma, 1848, t. II, p. 43 sq. — [4] Mentana Cf. S. Innocent Ier, *Epist.*, XL, *ad Florentinum*, *P. L.*, t. XX, col. 606. Cette réunion était un fait accompli dès l'année 405. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, in-4°, Berolini, 1851, n. 317 : *Ursus Nomentanæ seu Ficulensis Ecclesiæ episcopus*. — [5] Nibby, *op. cit.*, t. II, p. 45 : REGIONE FICVLENSI PAGO VLMANO ET TRANSVLMANO PELECIANO VSQVE AD MARTIS ET VLTRA. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Romæ, 1864, t. I, p. 179. — [7] Tillemont, *Mem. pour servir à l'hist. eccl.*, in-4°, Paris, 1694. t. II, p. 238-241, 590-592 ; in-4°, Bruxelles, 1732, t. II, p. 109-110, 281-282 : « Que les Actes de saint Alexandre sont sans autorité et que son martyre est au moins très incertain. » Cf. *Atti del martirio di S. Alessandro I pontef. e mart., e memorie del suo sepolcro al settimo miglio della via Nomentana*, in-8°, Roma, 1858 ; M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma et d'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 544 sq. ; O. Marucchi, *Les catacombes romaines*, in-8°, Paris, 1900, p. 286 ; A. Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, p. 210.

combe même cite également Alexandre en second lieu[1] (fig. 265) :



265. — *Transenna* d'autel.
D'après Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani*, p. 548.

(*Sanctis martyribus Eventio*) *et Alexandro, Delicatus voto posuit; dedicante æpiscopo Urso.*

delà du cimetière de Saint-Alexandre, se trouvait le tombeau d'un nommé Ursus[3] :

SANCTO HISPIRITV VRSO
IN PACE

L'omission du titre épiscopal donne lieu de penser que ce personnage est différent de celui qui consacra l'autel de Saint-Alexandre. Quoi qu'il en soit des conclusions auxquelles doive s'arrêter l'hagiographie, le cimetière que nous étudions et qui porte le vocable de Saint-Alexandre paraît remonter au IIIe siècle environ; il n'offre qu'une médiocre étendue et son plan est assez compliqué. Quand on construisit en ce lieu une basilique, à l'époque constantinienne, on respecta les tombeaux auxquels s'adressait le culte des fidèles, ce qui fit qu'ils prirent une position oblique par rapport à l'axe de la basilique. Il y eut dès lors en réalité deux basiliques (fig. 266).

1. Entrée. — 2. Basilique primitive contenant la *memoria* des martyrs et l'autel. — 3. Autel entouré d'une balustrade en marbre ajourée sur laquelle était gravée l'inscription que nous avons citée en premier lieu. L'autel comportait un *ciborium* qui fut offert par une clarissime nommée Junia Sabina. Deux des inscriptions

266. — Plan du cimetière et de la basilique de Saint-Alexandre.

On ne saurait arriver à une précision plus grande, en admettant que les documents s'y prêtent, que par des recherches qui sont du ressort de l'hagiographie[2]. Au

[1] M. Armellini, *op. cit.*, p. 548. Cette inscription se lit sur un fragment d'une *transenna* d'autel. Cf. Visconti, dans *Giornale di Roma*, 1854, p. 1223; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. VII ; O. Marucchi, *op. cit.*, p. 287. — [2] Le calendrier au 17 mars ne fait mention à Rome que d'Alexandre, évêque, et Théodule, diacre. Le *Codex monacensis 4554*, fol. 54 (VIIIe-IXe siècle), place Alexandre sous l'empereur Aurélien, fait de Théodule un laïc et ne mentionne pas Eventius. L'itinéraire *Salisburgensis* mentionne un Alexandre sur la *Via Salaria*, un autre sur la *Via Nomentana*. De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 176-178. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 263; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 146; 1884, p. 85. — [3] *Giornale arcadico*, t. XXXII, n. 96, 98; M. Armellini, *op. cit.*, p. 548; O. Marucchi, *op. cit.*, p. 408.

gravées sur les bases des colonnes de ce ciborium ont été retrouvées :

IVNIA · SABINA C . F . EIVS FECERVNT	SANCTORVM ORNAVIT

Devant l'autel était la *schola cantorum.* — 4. Chaire épiscopale. — 5-6. Chapelle dédiée à saint Théodule. — 7. Seconde basilique, du v[e] siècle, orientée dans un sens opposé à la précédente [1]. — 8. Autel. — 9. Chaire épiscopale. — 10. A droite de l'autel un petit portique soutenu par deux colonnes et incorporé à la basilique en manière de chapelle.

Le cimetière de Saint-Alexandre a fourni, malgré son exiguïté, une contribution honorable a la science épigraphique.

C'est d'abord deux *graffiti* sur la chaux des sépultures [2] :

ZHCHC IN ΔЄO XPICTO YΛH IN ΠAKE		
	TЄC YC PЄTЄ PRO	
CIΛBINNЄ PЄTЄ YΛH TE AΛEZANΔPOC		

Ζησης in Δεο Χριστο Iησους *pete pro Υλη* (= Hyla?) *in πακε.* — *Σιβιννε pete, Υλη (pe)te Αλεξανδρος.*

L'autre *graffito* rappelle une acclamation fréquente dans les cimetières romains [3] :

domin|E ALEX|*ander habeas in mente* (?)

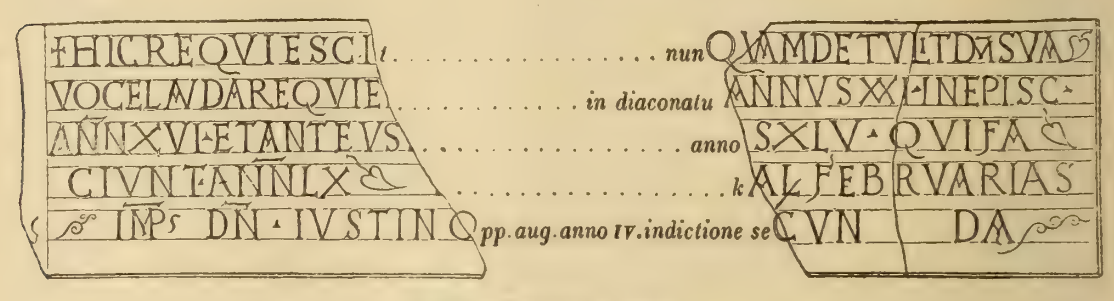
Nous rencontrons sur une inscription peinte en rouge la formule AGASO SPIRITVS TVVS IN BONO que nous retrouvons sur la belle épitaphe de Sabinianus reproduite et commentée ailleurs [4] Voir AME.

Sur le seuil de la chapelle de Saint-Théodule, se lit l'inscription du sous-diacre Appianus [5], et à peu de distance celle du diacre Jobinus [6] :

IOBINVS BIXIT ANNOS XXXV · M · II
ET · D · N · V · IACONVS FVIT ANNOS V · M · II
DEPOSITVS POSTERTIV IDVS
FEB VXOR FECIT BENEMERENTI
CVMQVE FECIT ANNOS XIIII · M · II

Nous ne trouvons pas d'épitaphe de prêtre, mais par contre nous pouvons citer deux épitaphes d'évêques. C'est d'abord Adéodat, dont le siège n'est pas connu, mais qui ne l'occupa que peu de temps, vers la fin du v[e] siècle ou le commencement du siècle suivant [7] :

+
HIC · REQVIESCIT · IN · PACE · ADEODATVS · EPISC · QVI · VIXIT [ANN
PL · M · LXVII . ET · SED · ANN . II · ET · M · VIIII · DEP · SVB · D PRID · KAL. [DECEM



267. — Épitaphe d'un évêque.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I. p. 510, n. 1119.

Un peu postérieure est une autre épitaphe dont il ne subsiste que deux fragments, l'un est conservé dans la basilique de la voie Nomentane et l'autre dans le cabinet du chevalier Meroli, qui lui a donné comme provenance sa propriété située sur la même voie, non loin de la basitique. L'évêque mentionné par cette épitaphe et dont le nom nous est inconnu mourut en 569. Nous trouvons sur son *titulus* une sorte de *cursus vitæ* du défunt. Ce personnage fut évêque pendant 16 années ; son siège ne nous est pas connu, mais il est assez probable qu'il fut un des successeurs d'Adéodat. On ne voit pas en effet l'attrait que pouvait offrir la sépulture dans un cimetière de campagne, peu connu, à d'autres évêques que ceux de Ficulea-Nomentum. Avant d'être élevé à cette dignité la ligne 3[e], malheureusement brisée, nous apprend que l'évêque avait passé par les ordres mineurs, il y a lieu d'adopter le supplément proposé par De Rossi [8] (fig. 267) :

...ET ANTE [*episcopatum*] VST(*iarius anno*)S XLV

Après avoir été portier, l'évêque avait été diacre pendant 21 ans. L'inscription nous apprend qu'il mourut âgé de 60 ans, si nous défalquons de ce nombre 16 années d'épiscopat et 21 années de diaconat, nous voyons que le

[1] Même fait à Saint-Laurent-hors-les-Murs et à Sainte-Symphorose. — [2] Armellini, *op. cit.*, p. 551. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3487-3489, 3491, 3509. — [4] Armellini, *op. cit.*, p. 551 ; Martigny, *Dictionn. des antiquités chrétiennes*, in-8°, Paris, 1877, p. 326, 576 Cette épitaphe a été, nous n'osons dire reproduite, mais interprétée dans O. Marucchi, *Les catacombes romaines*, in-8°, Paris, 1900, avec une fantaisie qui rappelle les plus mauvais jours de l'épigraphie et sans un mot qui prévienne les lecteurs de la liberté prise avec le *titulus* original. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 743. Cette inscription est datée de l'année 448. — [6] Armellini, *op. cit.*, p. 553. — [7] Burgon, *Letters from Rome to friends in England*, in-8°, London, 1862, p. 154, a invoqué cette inscription pour nier l'authenticité des listes épiscopales romaines du VII[e] siècle, s'appuyant sur la durée de son épiscopat, 2 ans 9 mois au lieu de 4 ans, 2 mois, 5 jours que donnent les listes qui, de plus, le font enterrer au Vatican. Mais l'Adeodat du cimetière d'Alexandre n'a rien de commun avec le pape du même nom. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 51. — [8] De Rossi, *Inscript. christ urb. Romæ*, t. I, p. 510, n. 1119; *Bullettino di arch. crist.*, 1864, p. 51.

défunt fut ordonné diacre vers l'âge de 23 ans[1] et reçut l'épiscopat à 44 ans environ, c'est ce que nous apprennent les mots *annos* XLV auxquels, en ajoutant 16 années (commencées, mais non révolues), on obtient le total de 60 années et ...? mois. Le début de l'épitaphe nous offre un renseignement qui a son intérêt au point de vue des études liturgiques. Il est dit, en manière d'éloge du défunt, *nunquam detulit Deum sua voce laudare,* il ne s'interdit jamais de chanter les louanges de Dieu. Cette parole peut paraître surprenante quand il s'agit d'un évêque; mais il faut se rappeler que la discipline liturgique de ce temps faisait du chant de certaines pièces le privilège des diacres. Le *graduel* en particulier était toujours exécuté à l'ambon par un soliste et jusqu'au pontificat de saint Grégoire Ier il fut de règle que le graduel et ses appendices fussent chantés par les diacres seuls. Il arriva que des diacres durent à leur talent musical leur élévation à l'épiscopat[2] :

PSALLERE ET IN POPVLIS VOLVI M[*odulante*] [PROFE[*ta*]
SIC MERVI PLEBEM CHRISTI RETIN[*e*]RE SACER [DOS

il semble que plusieurs diacres ne furent pas sans tirer vanité de ce talent[3], aussi l'abus s'introduisit-il et on fit parfois plus d'état de cette qualité que de beaucoup d'autres plus essentielles à un diacre. Saint Grégoire supprima le privilège des diacres par rapport au chant des psaumes[4], mais son décret est postérieur à notre épitaphe qui nous montre un évêque élevé à cette dignité et ne pouvant se résoudre à abandonner au diacre de son église le chant des psaumes et des hymnes dont il s'était acquitté devant les fidèles pendant plus de 20 ans. Il ne jugeait cette fonction incompatible ni avec son nouveau caractère, ni avec le cérémonial.

Une troisième épitaphe de ce groupe paraît beaucoup plus ancienne, elle peut remonter à la fin du IIIe siècle[5] :

PETRVS EPISCOPVS IN PACE XIII KL MAIA
XIII KAL MAIAS

Quelques autres inscriptions fragmentaires ou sans importance particulière ne nous paraissent pas devoir être transcrites ici[6]. H. LECLERCQ.

[1] Il faut bien laisser un peu de jeu pour le nombre de jours qui n'est indiqué nulle part. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 55. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 239, 242; *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 33. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 1226, *Concil. Romanum*, anno 595, can. 1. — [5] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2916. — [6] Cf. M. Armellini, *op. cit.*, p. 555 sq.; O. Marucchi, *op. cit.*, p. 290 sq. Nous ne revenons pas sur la pierre alphabétique. Voir col. 54. Nesbitt a donné une restitution architectonique de l'autel de la basilique Saint-Alexandre. *On the churches at Rome earlier than the year 1150,* dans *The Archæologia,* 1866, t. XL, pl. VIII, n. 5. — [7] T. D. Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie, Étude archéologique et topographique,* in-8°, Paris, 1888, p. 1 ; G. Botti, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie en 1898,* dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie,* 1898, n. 1, p. 7, fait remonter à l'année 1858 la découverte de la catacombe que nous décrivons plus loin; il ajoute : « La chapelle était déjà détruite en 1888, il n'en reste plus aucune trace. » On trouvera dans le recueil que nous venons de mentionner des traits disséminés (par exemple, p. 8, n. VII) qui montrent à quelle situation déplorable se heurtent les archéologues et les désastres qui en résultent chaque année. P. Richter écrivait en 1876 : *Quando visitai la Catacumba Wescher, avevo con me il Bullettino dell' Istituto Egiziano, e guidato da questo, ho potuto ritrovare le traccie delle pitture e fare anche diverse correzzioni nella loro descrizione. Il ciclo di queste pitture è assai interessante e molto più largo di quel che si può indovinare secondo la descrizione data nell Bull. di arch. cristiana. Lettre à G. Lumbroso,* du 22 février, dans *Atti della r. Accademia dei Lincei,* 1879, t. III, p. 553, note 2. Mais ces dégradations ne sont pas d'hier. Cf. Taco Raorda, *Abul Abbasi Ahmedis Tulonidarum primi* (*sæc. x°*) *vita et res gestæ,* in-8°, Lugduni Batavorum, 1825, p. 10 : *Explorata planitie, quæ patet ad radicem usque montis Mocattami, et ab ortu Fostato et Ascari adjacet, christianorum judæorumque sepulcra, quæ illic plurima erant, demoliri jubet, arcem et hippodromum ædificari.* Le véritable motif de la destruction de ces nombreux édifices d'Alexandrie et du Delta a été bien exposé par M. Michel Jullien, *Le culte chrétien d'après les temples de l'antique Égypte,* dans les *Études,* 20 juillet 1902, p. 238 : « La destruction générale des temples en Basse-Égypte eut un motif tout à fait étranger à la question religieuse et des plus vulgaires. Le plus grand nombre fut démoli peu à peu par des bâtisseurs en quête de matériaux à bon marché. La pierre à bâtir est rare dans le Delta égyptien; la roche calcaire propre à faire la chaux ne s'y rencontre pas. Seuls les temples abandonnés offraient ces matériaux sur place... Si quelques grands temples de la Haute-Égypte ont échappé à ce vandalisme de la cupidité, c'est qu'ils sont construits en grès siliceux incapable d'être converti en chaux, et aussi qu'ils sont éloignés des grands centres de population et d'industrie, toujours avides de pierre à bâtir.» — [8] Mahmoud bey, *Mémoire sur l'antique Alexandrie, ses faubourgs et environs, découverts par les fouilles, sondages, nivellements et autres recherches,* in-8°, Copenhague, 1872; Néroutzos, *op. cit.* Tous les travaux topographiques sur l'ancienne ville ont été utilisés par G. Botti pour ses *Plan du quartier Rhacotis dans l'Alexandrie romaine,* Alexandrie, 1897; *Plan de la ville d'Alexandrie à l'époque ptolémaïque. Monuments et localités de l'ancienne Alexandrie,* Alexandrie, 1898. Le travail le plus récent et le plus érudit est celui de G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani,* in-18, Roma, 1895, p. 154 sq. : *Topografia di Alessandria nella tradizione locale.* Il faut en outre tenir compte des « corrections » au plan d'Alexandrie que publie G. Botti dans le *Bull. de la Société d'archéologie d'Alexandrie,* 1898 sq.

ALEXANDRIE. Cet article comprendra trois grandes divisions : I. Archéologie. II. Liturgie. III. Élection du patriarche.

I. ALEXANDRIE, ARCHÉOLOGIE.

— I. *Généralités :* 1. Origines chrétiennes. 2. Les Alexandrins. — II. *Topographie :* 1. Aspect général; 2. Édifices : *a*) Saint-Michel, *b*) la Cathédrale, *c*) le *Dominicum Dionysii*, *d*) l'église Saint-Athanase, *e*) l'église de Théonas, *f*) l'église Saint-Marc, *g*) le sanctuaire des Saints-Cyr-et-Jean, *h*) le sanctuaire de Saint-Menas; *i*) le *Martyrium* de Saint-Marc, *j*) édifices non identifiés; 3. Catacombes : *a*) de Karmouz, *b*) de Abou el Achem, *c*) d'Agnew, *d*) de Mustapha, *e*) de Rufini, *f*) de Quabbâry; 4. Hypogées : *a*) de Quabbâry, *b*) de Kômel-Chougafa, *c*) de la Nécropole orientale, *d*) des localités voisines; 5. Momies; 6. Colline aux tessons. 7. Quartier juif. — III. *Épigraphie.* — IV. *Concile de 362.* — V. *École catéchistique.* — VI. *Bibliothèque.* — VII. *Bibliographie.*

I. GÉNÉRALITÉS. — I. ORIGINES CHRÉTIENNES. — Les antiquités gréco-romaines d'Alexandrie ont été traitées avec tant de négligence qu'on ne sait trop s'il est meilleur pour elles de demeurer enfouies ou d'être mises au jour pour être mutilées ou même détruites. « Les catacombes de la grande nécropole macédonienne de l'ouest, écrivait Néroutzos bey, en 1888, sont déjà en grande partie détruites, et le reste est comblé; les catacombes chrétiennes situées au delà du *Sérapéum,* avec la chapelle funéraire et les *cubicula* y attachés, ont eu le même sort, comme aussi les sépultures juives, chrétiennes et païennes de l'autre nécropole grecque et romaine à l'est de la ville sur le rivage de la mer[7]. » L'antiquité classique n'a pas été mieux traitée, ce n'est donc que des vestiges qu'il s'agit désormais de rapprocher et non une ville antique qu'on puisse reconstituer. Grâce à la notice de Néroutzos, aux travaux de M. Mahmoud-Bey et de M. Botti et à plusieurs dissertations dispersées dans divers recueils, nous essayerons de grouper quelques détails sur ceux des édifices d'Alexandrie dont l'histoire intéresse celle du christianisme[8] (fig. 268).

Lorsque l'Église d'Alexandrie eut, coup sur coup, pendant deux siècles, une suite d'hommes éminents entre tous, Clément, Origène, Denys, Athanase, Arius, Cyrille, il lui sembla que rien ne manquait plus à sa gloire

que d'avoir été fondée dès le temps des apôtres. C'est un souci que bien d'autres connurent, les Alexandrins lui donnèrent satisfaction d'une manière très sage. Loin de réclamer un apôtre, de bouleverser la chronologie, de chicaner les traditions d'autrui, ils firent choix d'un personnage que personne ne réclamait, l'adoptèrent et, grâce à leur modération, jouirent sans conteste d'une réputation d'antiquité que d'autres, pour avoir voulu trop avoir, ne purent jamais obtenir ou conserver. Cette ambition à l'apostolicité fut probablement assez tardive et maladroite. L'auteur du fragment de Muratori nous dit été cette fois, c'est un « on dit » qu'il consigne, φασίν; il note ce qui se raconte sans prendre parti. Il semblerait cependant que sa conviction dût être formée par l'existence d'une liste épiscopale qui permettait de remonter depuis l'évêque Démétrius, qui vécut en pleine histoire, jusqu'à l'évangéliste; il a transcrit la liste, mais il a réservé son assentiment; nous pouvons faire plus que lui. Voici le nom des évêques : Annianus, Abilius, Cerdon, Primus, Justus, Eumènes, Marcus, Céladion, Agrippinus, Julianus qui mourut vers l'année 189 et auquel succéda Démétrius, contemporain d'Origène [3]. Si



268. — Plan d'Alexandrie. D'après Néroutzos-Bey, *L'ancienne Alexandrie.*

que l'on connaissait de son temps une fausse épître de saint Paul aux Alexandrins :

> ... . *fertur etiam ad laudecenses, alia ad alexandrinos pauli nomine fincte* [1].

Ainsi, dès le IIIe siècle, la légende était lancée et la supercherie découverte.

N'y avait-il rien de plus qu'une imagination? Si on débarrasse le fait primitif de tout ce qu'on y a greffé, si on écarte définitivement les prétendus Thérapeutes du pseudo-Philon et certains détails gardés par les apocryphes, pseudo-Linus et autres, il reste qu'au début du IVe siècle on pouvait lire dans des sources d'une médiocre autorité la mention d'un voyage de saint Marc en Égypte, des missions faites par lui dans différentes directions enfin de la fondation du siège d'Alexandrie. On ne sait rien de plus que ce qu'a dit Eusèbe et voici ses paroles : Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον, τὸ Εὐαγγέλιον ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρύξαι, ἐκκλησιας τε πρωτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι [2]. « On raconte que Marc prêcha en Égypte cet évangile qu'il avait écrit et fonda des Églises dans Alexandrie. » Eusèbe, qui n'est pas toujours en garde contre ses sources, l'a ces noms appartiennent à des personnages réels, c'est tout ce qui nous en est resté. Il est remarquable que cette ville si puissante, dotée d'une synagogue dont l'importance ne le cédait qu'au temple de Jérusalem, n'ait pas attiré saint Paul. La période apostolique n'offre rien qui appartienne à Alexandrie, sauf peut-être l'épître aux Hébreux et cet Apollo qui apparaît un instant dans les Actes. Si une Église a existé dès le temps des apôtres il faut qu'elle ait été bien insignifiante et ses chefs bien médiocres pour n'avoir laissé aucune trace, ni une épître, ni un monument, ni un martyr. Nous avons dit que faute de mieux on avait forgé une prétendue épître de saint Paul, mais il n'y a pas à s'y arrêter; il est possible qu'il faille attribuer une origine alexandrine à la lettre du pseudo-Barnabé parce que, « avant le IVe siècle, cet écrit n'est connu que des auteurs alexandrins, Clément, Origène, l'auteur du *Duæ Viæ* ou *Judicium Petri,* circonstance qui, avec l'allégorisme effréné qui règne dans l'épître, sont les seuls arguments que l'on puisse faire valoir en faveur d'une origine ou d'une destination alexandrine [4]. » La seule antiquité monumentale de l'Église d'Alexandrie serait celle que nous signalent les Actes de saint Pierre, le dernier martyr : *At illi (carnifices) tollentes eum duxerunt in locum qui dicitur Bucolia, ubi et sanctus Marcus martyrium pro*

[1] G. Krüger, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche and des Kanons,* in-8°, Freiburg, 1893, p. 133; O. Bardenhewer, *Geschische d. altchr. Literatur,* in-8°, Freiburg, 1902, t. I, p. 462. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. II, c. XVI, *P. G.,* t. XX, col. 173. — [3] J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1900, t. I, p. 643-678. — [4] L. Duchesne, *Les origines chrétiennes,* in-8°, Paris, s. d., p. 344, note 2; J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church. The Patriarchate of Alexandria,* in-8°, London, 1847. Cet auteur ne met pas en doute l'évangélisation de saint Marc, il suit la chronologie adoptée par du Sollier et découvre dans ce fonds perdu qu'il nomme « tradition constante » une foule de détails qu'il est bien superflu de rappeler.

Christo suscepit[1]. Ce *martyrium* était situé à l'est de la ville, à proximité du « Grand Port ». Nous verrons plus loin que cet édifice a réellement existé, mais la question est précisément de savoir s'il commémorait Marc l'évangéliste ou un martyr du nom de Marc; les Actes cités disent simplement *sanctus marcus*.

En définitive la période héroïque de l'Église d'Alexandrie peut être timidement indiquée, réduite aux proportions que nous avons dit : 1° fondation apostolique rien moins que douteuse, 2° fastes épiscopaux sans contrôle et sans garantie[2], 3° antiquités monumentales sans ombre de certitude aussi longtemps que la fondation apostolique ne sera pas prouvée. Une source incontestable mais très fragmentée et peu claire qu'on ne peut manquer d'utiliser dans la recherche des origines du christianisme alexandrin, c'est les écrits des gnostiques. Cette expression si belle de *gnose*, γνῶσις, connaissance, a servi de qualification à la doctrine des sectes hérétiques qui, soit prudence, soit aberration d'esprit, ont adopté quelques-uns des systèmes et des formules philosophiques les plus ridicules qui aient déshonoré l'esprit humain. Il faut bien se garder cependant de n'accorder aux gnostiques qu'un dédain égal au mépris que leur morale soulève. Nous avons montré à propos des abrasax, et nous confirmerons cette vue en parlant des notes-voyelles (voir ALPHABET) que toute cette incohérence n'est parfois qu'apparente. Certaines conceptions de la gnose ne sont pas moins dignes d'admiration que celles de la philosophie grecque à sa période la plus brillante. C'est à Alexandrie que nous voyons la gnose se produire et atteindre l'apogée de sa fortune. Nous n'avons pas à déterminer dans cette étude les emprunts qu'elle a faits et les influences qu'elle a subies. Le milieu dans lequel elle se développa comme naturellement était probablement celui d'où elle naquit. Entre le musée et la grande synagogue du *Diapleuston*[3], dans l'effervescence de tous les courants doctrinaux de l'antiquité, il se forma du mélange de toutes les théologies et de toutes les cosmogonies une composition désordonnée, indigeste et souvent malsaine. L'initié à cette doctrine s'appelait *gnosticos*, « savant accompli, » et croyait de bonne foi faire partie d'une humanité supérieure. Ce que le gnosticisme avait de bon, il le tenait un peu de toutes mains, car, à la différence du bouddhisme, il était un dogme et non pas une morale. Sans doute il avait emprunté quelques maximes et ce qu'il eut de plus sage et de plus pur au christianisme, mais il est difficile de rien déterminer avec précision; cependant, et ceci suffit à notre dessein, il était en rapport avec la communauté chrétienne et dans un rapport en apparence si étroit qu'un esprit peu attentif prenait l'un pour l'autre et nous a laissé le plus ancien témoignage historique de la présence d'une communauté chrétienne à Alexandrie. A son passage en Égypte, Hadrien décrit ainsi l'attitude religieuse des Alexandrins[4] :

« Hadrien Auguste à Servianus, consul. L'Égypte dont tu me faisais un si bel éloge, mon cher Servianus, je la connais maintenant, avec sa légèreté, sa mobilité, sa facilité à s'émouvoir à la moindre rumeur. Ici les adorateurs de Sérapis sont chrétiens et ceux qui se disent les évêques du Christ sont dévots à Sérapis; les chefs de synagogues, les samaritains, les prêtres chrétiens sont tous des astrologues, des aruspices, des devins. Même le grand patriarche[5], quand il vient en Égypte, est contraint par les uns de se prosterner devant Sérapis, par les autres d'adorer le Christ... En somme, le grand Dieu c'est l'argent; chrétiens, juifs, gens de toute race, tous le tiennent en vénération. » L'État romain avait longtemps et volontairement confondu le christianisme avec le judaïsme, maintenant il s'abstenait de le distinguer des sectes dissidentes qui, suivant la forte pensée de saint Justin, le diffamaient en se réclamant de lui appartenir.

L'origine chrétienne de trois sectes gnostiques est assurée, celles de Basilide, de Valentin et de Carpocrate[6]. Nous sommes assez mal renseignés sur elles, car outre le mystère dont elles prirent soin de s'entourer, elles ne paraissent pas avoir songé à défendre leurs concepts au prix de leur sang, ce qui est encore le meilleur moyen de marquer quelques dates et quelques faits certains dans l'histoire. Les basilidiens avaient pour principe de renier la foi en temps de persécution, c'est

[1] *Acta sincera sancti Petri Alex.*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, in-4°, Romæ, 1840, t. III, p. 673; *P. G.*, t. XVIII, col. 451 sq. Il faut se garder de confondre cette pièce avec les deux légendes depuis longtemps connues. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 337, en a parlé fort sévèrement et fort bien. Il intitule la critique qu'il en fait de cette manière : « Qu'on ne peut avoir aucun égard à tous les actes que nous en avons (de S. Pierre). » Ils sont en effet tout remplis d'inadvertances et d'erreurs grossières, telles qu'on les savait faire au moyen âge. Toutefois, ces pièces qui ne méritent pas l'attention ne doivent pas rejaillir sur celle que citait Justinien, qui est par conséquent fort ancienne. Comme on y lisait qu'Origène avait causé beaucoup de peine à Héraclas et à Démétrius, Tillemont présume qu'ils ne devaient pas être antérieurs au patriarche Théophile, le premier qui compta Héraclas parmi les ennemis d'Origène, bien qu'au contraire ils paraissent avoir toujours été unis. Ce passage se retrouve dans les actes publiés par Mai : *Nec vos prætereani sanctissimi Patres ac divinæ legis antistes, Heracli atque Demetrii, quibus fabricator perversi dogmatis Origenes multifarias tentationes incussit. P. G.*, t. XVIII, col. 460. Nous serons moins rigoureux que Tillemont car, pour que la phrase en question fournît une contradiction formelle avec l'histoire de l'amitié d'Origène et d'Héraclas, il faudrait que toutes les phases de cette amitié nous fussent parfaitement connues, et il n'en est pas ainsi. Nous tiendrons donc ce texte latin, traduit sur un original grec, pour une pièce digne de croyance sur un grand nombre de points. Toutes les erreurs contenues dans les légendes publiées par Surius et par Combefis en sont absentes et le rédacteur se dit quasi contemporain du martyr, ce qui signifierait peu de chose si le récit n'offrait par ailleurs bien des marques d'authenticité. « Ad ogni modo, dit à leur sujet De Rossi, l'autorità di quegli atti non è leggera. » *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 61. On voit que nous avons en somme la version latine publiée par Surius, *Vitæ sanctorum*, 25 novembre, la version grecque dont une recension a été publiée par Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, in-fol., Parisiis, 1660, et une autre recension par Viteau, *Passions de saints Ecaterine, Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, in-8°, Paris, 1897, une version syriaque publiée par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Leipzig, 1895, t. V, p. 543-561, d'après le ms. de Berlin, *Sachau 321* et les mss. du British Museum, *add. 146550* et *14641*, enfin le texte de Mai. Cf. F. Nau, *Les martyres de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques*, dans *Analecta bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 12 sq. — [2] « Cette succession alexandrine est parvenue à Eusèbe accompagnée de chiffres d'années. Il n'est pas possible de la contrôler par des documents plus anciens, comme cela se fait pour la succession romaine; mais l'exactitude de celle-ci, telle qu'Eusèbe la produit, garantit jusqu'à un certain point celle d'Alexandrie. » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 44. — [3] Talmud de Jérusalem, *Tr. Sukka*, V, 1; Talmud de Babylone, *Tr. Sukka*, 51 *b*. Les Juifs avaient été terriblement éprouvés par suite de la répression de la révolte sous Hadrien. La révolte de l'an 116 eut à Alexandrie un contre-coup mortel pour leur influence. Les Juifs, pour se fortifier, détruisirent le temple de Némésis. Appien, *Bell. civ.*, l. II, c. XC; cf. Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LXIX, c. XI; Spartien, *Hadr.*, XIV. Les Grecs reprirent l'avantage, on tua tout ce qu'on ne fit pas prisonnier; quand Lucova arriva avec les Juifs cyrénéens, le préfet d'Égypte, Lupus, était maître de la ville transformée en camp retranché. Marcius Turbo acheva ceux qui restaient. Τραϊανὸν ἐξολλύντα τὸ ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίων γένος, dit Appien, *Bell. civ.*, l. II, c. XC. La juiverie d'Alexandrie, jadis la première du monde, tomba très bas, le quartier juif, situé près du Lochias, ne se distingua plus guère des *Copriæ*. — [4] Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8. Cf. G. Krüger, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Freiburg, 1893, p. 19. — [5] Le patriarche juif de Jabné. — [6] L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, in-8°, Paris, s. d., p. 146 sq., et Renan, *L'Église chrétienne*, in-8°, Paris, 1879, p. 157, ont décrit le système gnostique alexandrin avec une clarté et une lucidité que ne possédèrent jamais ses inventeurs.

du moins ce qu'ont dit leurs adversaires. Ils accordaient qu'on pouvait se prêter aux actes, indifférents par eux-mêmes, que la loi civile exigeait, qu'on pouvait maudire le Christ à condition de distinguer dans son esprit entre l'éon Νοῦς et l'homme Jésus. On hésite en vérité à donner le nom de chrétiens à des sectes semblables, mais on voit que la loi civile en les atteignant les considérait comme chrétiens puisque l'épreuve à laquelle elle les soumettait était celle qu'elle imposait à tous les disciples du Christ; c'est par ce biais qu'ils se rattachent d'une certaine manière à l'Église d'Alexandrie, mais ce n'étaient là, comme l'a justement dit Renan, que des demi-chrétiens. Valentin et Carpocrate sont Alexandrins eux aussi. Valentin fut surtout un rêveur intarissable et assez débraillé, une sorte de père Enfantin accommodé de quiétisme. Il paraît n'avoir eu guère d'influence sur la direction et les destinées de l'Église d'Alexandrie. Il n'en fut pas ainsi de Carpocrate qui inventa la gnose unitaire, μοναδικὴ γνῶσις. Celui-ci porta au christianisme un des coups les plus sensibles qu'il pût recevoir, en proclamant des principes de morale d'une corruption sans bornes, dont l'odieux devait rejaillir sur le christianisme tout entier, auquel la secte paraissait d'autant mieux appartenir qu'elle expliquait d'une façon très claire toutes les obscurités de la doctrine chrétienne, loin de les compliquer et de les rendre, comme Valentin, rebutantes à plaisir. La réputation fâcheuse d'immoralité dont les sectes alexandrines jouissaient s'expliquait par les pratiques des basilidiens et la doctrine de Valentin qui autorisait la débauche. Avec Capocrate on alla plus loin; l'immoralité devint la condition du salut. Les âmes, disait-il, ne peuvent atteindre la béatitude qu'après avoir parcouru tout le cycle des actes possibles. Telle sera la matière de leur jugement : « Toute âme à qui il reste encore un crime à commettre doit transmigrer dans un autre corps jusqu'à ce qu'elle ait épuisé la série des iniquités accessibles à la nature de l'homme[1]. » Que l'on juge du discrédit qu'un pareil enseignement jetait sur ceux qui y conformaient leur vie et ce flot de honte ne s'arrêtait pas aux impudents qui dogmatisaient sur leur avilissement, il remontait jusqu'à d'autres fractions plus discrètes, mais non moins abjectes, pensait-on, puisqu'elles adoraient toutes le même Jésus-Christ. Il est remarquable que les accusations de débauche infâme portées contre les chrétiens paraissent à peu près contemporaines de l'apparition des sectes, valentinienne et carpocratienne[2]. Il est à croire que l'Église naissante d'Alexandrie n'échappa pas au sentiment de dégoût et d'horreur que soulevait le récit des pratiques abominables dont une déplorable méprise rendait solidaires ceux qui les réprouvaient plus énergiquement que personne. Dans ce milieu interlope nous connaissons quelques personnages. Basilide et son fils Isidore, Valentin, Carpocrate, sa femme Alexandrie et son fils Épiphane, mort à dix-sept ans; une femme nommée Marcelline, doctoresse de la secte carpocratienne, qui s'en fut prêcher la doctrine à Rome au temps du pape Anicet et obtint un grand succès; enfin Apelle s'y réfugia après son aventure et c'est de là peut-être qu'il ramena la Philomène et son livre des *Phaneroseis*.

C'est sous le règne de Septime-Sévère, Lætus étant préfet d'Égypte et Démétrius évêque d'Alexandrie, que l'Église de cette ville apparaît en pleine histoire. Son développement est dès lors très rapide, ses documents précis et nombreux, mais par cela même cette période cesse d'appartenir à l'archéologie volontairement confinée parmi les ruines.

Les documents relatifs à la province ecclésiastique d'Alexandrie ou d'Égypte sont peu nombreux et peu explicites. Le plus important d'entre eux porte le titre de « Canons ecclésiastiques des saints Apôtres »[3] mis à jour depuis quelques années. Ce recueil semble avoir été rédigé vers le milieu du IIIe siècle, mais l'origine des dispositions qu'il codifie remonte beaucoup plus haut; peut-être sont-elles assez peu éloignées chronologiquement de la *Didachè*[4]. Dans l'énumération que nous donnerons plus loin des principales églises d'Alexandrie nous ne ferons aucune allusion au régime paroissial qui sera étudié ailleurs. Voir PAROISSES. Ce régime était établi à Alexandrie dès les premières années du IVe siècle. Telle est du moins l'assertion de saint Épiphane, au dire duquel, au temps où s'éleva l'hérésie d'Arius, Alexandrie comptait un grand nombre d'églises administrées par des prêtres[5]. Dans un autre passage, il en énumère neuf en ajoutant : « et d'autres encore[6]. » Tout ceci se trouve bien précisé par un passage de l'Apologie adressée pas Athanase en 356, à l'empereur Constance, et visant des faits récents. Dans cet écrit, le patriarche d'Alexandrie explique comment il s'est vu contraint à célébrer le service divin dans une église non consacrée parce que, dit-il, la foule était considérable et « qu'il n'y avait dans la ville qu'un petit nombre d'églises fort étroites »[7]. En définitive, pendant la première moitié du IVe siècle, la communauté chrétienne à Alexandrie se trouvait être assez nombreuse et pourvue seulement de quelques ora-

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 160. — [2] Voir ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS, col. 274. Cf. J. D. Bær, *De Judæorum in christianos hostilitate*, in-4°, Lipsiæ, 1740; C. F. Börner, *De hostibus rel. christ. internis atque domesticis*, in-4°, Lipsiæ, 1734; J. Bücher, *Cur christianorum conventus paganis adeo fuerunt invisi*, in-4°, Viteburgi, 1767; J. F. Buddæus, *De veritate religionis christianæ philosophorum gentilium obtrectationibus confirmato*, in-4°, Ienæ, 1711; réimprimé dans ses *Miscellanea sacra*, in-4°, s. l. n. d., t. I, p. 328-380; Z. Grape, *De calumiia ono-et chorolatriæ, judæis et christianis olim adversa*, in-4°, Lipsiæ, 1696; J. F. Gruner, *De odio generis humani christianis olim a Romanis objecto*, in-4°, Coburgi, 1755; G. F. Gude, *De causis odii paganorum in christianos*, dans *Paganus christianorum laudator et fautor*, in-4°, Lipsiæ, 1741, præf., p. III-XX; T. Hasæus, *De onolatria, a gentilibus olim Judæis et christianis impacta*, in-4°, Erfurti, 1716; J. J. Huldricus, *De calumniis a gentilibus in primævos christianos sparsis*, dans son *Gentilis obtrectator*, in-4°, Tigurii, 1744; C. N. Koch, *De philosophis gentibus christianam religionem impugnantibus*, in-4°, Ienæ, 1746; C. Kortholt, *De calumniis paganorum in veteres christianos sparsis*, in-4°, Kiloni, 1668; le même, *De origine et natura christianismi ex mente gentilium*, in-4°, Kiloni, 1672; le même, *De vita et moribus christianis primævis per gentilium malitiam adfictis*, in-4°, Kiloni, 1683; le même, *De nominibus, quibus per ludibrium christiani olim a profanis sunt appellati*, in-4°, Kiloni, 1693; le même, *De philosophia orientali primis post Chr. seculis Ecclesiam christ. turbante*, in-4°, Lipsiæ, 1733; J. G. Lindner, *De [illegible] christianis objecta excurs. ad Minucium Felicem*, in-8°, Langensalza, 1760, p. 314 sq.; C. Löscher, *De objectionibus christianis de cruce et crucifixo ab ethnicis factis*, in-4°, Viteburgi, 1696; S. Morinus, *De calumnia gentilium caput asininum esse christianorum Deum*, dans ses *Dissertationes octo*, in-8°, Genovæ, 1683, p. 282 sq.; J. L. Mosheim, *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, in-4°, Helmstadii, 1725; J. A. Münnich, *De nominibus quibusdam contumeliosis, quæ christianis olim a gentilibus imposita sunt*, in-4°, Lipsiæ, 1690; J. W. de Neve, *De epicureorum et stoicorum christianismo intentatis conviiius*, in-4°, Francfurti, 1708; A. Quasius, *Causæ calumniarum quas paganis in christianos coniecerunt*, in-4°, Viteburgi, 1703; C. Wormius, *De veris causis cur delectatos humanis carnibus et promiscuo concubitu christianos calumniati sunt ethnici*, in-4°, Hafniæ, 1695; H. A. Zeibich, *De christianis Serapim colentibus*, in-4°, Geræ, 1766-1767. — [3] F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum, canones apostolorum ecclesiastici ac reliquæ doctrinæ de duabus viis expositiones veteres, edidit, adnotationibus et prolegomenis illustravit, versionem latinam addidit*, in-8°, Tubingen, 1887.
[4] Ch. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1888, t. XLIV, p. 361 sq. — [5] S. Épiphane, *Hæreses*, LXVIII, c. IV, *P. G.*, t. XLII, col. 189. — [6] *Ibid.*, LXIX, c. II, *P. G.*, t. XLII, col. 741. — [7] S. Athanase, *Apologia ad Constantium imper.*, c. XIV-XV, *P. G.*, t. XXV, col. 612.

toires insuffisants. Avant le milieu du ve siècle, la population chrétienne d'Alexandrie était devenue si nombreuse que le pape Léon Ier dut autoriser le patriarche Dioscore à laisser célébrer une seconde messe dans la cathédrale, *basilica Cæsarea*, aux jours de fêtes plus solennelles, en faveur de ceux qui n'auraient pu assister à la première messe faute d'espace[1].

II. LES ALEXANDRINS. — La population d'Alexandrie était assez mal notée par les anciens. Polybe la comparait à celle de Carthage [2], Lampride disait qu'elle était à l'Égypte ce « qu'Antioche était à l'Asie »[3]. Vopiscus ne connaissait que les Gaulois qui pussent être comparés pour la versatilité et l'inquiétude d'esprit[4] : *Sunt enim Aegyptii, viri ventosi, furibundi jactantes, injuriosi atque adeo vani liberi novarum rerum usque ad cantilenas publicas cupientes versificatores epigrammatarii mathematici haruspices medici. Nam* [*sunt*] *christiani samaritæ et quibus præsentia semper tempora cum enormi libertate displiceant.* Lumbroso[5] propose de modifier ainsi la phrase afin de rétablir la pensée de l'auteur : *Nam* (*sunt*) *mathematici, haruspices, medici,* [*judæi,*] *christiani, samaritæ, etc.* C'est exactement la pensée et presque l'expression de la célèbre lettre de l'empereur Hadrien à son beau-frère Servianus que nous avons déjà rappelée[6] : *Aegyptum quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam et ad omnia famæ momenta volitantem. Illic qui Serapim colunt, christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judæorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare ab aliis cogitur Christum. Genus hominum seditiosissimum, vanissimum, injuriosissimum, civitas opulenta, dives, fecunda, in qua nemo vivat otiosus. Alii vitrum conflant, ab aliis charta conficitur, alii linyphiones, omnis certe cujuscumque artis et videntur et habentur. Podagrosi, quod agant, habent; habent* [*cæci quod agant habent*] *cæci, quod faciunt; ne chirurgici quidem apud eos otiosi vivunt. Unus illis deus nummus est.*

Le caractère primitif et ineffaçable d'Alexandrie, c'était le syncrétisme, et, par conséquent, l'ironie, le scepticisme, le sarcasme. « Grecs, Italiens, Syriens, Libyens, Ciliciens, Éthiopiens, Arabes, Bactriens, Scythes, Indiens, Persans, dit saint Chrysostome, affluaient dans une ville » qui, selon Eustathe, ne le cédait qu'à Rome seule; « réservoir universel, » comme parle Strabon; « plusieurs villes dans une ville, » selon le Juif Philon; « le point culminant des cités, » selon Ammien Marcellin; « la grande école, » où s'empressaient d'accourir, dit Grégoire de Nysse, tous les amateurs de la philosophie; enfin, la ville que l'empereur Hadrien dépeignait d'un seul mot : « personne n'y est oisif[7]. »

La douceur du climat d'Alexandrie lui avait valu une population de valétudinaires telle qu'on la rencontre aujourd'hui encore dans certaines villes exceptionnellement abritées du littoral de la Méditerranée. Le traitement de la phtisie amenait annuellement à Alexandrie une colonie élégante[8] qui ne venait, semble-t-il, dans cette cité que pour en faire le véritable rendez-vous de toutes les préoccupations et de tous les intérêts de l'humanité.

Nous traiterons ailleurs avec détail d'une peine qui ne fut pas épargnée aux chrétiens : l'exil. Voir ce mot. Nous en connaissons plusieurs témoignages parmi lesquels un des plus curieux est contenu dans un papyrus récemment publié[9]. Il s'agit d'une femme déportée dans une oasis. Grenfell et Hunt avaient lu πολιτικήν comme un nom commun et traduisaient *fille publique,* Deissmann voit dans Πολιτική un nom propre. Lumbroso a repris cette question, et sa compétence bien connue sur tout ce qui a trait à l'Égypte l'a mis sur la voie de l'explication définitive[10]. Un papyrus nous fait lire πολιτικοι en opposition avec νομικοί, et ce dernier mot équivaut à ces mots οἱ ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου; en outre nous lisons dans Sozomène ce qui suit au sujet des deux Macaire : ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δέ πολιτικός, ὡς ἀστὸς ὠνομάζετο · ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεύς[11]. Il résulte donc que le mot πολιτικός s'appliquait en Égypte aux citoyens d'Alexandrie, de même que dans l'Attique, ἀστός était réservé aux Athéniens. Nous voyons ainsi l'importance que les hommes de ce temps accordaient à Alexandrie à laquelle ils attribuaient ce nom de πόλις, ainsi qu'on appelait Rome du nom de *Urbs* et Athènes du nom de ἄστυ.

II. TOPOGRAPHIE. — I. ASPECT GÉNÉRAL A L'ÉPOQUE CHRÉTIENNE.

— Suivant le goût antique que nous retrouvons à Antioche, à Palmyre et dans d'autres villes riches, Alexandrie était ornée de portiques s'étendant sur un espace considérable. A l'époque chrétienne la ville avait gardé quelque chose de sa splendeur, si toutefois le roman d'Achille Tatius, écrit au commencement du ve siècle, n'a pas voulu représenter un état plus ancien de la ville que celui qui était sous ses yeux. En ce cas il aurait décrit non la rue du *Sôma,* mais la rue transversale principale appelée τὸ κατὰ τὴν πόλιν στάδιον. Quoi qu'il en soit, voici les paroles qu'il fait prononcer par Clitophon et qui nous donnent une idée de ce qu'était Alexandrie au ve siècle, vers l'époque du patriarche saint Cyrille : « Après un voyage de trois jours nous arrivâmes à Alexandrie. La première chose qu'on remarquait en entrant par la porte dite du Soleil[12], était la beauté resplendissante de la ville dont la vue remplissait mes yeux de plaisir. Une rangée de colonnes en ligne droite se dressait de part et d'autre, depuis la

[1] *P. L.*, t. LIV, col. 626-627. — [2] Polybe, *Hist.*, l. XV, c. XXX, 10 : Οὐ γὰρ ἐλάττω ποιεῖ τὰ παιδάρια τῶν ἀνδρῶν περὶ τὰς τοιαύτας ταραχὰς ἔν τε τῇ Καρχηδονίων πόλει καὶ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν; Giacomo Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani*, in-12, Roma, 1895, p. 88 sq. : *Alessandria nell' antichità*, p. 99 sq. : *Carattere degli Alessandrini.* — [3] *Alexander Severus*, c. XXVIII : *Eum pudebat Syrum dici, maxime quod quodam tempore festo, ut solent, Antiochenses Aegyptii Alexandrini lacessiverant conviciolis, et syrum archisynagogum eum vocantes et archiereum.* — [4] Vopiscus, *Saturninus*, dans *Script. histor. Augustæ*, edit. Peter, in-12, Lipsiæ, 1865, t. II, p. 208. — [5] G. Lumbroso, *Osservazioni antiche e moderne sul carattere degli Alessandrini*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, série III, t. III, 1879, p. 354. — [6] Vopiscus, *Saturninus*, c. VIII ; J. Dürr, *Die Reisen des Kaisers Hadrian*, in-8°, Wien, 1881, p. 88-90 : *Ueber dem Brief Hadrians bei Vopiscus;* A. Wiedemann, *La lettre d'Adrien à Servianus*, dans *Le Muséon*, 1886, n. 4; H. Dessau, lettre à G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Romani*, p. 104. — [7] *Revue britannique*, série V, t. III, 1841, p. 5-21. Alexandrie se souvint toujours de ce qu'elle avait été sous les Ptolémées. A propos de la présence de saint Marc, les Actes de la translation disent : *propter eum (patronum) toto in orbe (civitas) præclara est*, dans Molini, *De vita et lipsanis S. Marci*, in-8°, Roma, 1866, p. 263. Le patriarche portait le titre de pape *assolutamente e quasi per antonomasia.* De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1876, p. 20. Cf. G. Boissier, *Promenades archéologiqu.* ,in-12, Paris, 1895, p. 139; Gregorovius, *Storia della città di Roma*, in-8°, Venezia, 1865, t. II, p. 17; J. Draper, *Les conflits de la science et de la religion*, in-8°, Paris, 1876, p. 35; *Epiphanii monachi opera*, édit. Dressel, in-8°, Leipzig, 1843, p. 11; Michaud et Poujoulat, *Corresp. d'Orient*, in-8°, Paris, 1855, t. VII, p. 257. — [8] Celse, *De re medica*, l. III, c. XXII ; Pline, *Epist.*, l. V, XIX. — [9] British Museum, n. 713 ; Grenfell, *Greek Papyri*, in-8°, Oxford, 1897, t. II, p. 115, n. 73; A. Deissmann, *Ein original Dokument aus der Diocletianischen Christenverfolgung*, in-8°, Tübingen, 1902 ; P. Jouguet, *Chronique des papyrus*, dans la *Revue des études anciennes*, avril-juin 1903, t. V, p. 21-23. — [10] G. Lumbroso, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, séance du 21 décembre 1902, p. 586 ; P. Franchi de' Cavalieri, *Un' ultima parola sulla lettera di Psenosiris*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, t. VIII, p. 264. — [11] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068. — [12] Porte orientale ou de Canope.

porte du Soleil jusqu'à celle de la Lune[1] : c'est ainsi qu'on les appelle, du nom des divinités qui veillent à ces deux entrées. Au milieu de ces colonnades était la place publique, et la marche, sur cette place, était longue, semblable à un voyage à travers la ville. En m'avançant ainsi à quelques stades dans l'intérieur de la ville, je suis arrivé à l'endroit qui porte le nom d'Alexandre, et de là j'ai pu voir l'autre moitié de la ville, dont la beauté égalait celle de la partie parcourue jusque-là. Car, de même que les colonnades se prolongeaient en ligne droite devant moi, d'autres colonnades semblables se faisaient voir également des deux côtés qui leur étaient perpendiculaires[2]. »

Les fouilles de l'année 1874 ont révélé l'existence d'une rue transversale à colonnades partant du port fluvial (Φιάλη) du temps de Justinien, et conduisant en ligne droite au port maritime devant l'*Emporium* et le *Césaréum*. Cette voie était bordée par le Musée, le *Sôma* (τόπος 'Αλεξάνδρου), le temple d'Isis de l'Abondance, le palais du gouvernement sous les empereurs depuis Hadrien, jusqu'à Licinius et au IVe siècle.

Une inscription de l'époque chrétienne nous montre qu'on continuait alors à s'occuper de l'embellissement de la ville.



ЄΙΜΙΜЄΝΑΛΚΗΕΝΤΟϹ
ΑΛЄΞΑΝΔΡΟΥ ΓЄΡΑϹ ЄΡΓѠ
ΜΑΡΤΥΡΙΗ ΠΟΤΑΜΟΙΟ
ΤΟΝ ЄΞЄΚΑΘΗΡЄ ΜΟΓΗϹΑϹ
[Ρ]ΗΙΔΪѠϹ ΙΝΑ ΝΗЄϹ
ΠΗΜΟΝΑ ΦΟΡΤΟΝ ΑΓΟΙ [εν][3]

Cette inscription trouvée à Hagar-Nawatieh en 1897, à l'embouchure de l'ancien canal d'Alexandrie en face de Ramleh, est métrique :

Εἰμὶ μὲν ἀλκήεντος 'Αλεξάνδρου γέρας ἔργῳ
μαρτυρίῃ ποτάμοιο, τὸν ἐξεκάθηρε μογήσας
ῥηϊδίως ἵνα νῆες ποίμονα φόρτον ἄγοιεν

« Je suis le prix du travail du vaillant Alexandre. Je rends témoignage du canal qu'il a fait curer au prix de tant de peines, ainsi les vaisseaux déposent plus facilement leur riche cargaison. »

Il s'agit ici d'un *præfectus Augustalis* nommé Alexandre. On en connaît deux de ce nom à Alexandrie, l'un en 390, l'autre en 467; il s'agit plus probablement du second.

II. ÉDIFICES. — *a*) *SAINT-MICHEL, OU L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE.* — Au sommet du plateau rocailleux situé entre le *Césaréum* et le quartier juif, sur la partie sud, en face du *Paneum* s'élevait le sanctuaire de Saturne transformé en église à l'époque chrétienne sous le patriarcat de l'évêque Alexandre (313-326). Au dire de l'historien arabe Macrizy, le patriarche vint à bout de persuader au peuple de changer la fête de Saturne qui se célébrait le 12 du mois d'Athyr (8 novembre) en fête de saint Michel tout en conservant l'ancien cérémonial. Le temple fut dédié à l'archange dont le personnage était depuis longtemps connu des Alexandrins, grâce aux écrits des gnostiques; cependant l'église prit le nom d'ἐκκλησία 'Αλεξάνδρου. La proximité de cette église avec le quartier juif devait parfois rendre cette partie de la ville assez dangereuse. En l'année 415, les juifs du quartier du *Delta* organisèrent une conspiration contre les chrétiens dont ils voulaient faire un massacre général au moyen d'un guet-apens. « Ils prirent avec eux des hommes et les postèrent pendant la nuit dans toutes les rues de la ville, tandis que certains d'entre eux criaient : « L'église « d'Alexandre[4] l'Apostolique est en feu! Chrétiens, au « secours! » Les chrétiens, ne se doutant point du piège, sortirent à leur appel, et aussitôt les juifs tombèrent sur eux, les massacrèrent et firent un grand nombre de victimes. Au matin, les autres chrétiens, en apprenant le crime commis par les juifs, se rendirent auprès du patriarche et tous les fidèles réunis se portèrent, pleins de colère, vers les synagogues des juifs, s'en emparèrent, les sanctifièrent et les transformèrent en églises, l'une d'elles reçut le vocable de Saint-Georges. Quant aux assassins juifs, ils les chassèrent de la ville, pillèrent leurs propriétés et les firent partir dans le plus grand dénuement, sans que le préfet Oreste pût les protéger[5]. »

L'église de Saint-Michel fut détruite en 969 par les soldats de Djohar. En 1876, Néroutzos bey a cru pouvoir identifier les substructions d'un édifice mis à jour lors des déblais nécessités par les fondations d'une maison avec les restes de l'église Saint-Michel; on trouva sur les lieux des fragments d'ornementation chrétienne crucifère et des hypogées portant des inscriptions presque effacées, les unes en grec les autres en copte.

b) *LA CATHÉDRALE.* — Le Καισάρειον ou *templum Cæsaris*, commencé pendant les dernières années du règne de Cléopâtre et achevé sous Auguste au culte duquel il fut consacré, portait également le nom de Σεβάστειον ou *templum Augusti*. Philon l'a décrit rapidement : « Il n'y a, dit-il, de sanctuaire au monde comme celui qu'on appelle *Sébastéum*, temple de César, patron des navigateurs (ἐπιβατηρίου Καίσαρος νεών). Ce temple très grand et très apparent, et dont il n'existe pas son pareil, s'élève majestueusement en face des ports les plus sûrs, il est rempli d'ornements votifs consistant en tableaux, en statues et en objets d'argent et d'or; il est entouré d'un enclos très large et pourvu de portiques, de bibliothèques, d'appartements d'hommes, de bois sacrés, de propylées, de lieux vastes et de salles à ciel ouvert, en un mot de tous les embellissements les plus somptueux. Il est l'espoir du salut, et pour ceux qui s'embarquent ici et pour ceux qui arrivent de retour de leur voyage[6]. »

Lors des travaux occasionnés en 1874 par les fondations d'une maison, on mit à jour une construction de grand appareil représentant un mur longitudinal d'environ 3m50 d'épaisseur et un mur transversal de 2m50 d'épaisseur. C'était l'angle ouest du *Césaréum* dont l'axe était dirigée du nord-nord-ouest au sud-sud-est et dont la façade était dans la direction ouest-sud-ouest, à est-nord-est, c'est-à-dire en parfaite concordance avec la

[1] Porte occidentale. On ne saurait objecter ce que dit Tatius des divinités qui veillent aux portes de la ville. Ces usages ne disparurent qu'après l'avènement officiel du christianisme. Il suffit de se rappeler tout ce que l'enlèvement de la statue de la Victoire au sénat romain souleva de difficultés. Cf. P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, in-12, Paris, 1897, p. 253; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, p. 24 sq., n. 20. — [2] Achille Tatius, *Leucippe et Clitophon*, l. V, c. I-IV. Cf. Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 8. On trouvera dans Mahmoud bey, *Mémoire sur l'antique Alexandrie*, in-8°, Copenhague, 1872, une description minutieuse de la ville à laquelle nous nous faisons un devoir de renvoyer. Toute l'histoire topographique et monumentale y est traitée avec une grande exactitude, mais elle a plus de rapport à l'Alexandrie païenne et profane qu'à l'Alexandrie chrétienne, la seule qui doit nous retenir. — [3] G. Botti, *Le iscrizioni cristiane di Alessandria d'Egitto*, dans *Bessarione*, 1900, p. 279, n. 16; le même, *Inscriptions grecques et latines trouvées en Égypte en 1897-1898*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1898, t. I, p. 48, n. 36. Sur la tranche droite on a tracé à la pointe du couteau + || ΕΥΨΥΧ [illegible] ΜΑ [illegible] Ε. — [4] Jean de Nikiou écrit l'église de Saint-Athanase, c'est une erreur évidente que corrige Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 764 : [illegible] 'Αλεξάνδρου ἐκκλησία. — [5] *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, c. LXXXIV, trad. H. Zotenberg dans les *Notices et extraits des manus. de la Bibliot. nat.*, in-4°, Paris, 1883, t. XXIV, p. 465 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, [illegible] XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 764. — [6] Philon, *De legat. ad Caium*, c. [illegible].

direction des rues longitudinales de l'ancienne ville [1]. « Les blocs des fondements du *Césaréum*, écrit l'archéologue dont l'activité et le dévouement nous ont valu ces détails, étaient les uns en calcaire d'un grain homogène et blanc et les autres en grès et en marbre. Travaillés diversement, ils conservaient des restes d'ornementation en style grec et en style romain, voire même en style ecclésiastique byzantin ; circonstance qui confirme la transformation du temple de César en église chrétienne, sa destruction répétée et sa reconstruction sur le même plan avec les pierres du temple ruiné [2]. »

Après la paix de l'Église le *Césaréum* fut désaffecté de son ancien culte et transformé en église cathédrale, mais les noms de μεγάλη ἐκκλησία, de Κυριακὸν, de *Dominicum* qu'on lui donna ne purent prévaloir contre l'ancienne appellation, *Césaréum* ou *Sébastéum* [3]. En l'année 356, le comte Héraclius, opérant pour le compte de l'empereur arien Constance et des païens ralliés aux hérétiques par opposition aux catholiques, saccagea et brûla une partie du temple ; en 365, les chrétiens y rentrèrent et le restaurèrent, mais l'année suivante, le 21 juillet 366, il fut repris de nouveau par les païens qui le brûlèrent et le détruisirent de fond en comble.

Le patriarche Athanase commença la reconstruction dès l'année 368, sous la protection active du *dux Trajanus*, commandant les troupes de l'empereur en Égypte. La cathédrale demeura entre les mains des patriarches orthodoxes jusqu'à l'entrée des Arabes à Alexandrie, l'an 641 de notre ère. A cette date, elle passa aux jacobites, fut restituée aux orthodoxes en l'année 727, mais elle disparut en 912 dans un incendie et ses ruines ne furent plus relevées.

c) LE DOMINICUM DIONYSII. — Georges, patriarche intrus d'Alexandrie, fit sa résidence, de l'année 357 à l'année 368, à l'église de Dyonisius (*Dominicum Dionysii*) ; après son retour dans la ville, saint Athanase y résida également jusqu'en l'année 370. Celui-ci eut à remédier pendant son épiscopat à l'insuffisance des édifices du culte trop rares et trop petits : Τῶν τοίνυν ἐκκλησιῶν ὀλίγων καὶ βραχυτάτων οὐσῶν. C'était au point qu'il arriva une année que la population chrétienne menaça l'évêque d'aller célébrer la solennité pascale en pleine campagne, s'il ne remédiait à cet inconvénient [4].

d) ÉGLISE SAINT-ATHANASE. — Au mois d'août de l'année 370, saint Athanase consacra l'église construite par ses soins au quartier du Βενδίδειον ou *Mendidium* et y transporta sa résidence. Cette église, qui porta ensuite le nom du fondateur, paraît avoir été élevée sur l'emplacement de l'ancienne Ἀγορά, *Forum*, derrière l'*Emporium*, les *Apostases* et les *Navalia*. Cette église prenait rang immédiatement après celle de Théonas quant à l'importance et à la grandeur; elle en subit le sort sous la domination arabe et fut convertie en mosquée dite du *Soûq-el-Attarin*, « du marché des épiciers. » Elle renfermait un grand nombre de colonnes antiques, la plupart en marbre cipollin, quelques-unes en granit rose, de forme et de proportions différentes, avec des chapiteaux de style byzantin.

Saint-Genis [4] dit que cette mosquée contient un grand nombre de matériaux antiques et notamment une cuve monolithe, « qui est, dit-il, le plus beau monument connu parmi les antiquités égyptiennes [5]. » Cette cuve occupait une position centrale par rapport à l'édifice qui paraît lui avoir été coordonné tout entier, et il incline à penser que ce fut bien l'emplacement de ce baptistère dès le temps de la construction de l'église. La mosquée a la forme et la distribution de cette sorte d'édifices, quoiqu'elle ait été élevée sur des fondations appropriées à un plan différent. On trouva, lors de l'expédition française, une tablette fragmentaire de marbre gris encastrée dans le pavé de la mosquée, portant une inscription grecque écrite en caractères romains :

CONSTANTINON

La cuve dont nous venons de parler mesure 3m126 de longueur, 1m626 de largeur à la tête, 1m281 aux pieds, et 1m150 de hauteur. « Elle est prise dans un bloc de brèche d'Égypte de la plus grande beauté et d'un poli parfait. Elle est d'une couleur brune ou vert très foncé, parsemée de fragments verts, jaunes, blancs, noirs ou rougeâtres, qui forment un mélange du plus bel effet [6]. »

e) L'ÉGLISE DE THÉONAS. — Entre tous les édifices chrétiens d'Alexandrie celui qui porte le nom de Théonas est un des plus célèbres. L'église dite de Théonas, du nom du patriarche qui la bâtit entre les années 282 et 300, et que l'on désignait dans le langage courant sous le nom de « la Théonas », fut la première église proprement dite construite à Alexandrie, car auparavant on s'était borné à célébrer le culte dans les cryptes et dans les cimetières qui furent même interdits par Émilien, préfet d'Égypte sous les empereurs Valérien et Gallien (253-260) [7] ; peut-être y eut-il pendant les périodes de véritable tolérance des assemblées plus ou moins clandestines dans le *martyrium* de Saint-Marc, en face du port. L'oratoire bâti par Théonas fut reconstruit et agrandi par le patriarche Alexandre (313-326). Il servit dès lors de cathédrale dédiée à « Sainte Marie »; c'est là que, pendant un siècle environ, depuis Théonas jusqu'à Pierre II, les patriarches firent leur résidence. Une anecdote dont l'authenticité est à peine défendable nous montre le patriarche attendant devant l'église ceux qu'il avait invités à partager son repas de midi ; de là il avait la vue de la mer devant lui et pouvait distinguer ce qui se passait sur le rivage [8]. Le 9 février 356, le commandant des troupes impériales, Syrianus, fit irruption avec des soldats et le rebut de la populace dans le cloître de la Théonas; les portes furent enfoncées, les fidèles maltraités, ou massacrés, les femmes outragées, mais le patriarche Athanase, que l'on cherchait pour s'en défaire, eut le temps de prendre la fuite [9]. Moins de 20 ans après, le préfet Pallade cerna et envahit le cloître ; il était suivi des païens et des juifs et cherchait le patriarche Pierre II pour l'expulser de son siège. Peu après, Magnus, *comes largitionum comitatensium*, escorté d'une partie de l'armée et du peuple, pénétra dans l'église, fit arrêter le chapitre entier des prêtres et des

[1] Néroutzos-bey, *op. cit.*, p. 10 sq. Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVI, XIV, 8, nous dit que l'on voyait à Alexandrie, près du port, dans le temple de César, deux obélisques de quarante-deux coudées. Ces obélisques se dressaient devant le pylône ou *pronos*, de chaque côté de l'entrée ; l'un d'eux a été transporté à Londres et dressé sur le bord de la Tamise, l'autre au Central-Park, à New-York. Cf. Néroutzos-bey, *op. cit.*, p. 15-20. — [2] Néroutzos-bey, *op. cit.*, p. 13. — [3] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 770 ; Evagre, *Hist. eccl.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2521 : Πρὸς τὴν μεγάλην ἀγαγόντες ἐκκλησίαν ἣ Καίσαρος προσαγορεύεται. Ce fut dans l'église du Césareum qu'eurent lieu les violences contre Hypathie et son assassinat. Socrate a justement flétri ce crime : Τοῦτο οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων Ἐκκλησίᾳ εἰργάσατο. Ἀλλότριον γάρ παντελῶς τῶν φρονούντων τὰ Χριστοῦ, φόνοι καὶ μάχαι, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. « Cette action jeta un lourd opprobre sur Cyrille et l'Église d'Alexandrie. Les meurtres et les violences sont absolument étrangères à la morale chrétienne, et de même tout ce qui y ressemble. » Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 769. Sur cette femme illustre on peut consulter une étude de G. Bigoni, *Ipazia Alessandrina ; studio storico*, dans *Atti dell' Istituto veneto*, série VI, 1886-1887, p. 397-437, 495-526, 681-710. — [4] S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, n. 14, *P. G.*, t. XXV, col. 612. L'incident que nous rappelons et qui souleva des persécutions nouvelles de la part de Constance se passait pendant la construction du *Dominicum*. *Ibid.*, n. 16, *P. G.*, t. XXV, col. 613. — [5] *Antiquités d'Alexandrie et de ses environs*, dans la *Description de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1829, t. V, p. 369 ; *Atlas*, t. V, A, pl. 40-41. — [6] Saint-Genis, *op. cit.*, p. 374. — [7] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 664. — [8] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 221. — [9] S. Athanase, *De fuga sua*, n. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 652.

diacres et les fit embarquer séance tenante pour la Syrie. Le récit qui nous a gardé les circonstances de cette violence contient un détail topographique qui concorde avec ce que nous savions. Magnus, y est-il dit, donnait ses ordres debout, en face du port, et à côté d'un bain public[1] : Ὁ τοῦ ἔθνους ἡγεμονεύων Παλγάδιος... τὸν ἑλληνικὸν καὶ ἰουδαϊκὸν ὅμιλλον συναθροίσας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐκύκλωσε περιβόλους, ἐξιέναι τῷ ἐπισκόπῳ Πέτρῳ παρεγγυῶν, καὶ γὰρ ἄκοντα ἐξελάσειν ἠπείλει,... ἐν γὰρ τῇ καλουμένῃ ἐκκλησίᾳ Θεωνᾶ[2]... Καί ὁ τῶν κομητατισίων καὶ λαργιτιόνων κόμης [Μάγνος] στρατιωτῶν ἐπαγόμενος ἄπειρον πληθύν... αὐτός ἑστηκὼς ἐπὶ τοῦ λιμένος, πλησίον γὰρ ἐν δημοσίῳ λουτρῷ τήν κατάκρισιν κατ'αὐτῶν [τῶν κληρικῶν] ὥρισε.

Au vᵉ siècle, la Théonas portait le nom de TAMAYΘA,




269. — Ampoule de Saint-Ménas.
D'après une photographie du R. P. Boddaert, directeur de l'Observatoire de Moncalieri.

en langue égyptienne, et τῆς Θεομήτορος en grec ; mais elle était complètement déchue de son ancienne importance que lui avait ravie le *Césaréum,* devenu depuis la fin du IVᵉ siècle la « cathédrale ». Sous la domination musulmane elle fut transformée en mosquée et les Arabes lui donnèrent le nom de « mosquée occidentale », *Djamat-el-Gharbiet,* ou des Mille colonnes[2]. Cette mosquée renfermait dans son pourtour intérieur un cloître ou portique à double rang de colonnes, en marbre et en porphyre, de style grec et byzantin. A l'arrivée des Français à Alexandrie en 1798 on voyait encore quelques rares vestiges de la Théonas.

f) ÉGLISE SAINT-MARC. — Sans nous engager dans la discussion des récits qui racontent le voyage et l'apostolat de l'évangéliste saint Marc à Alexandrie, nous pouvons mentionner, d'après les Actes de saint Pierre, évêque et martyr (300-311), l'existence d'un oratoire situé dans un quartier anciennement appelé Βουκόλια, près de la mer, sur le port oriental. Les Actes de saint Pierre d'Alexandrie ne laissent entrevoir en aucune façon un édifice important, mais une simple *memoria* où étaient enterrés l'évangéliste et d'autres évêques. A proximité se trouvait une maisonnette habitée par une vierge consacrée à Dieu : *quædam virgo Deo dicata, quæ asceteriolum hujus evangelistæ cœmeterio conterminum habebat*[3].

L'année qui suivit la mort de l'évêque Pierre, sous le patriarcat d'Achillas, l'oratoire de Saint-Marc prit soudain un grand développement et devint église paroissiale ; on l'appelait βουκολὶς ἐκκλησία ou bien encore ἐν τοῖς Βουκόλου. Arius, encore chrétien, y exerça la charge de curé.

Lors de l'occupation de la ville d'Alexandrie par les Arabes, l'église Saint-Marc fut brûlée, l'an 640 de notre ère. Le patriarche jacobite, Jean III de Sebennytus (677-686), entreprit sa reconstruction ; il l'acheva en 680 et mourut dans l'église pendant la célébration d'une messe pontificale, en 686.

En 828, deux marchands vénitiens enlevèrent le corps que l'on tenait pour celui de saint Marc et l'emportèrent.

[1] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1168 sq. — [2] Saint-Genis, *Antiquités d'Alexandrie et de ses environs,* dans la *Description de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1829, t. V, p. 352, donne à cette basilique le titre de « basilique des Septante », ce qui n'a aucun fondement : « Ce qu'il y a de très remarquable dans cet édifice, dit-il, c'est cette quantité prodigieuse de colonnes en granit, porphyre ou marbre précieux qui lui a fait donner son nom vulgaire. Elles étaient encore debout à notre arrivée à Alexandrie (1798) ; les événements de la guerre et les dispositions faites pour notre établissement dans le pays en ont fait détruire une grande partie. On y avait établi les ateliers de l'artillerie, le reste de la mosquée n'existe plus aujourd'hui (1829). » On trouve un plan de cette basilique dans l'*Atlas*, t. V, A, pl. 37. Outre ces églises il faut mentionner l'église Saint-Jean-Baptiste dans laquelle fut enterré le corps de saint Antoine, *P. G.*, t. XXVI, col. 971 sq. Cf. N. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. I, p. 73. — [3] *Acta sincera S. Petri Alexandrini*, dans *P. G.*, t. XVIII, col. 462.

g) LE SANCTUAIRE DES SAINTS-CYR-ET-JEAN. — A une distance d'environ dix-huit kilomètres d'Alexandrie, au lieu appelé *Menuti*, entre Canope et Héraclée, s'élevait un temple dédié à *Isis medica*[1]. Le triomphe du christianisme ne put entamer la grande réputation du sanctuaire auquel la foule continuait à se rendre. Suivant une tactique dont nous avons déjà relevé plusieurs exemples et que nous reverrons employer souvent, saint Cyrille d'Alexandrie tenta de substituer au culte idolâtrique une dévotion chrétienne, et, à cet effet, il fit transférer les corps du martyr saint Cyr et de saint Jean, son compagnon, de la basilique de Saint-Marc dans l'église des Saints-Évangélistes à Menuti, que des guérisons miraculeuses signalèrent bientôt[2], au point que le concours des pèlerins venant d'Alexandrie, de l'Égypte, de la Libye et du monde entier balança en peu de temps la célébrité du temple d'Isis[3]. Sophrone de Damas, patriarche de Jérusalem, y vint entre les années 610 et 620, fut guéri d'une ophtalmie et sa reconnaissance le porta à écrire un recueil de soixante miracles opérés en ce lieu de son temps[4].

Le sanctuaire était situé entre le littoral à l'est et une colline de sable à l'ouest. Les navigateurs le découvraient de la haute mer. Il était entouré d'un enclos avec entrée du côté de la mer; en dehors de l'enclos, à droite de la porte, s'élevait une fontaine portant les noms des patrons de l'église. A l'intérieur de l'enclos s'élevait l'église avec son portique; la maison du diacre et de sa famille attenait à la basilique. Les chambres en bas et à l'étage destinées aux malades, étaient organisées pour recevoir une ou deux personnes, elles étaient souvent toutes occupées; le bain des saints avec les étuves environnantes l'étaient aussi. L'économe, le diacre, le sous-diacre, le *mnemalita* ou gardien de la confession, les portiers, les *filoponi*, convalescents capables de donner un coup de main à l'occasion, les malades indigents, les malades riches qu'on transportait sur des couchettes, les gens valides venus pour leurs dévotions, les pèlerins, formaient avec quelques pêcheurs la population fixe et la population flottante[5]. On conservait les corps des deux martyrs ainsi que la sonde de chirurgien de saint Cyr, qui avait exercé cette profession, on distribuait l'huile de la lampe qui brûlait devant la tombe, on voyait des ex-voto rappelant les guérisons les plus signalées. Un ancien préfet, nommé Némésion, avait fait recouvrir de marbre les murs qui étaient proches de la confession, on pouvait y voir le Christ, saint Jean-Baptiste et saint Cyr devant qui le donateur célébrait la grâce reçue[6]. Sophrone mentionne l'*ambo*[7], le *gazophylacion*[8], le *hierateion*[9], où séjournaient les pèlerins qui voulaient emporter une eulogie, le *photisterion*[10], le *thysiasterion*[11] où se préparaient le pain et le vin[12]. On invoquait les saints Cyr et Jean pour les maladies, les naufrages, les moissons, les sorts, la stérilité des femmes, etc., etc. Dans la grande église de *Tetrapylon* à Alexandrie on voyait ce qu'on appelait l'« Image », qui représentait le Christ entouré de la Vierge et des saints apôtres, prophètes et martyrs, recevant les prières des saints Cyr et Jean prosternés devant lui.

h) LE SANCTUAIRE DE SAINT-MÉNAS. — Il existe sur le célèbre sanctuaire consacré à saint Ménas à Alexandrie,



270. — Le sanctuaire de Saint-Ménas. Ivoire du Musée archéologique de Milan. D'après une photographie.

un recueil analogue à celui de Sophrone sur le sanctuaire des saints Cyr et Jean; malheureusement, le manuscrit est encore inédit; c'est l'ouvrage du patriarche Timothée[13] d'Élure, dont les années d'épiscopat virent le grand développement du culte de saint Ménas. Le corps du martyr avait été déposé près du lac Maréotis, on y éleva une église magnifique. On peut se faire une idée de la popularité du pèlerinage à Saint-Ménas par le nombre d'ampoules que les musées d'Europe possèdent et qui proviennent du sanctuaire d'Alexandrie. Voir AMPOULES. Le récit de saint Sophrone est pleinement d'accord avec les faits lorsqu'il nous dit que le pèlerinage de Saint-Ménas était célèbre dans le monde entier et

[1] Étienne de Byzance, *Lexicon*, au mot Μένουθις; S. Épiphane, *In Ancoratum*, § 106, *P. G.*, t. XLIII, col. 209; le même, *Brevis ac vera expositio fidei catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ*, n. XII, *P. G.*, t. XLII, col. 804; Sophrone, dans Mai, *Spicileg. romanum*, in-8°, Romæ, 1840, t. III, p. 28, 196, 229, 434, 470, 474; t. IV, p. 240; G. Lumbroso, *Santuario dei santi Ciro e Giovanni presso Alessandria*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1879, t. III, p. 356 sq. — [2] Voyez par exemple ce qui concerne l'église τῶν ἁγίων τριῶν παίδων élevée sur l'emplacement de la clinique de saint Cyr, Sophrone, *op. cit.*, p. 284; *Acta sanct.*, 31 janvier, p. 1084. — [3] Sophrone, *op. cit.*, t. III, p. 17, 36, 66, 74, 78, 642, etc. — [4] Sophrone, *SS. MM. Cyri et Johannis laudes et miracula*, dans Mai, *Spicil. roman.*, in-8°, Romæ, 1840, p. 48, 129, 647. — [5] *Ibid.*, p. 82, 83, 387; 314, 315; 196, 219, 361, 363; 109, 111, 186, 191, 228, 246, 271; 655, 656, 163; 417, 621, 658; 148; 127, 141, 152, 324, 335, 374, 445, 625; 142, 161, 392; 382, 444, 445; 622, 624; 376; 252; 417, 418; 353, 374. — [6] *Ibid.*, p. 104, 126, 225, 240, 285, 464, 507; 393, 397, 398; 285; 576; 103, 107, 113, 126, 240, 408, 522, 612, 655; 394; 104, 507; 225, 226; 287. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 72; 1867, p. 14; 1879, p. 33. — [7] Sophrone, *op. cit.*, p. 418. — [8] *Ibid.*, p. 450. — [9] *Ibid.*, p. 417-418. — [10] *Ibid.*, p. 393. — [11] *Ibid.*, p. 398. — [12] De la Motraye, *Voyages*, in-12, La Haye, 1727, t. I, p. 100-102. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 31, 46; 1872, p. 25; le même, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 486 sq.; Surius, *Vitæ sanctorum*, au 10 novembre, en a traduit cinq chapitres en latin. Il existe des manuscrits grecs de cet écrit à Florence, à Turin et à Paris. Cf. J. A. Fabricius, *Biblioth. græca*, in-4°, Hamburgi, 1790, t. VI, p. 720; Bandini, *Catal. Medic. Laurent. biblioth.*, in-fol., Florentiæ, 1774, t. I, p. 503; Pasini, *Codices manuscripti bibliothecæ regii Taurinensis Athenæi*, in-fol., Taurini, 1749, t. I, p. 230: Τιμοθέου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μηνᾶ τοῦ Αἰγυπτίου, etc.; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 339 : « Nous avons dans Surius une histoire attribuée à Timothée, d'autres disent à Théophile. Elle ne contient que cinq miracles de saint Menne faits à Alexandrie dont le premier est tout à fait étrange, le second un peu moins le troisième et le quatrième ne sont pas mauvais et le cinquième scandaleux au dernier point. Aussi, M. Le Maître juge qu'elle paroist apocryphe. Elle pourroit être de Timothée Élure, et ne mérite aucune créance. »

principalement dans l'Égypte et dans la Libye [1]. Les habitants d'Alexandrie s'y rendaient par le lac Maréotis [2], et le moine Épiphane, qui écrivait au XIe siècle, affirme que le sanctuaire était situé à treize kilomètres environ de la ville : Καὶ πρὸς δύσιν τῆς 'Αλεξανδρείας, ὡς ἀπὸ μιλίων ἐννέα, κεῖται ὁ ἅγιος Μηνᾶς [3]. C'était encore la banlieue lorsqu'il s'agissait d'une ville aussi importante, on s'explique ainsi que le martyrologe hiéronymien attribue Saint-Ménas à la ville même d'Alexandrie : *Alexandria metropoli. Sci Minatis* [4]. Florentini a distingué avec raison les deux martyrs du nom de Ménas [5] et celui que le martyroge nomme *Minatis* est bien Ménas l'Égyptien dont la fête se célèbre le 11 du mois de novembre. Les Ménées disent que son corps fut transféré à Constantinople vers l'an 625, ceci est inconciliable avec le témoignage du moine Épiphane que nous venons de citer. Cette translation supposée s'explique par la confusion établie entre deux martyrs du même nom et du même temps qui souffrirent l'un en Libye, l'autre à Cotyée, en Phrygie. Tillemont a, suivant sa coutume, parlé fort clairement de cette confusion qui n'était pas encore tout à fait éclaircie de son temps [6]. Il n'est pas douteux que la fête du martyr égyptien eut lieu le 11 novembre. Une ampoule alexandrine est curieuse à double titre, puisqu'elle porte sur une de ses faces l'image supposée de saint Ménas et sur l'autre face le monogramme de l'archevêque Pierre d'Alexandrie (fig. 269) [7]. Peut-être la fiole contenait-elle de l'huile des deux sanctuaires, mais il est à remarquer que la rencontre de ces deux noms n'est pas fortuite, car le moine Épiphane mentionne, dans la description de son pèlerinage aux *martyria* les plus illustres d'Alexandrie, le tombeau de saint Ménas aussitôt après celui de saint Pierre d'Alexandrie : ὁ ἅγιος Πέτρος τὸ τέλος τῶν μαρτύρων καὶ πρὸς δύσιν τῆς 'Αλεξανδρείας, ὡς ἀπὸ μιλίων ἐννέα κεῖται ὁ ἅγιος Μηνᾶς [8]. Un ivoire du British Museum auquel nous avons déjà fait plusieurs emprunts (fig. 71, 72) nous fait voir diverses scènes concernant le martyre et le culte de saint Ménas. Ce petit monument doit être rapproché d'une tablette d'ivoire conservée au musée archéologique de Milan (fig. 270), représentant saint Ménas, et probablement inspiré par la statue du saint que l'on voyait dans son sanctuaire en Égypte. Un géographe arabe en parle en ces termes : « A l'extrémité de l'édifice on voit un grand tombeau et deux chameaux de marbre, sur lesquels un homme est debout, les pieds appuyés sur les deux animaux. Cette figure, qui est également de marbre, représente, dit-on, saint Mina [9]. » La pyxide d'ivoire du British Museum (fig. 271) nous le montre dans la même attitude, et accompagné des deux chameaux accroupis devant le portique de son sanctuaire. On savait assez quel personnage rappelaien toutes les scènes de la pyxide pour que la présence de quatre pèlerins indiquât clairement qu'il s'agissait du sanctuaire. L'origine égyptienne de ce précieux coffret et sa haute antiquité (VIe siècle) seraient des raisons nouvelles de penser qu'on a représenté ici une scène telle qu'elle se voyait chaque jour : des groupes de fidèles, séparés suivant le sexe, offrant leurs prières devant la statue qui se dressait à l'entrée du sanctuaire, ou peut-être de l'édifice. La pyxide nous offre un nouveau détail qui paraît être parfaitement d'accord avec quelques paroles de saint Sophrone au VIIe siècle et que Garrucci a bien mis en lumière. Du côté par où les femmes accèdent au *martyrium* nous



271. — Pyxide d'ivoire représentant saint Ménas. British Museum. D'après une photographie.

[1] *Acta sanct.*, 31 janvier, p. 1094. La Vie de S. Apollinaire mentionne le pèlerinage à Saint-Ménas. *Ibid.*, 5 janvier, p. 259. — [2] Surius, *Vitæ sanct.*, 11 novembre, p. 243. Pour les Actes du Métaphraste, cf. *P. G.*, t. CXVI, col. 367-416 ; il s'agit là de saint Ménas de Cotyée. — [3] *Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita*, édit. Dressel, in-8°, Lipsiæ, 1843, p. 6. — [4] De Rossi et Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, p. 141. — [5] Florentini, *Vetustius occidentalis Ecclesiæ martyrologium*, in-4°, Lucæ, 1768, p. 963. — [6] Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. V, p. 338, note 3 : S'il faut mettre deux saints Menne, l'un à Cotyée, et l'autre en Libye. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, pl. II, n. 4, 5. Cette ampoule est conservée dans le cabinet des religieux Barnabites, à Moncalieri. — [8] *Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita*, édit. Dressel, p. 5-6. Nous ne pouvons omettre de mentionner l'ampoule timbrée au nom de saint Théodore, à propos de laquelle on devra consulter les suggestives observations de M. E. Michon, touchant le moule du British Museum, sur lequel se trouvent accolés les noms de Théodore et de Pierre d'Alexandrie, *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 308-311. — [9] E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1810, t. I, p. 448. Le texte mérite d'être transcrit en entier : « On arrive à Mina, qui comprend, dit le géographe, trois villes abandonnées situées au milieu d'un désert de sable, mais dont les édifices sont encore debout. Les Arabes viennent souvent s'y mettre en embuscade pour surprendre les voyageurs. On y voit des palais élevés et bien bâtis renfermés dans une même enceinte ; quelques-uns sont habités par des moines. De là on arrive à l'église de Saint-Mina, qui est un vaste bâtiment décoré de statues et de peintures de la plus grande beauté. Des cierges y brûlent jour et nuit sans aucune interruption. » Un pèlerin latin du VIe siècle parle de la basilique de Saint-Ménas et des miracles nombreux qui s'y accomplissaient. *Itinera hierosolymitana*, dans la *Société de l'Orient latin*, t. I, p. 380-381. Cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, p. 217 sq.

voyons se dessiner le cadre d'une porte n'ayant rien de monumental; c'est la porte, semble-t-il, d'une habitation privée ; or, voici ce que nous lisons dans le récit de saint Sophrone : Τὸ Μηνᾶ τοῦ μάρτυρος τέμενος, καὶ



272. — Stèle chrétienne au Musée d'Alexandrie. D'après *Bessarione,* 1900, t. IV, p. 429, fig. 3.

τὸ πρὸ τοῦ τέμενος δομάτιον, πάσης Λιβύης καθέστηκε φρύαγμα ἡ οἰκήτωρ ὁ ἅγιος καὶ φύλαξ, καὶ πρὸ τῆς ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίας ἐτύγχανεν [1]. « L'église de saint Ménas, et ce qui est aujourd'hui son église était jadis sa propre maison, est l'orgueil de la Libye tout entière, dont le saint était au nombre des habitants avant qu'il n'eût à confesser le Christ. » Le *martyrium* était donc contigu à l'ancienne demeure du martyr, plus probablement encore il l'avait en partie transformée ou même englobée d'une manière analogue à ce qui a eu lieu à Rome pour l'église des Saints-Jean-et-Paul, fondée dans leur propre maison.

i) LE MARTYRIUM DE SAINT-MARC. — La relation de saint Sophrone que nous venons de mettre à profit, contient un trait qu'il est utile de noter au passage, concernant la topographie des cimetières alexandrins. Elle nous dit qu'un grand nombre de martyrs se trouvaient enterrés dans le voisinage de Saint-Marc : *apud quem fidelium caterva martyrum recondidit corpora, non communiter agnos et agnas consepelientes, neque simul sponsas Christi et paranymphos humo abscondentes, sed privatis utrosque tumulis recondentes : nam tribum tribum seorsum, et mulieres eorum seorsum dividere fuerant eruditi* [2]. Akerblad [3] et Larsow [4] sont d'accord pour placer le cimetière de Saint-Marc au faubourg sud-ouest, dit de *Nécropolis.* Quatremère [5] et Lumbroso [6] sont d'un avis contraire et le placent au faubourg nord-est. Le mieux est de citer les traits topographiques que nous relevons dans la Passion latine de saint Pierre d'Alexandrie : *Tribuni tollentes eum e carcere duxerunt in locum qui dicitur* BUCOLIA, *ubi et S. Marcus martyrium pro Christo suscepit. Cum eum ducerunt, rogabat martyr ut sinerent eum ad S.* MARCI EVANGELISTÆ MEMORIAM *ire : cupiebat enim se patrociniis commendare... Completa oratione deosculans tumbam beati evangelistæ et reliquorum pontificum qui inibi tumulati erant, exivit ad tribunos... Ecce quidam senex et quædam virgo vetula venientes ex oppidis properabant in civitatem... Ipsi autem tribuni tulerunt eum e regione sanctuarii Evangelistæ* IN VALLEM *juxta sepulcra... Convol(at) interea ex populosa urbe promiscui sexus innumerabile vulgus... Orta est non parva contentio; quidam enim sacratissimos artus* IN ECCLESIAM *quam ipse ædificaverat ubi et nunc requiescit advectare satagebant; alii autem* AD SANCTUARIUM EVANGELISTÆ UBI ET MARTYRII METAM COMPLEVIT *deferre nitebantur... Quorumdam interea senatorum animosa phalanx, videntes quæ acciderant, nam* SECUS MARE *erant, paraverunt scapham, subitoque arripientes sanctas reliquias, imposuerunt naviculæ et* ASCENDENTES RETRO PHARUM PER LOCUM CUI LEUCADO VOCABULUM EST *venerunt in ecclesiam beatissimæ Dei genitricis* SEMPERQUE VIRGINIS MARIÆ *quam ipse* OB MARTYRUM CŒMETERIA AD OCCIDENTALEM PARTEM IN QUODAM PROASTIO *construxerat. Tunc populorum agmina insequuntur... Deinde sepelierunt reliquias in* CŒMETERIO QUOD DUDUM AB EO FUERAT CONSTRUCTUM [7]. L'antithèse entre le lieu du martyr et le lieu de la sépulture, le trajet exécuté, le passage devant l'île Faron qui marque la séparation des parties de la ville à l'est et à l'ouest, l'ensevelissement *ad orientalem partem*, tout concourt à démontrer que si l'église bâtie par l'évêque Pierre était au faubourg de *Necropolis,* aujourd'hui *Gabbari* pour les Arabes, le cimetière de Saint-Marc était dans le faubourg et sur le littoral est de la ville d'Alexandrie.

j) ÉDIFICES NON IDENTIFIÉS. — Une inscription trouvée près du fort *Kom-el-Guilleh* était gravée sur une tablette haute de 0m50 sur 0m85 de large. Elle rappelait la restauration d'un édifice, très probablement d'une église, qu'il est impossible de déterminer, car il se peut que cette pierre provienne d'un transport de matériaux; on sait en effet que les textes épigraphiques, principalement ceux qui sont gravés sur des pierres pouvant entrer dans une construction de grand ou de moyen appareil, n'ont pas toujours d'attaches locales avec la région dans laquelle ils ont été trouvés. Celui que nous donnons a assez souffert, les deux premières lignes et la dernière, qui portait une date, sont douteuses ou illisibles [8].

[βοηθοῦντος τοῦ]
ΘЄΟΥ ΕΠΙ ΤΟΥ
ΚΥΡΟΥ ЄΠΙΦΑΝ[εστα
ΤΟΥ ΚΑΙ ΔΙΑΤЄΚΤΩ[νων(?)] ΘЄΟ
ΔΟΡΟΥ ΚΑΙ CЄΡ[απίωνος]
ΑΝΕΝΕΩΘΗ + ΝΙΚΑ Ο ΘЄ[ὸς]
ΗΜΩΝ · L CCIIII

[1] S. Sophrone, *SS. Cyri et Johannis miracula,* c. XLVI, *P. G.,* t. LXXXVII, 3e part., col. 3596. Il ajoute ce fait, que le *martyrium* était la maison paternelle du saint, qui y était né et y avait vécu jusqu'à l'âge d'homme, Ὅσοι γοῦν τὸ τοῦ μάρτυρος ἴστε μαρτύριον, καὶ τὸ περὶ τοῦτο κτημάτιον, πάντες γιγνώσκετε, ὅθεν ὁ παρὼν τριβοῦνος εἰς διήγησιν, ὥρμητο, ἐκεῖσε γεννηθεὶς καὶ τραφεὶς καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον ἀφικόμενος. Cf. A. Nesbitt, *On a box of carved ivory of the sixth century, by A. N., together with a letter on the same subject by padre Raffaele Garrucci*, dans *Archæologia*, t. XLIV, 1873, p. 25. — [2] Sophrone, *SS. MM. Cyri et Johannis laudes et miracula* LXX, dans Mai, *Spicil. roman.,* in-8°, Romæ, 1840, t. III, p. 64. — [3] Akerblad, *Sur les noms coptes de quelques villes et villages d'Egypte,* dans le *Journal asiatique,* 1834, t. XIII, p. 394. — [4] Larsow, *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius,* in-8°, Leipzig, 1852, carte. — [5] E. Quatremère, *Mémoire géogr. et hist. sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines,* in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 270. — [6] G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani,* in-12, Roma, 1895, p. 209. — [7] Mai, *Spicil. roman.,* in-4°, Romæ, 1840, t. III, p. 673. — [7] G. Botti, *Le iscrizioni cristiane di Alessandria d'Egitto,* dans *Bessarione,* 1900, t. IV, p. 271, n. 1.

« Avec l'aide de Dieu, sous l'illustrissime Cyr, avec le concours des architectes Théodore et Serapion (cette église?) fut réédifiée + Notre Dieu est vainqueur. En l'année... »

La lacune de la dernière ligne ne nous paraît pas pouvoir être suppléée, car il n'y a pas que les lettres numérales, C, CC, qui ont pu être employées, dès lors, le champ des conjectures est bien vaste et sans conclusion possible.

Un autre fragment d'inscription a été trouvé en 1898 sur le terrain de l'*Ospedale Governativo*; on peut y lire les noms de θ[εος]... λογου... τω αγιω... Il est assez probable que ce fragment provient d'une inscription dédicatoire [1].

ΘΒΕΥΧΚΝ...
ΛΟΓȢΧΙΝΑ...
ΤѠΑΓΙѠ...



273. — Bas-relief en ivoire. Grandeur nature. D'après l'original du Musée du Louvre.

G. Botti croit que cette inscription provient de l'église érigée par le patriarche d'Alexandrie, avant l'année 326, en l'honneur d'un saint qui n'était certainement pas saint Michel.

Nous n'avons fait jusqu'ici qu'énumérer des noms et

[1] *Ibid.*, p. 271, n. 2.

parfois des ruines, mais tellement défigurées qu'on ne peut y prendre une idée de ce qu'a été l'art des chrétiens en Égypte. M. G. Maspero a signalé une source d'informations qu'il y aurait lieu d'épuiser afin de suppléer un peu par ce moyen à tant de choses que nous ignorons; il s'agit des stèles d'époque byzantine qui ont conservé dans leur ornementation un grand nombre de détails architectoniques dont le rapprochement mettrait sur la voie de ce que fut l'architecture byzantine en

274. — Saint Marc guérit Anianus à son arrivée à Alexandrie. Ivoire du Musée archéologique de Milan. D'après une photographie.

Égypte[1]. Une stèle publiée par G. Botti est la démonstration la plus convaincante de cette idée[2]. D'autres stèles[3] nous montrent que les motifs favoris de cet art dans la décoration des arcs monumentaux était la coquille et les enroulements de pampres; on trouve aussi le fronton[4]; le paon, les colombes, les rosaces, sont employés dans la décoration, mais ces sujets n'ont rien de remarquable comme adaptation, sinon comme technique[5]; une de ces stèles nous montre le poisson et l'épi de blé réunis, c'est une allusion claire à la foi en la présence réelle dans l'eucharistie (fig. 272). Sans sortir de cet ordre de documents qui tiennent un peu de la conjecture, nous signalerons un magnifique bas-relief en ivoire ayant dû faire partie d'un ensemble décoratif, mais sur l'origine et le sens duquel on est réduit à des rapprochements peu probants. Cet ivoire, appartenant à la collection du Louvre, a été publié pour la première

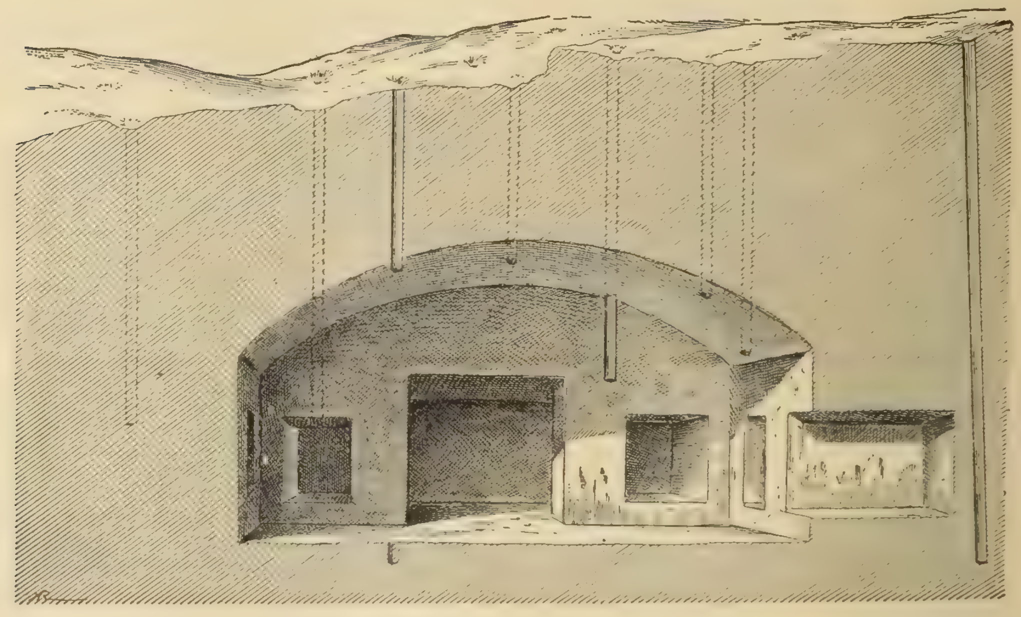


275. — Saint Marc baptise Anianus et les siens. Ivoire du Musée archéologique de Milan. D'après une photographie.

fois par M. G. Schlumberger qui y voit la prédication de saint Paul[6]. Il représente un personnage assis autour duquel sont groupés debout trente-cinq hommes barbus, les cheveux longs, coupés sur le front, vêtus du costume byzantin. M. E. Molinier a adopté l'explication du premier éditeur[7], mais tout récemment M. J. Strzygowski a cru devoir interpréter le groupe en question de saint Marc et ses trente-cinq premiers successeurs, le trente-sixième est Anastase, qui occupa le siège de 607 à 609;

[1] G. Maspéro, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, in-8°, Paris, 1883, p. 366. — [2] G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria (Egitto)*, dans *Bessarione*, 1900, t. IV, p. 429, fig. 3, et surtout W. E. Crum, *Coptic monuments*, in-fol., Le Caire, 1902, pl. *passim*. — [3] *Ibid.*, p. 428, n. 2; p. 430, n. 4; p. 432, n. 6; p. 433, n. 7; p. 434, n. 8, 9. — [4] *Ibid.*, p. 432, n. 6; p. 433, n. 7; p. 434, n. 9. — [5] *Ibid.*, p. 434, n. 8, témoigne d'une sérieuse observation de la nature. — [6] G. Schlumberger, *Un ivoire chrétien inédit*, dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*, in-4°, Paris, 1894, t. I, p. 165 sq., pl. XXIII, réimprimé dans *Mélanges d'archéologie byzantine*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 193. — [7] E. Molinier, *Catalogue des ivoires du Musée national du Louvre*, in-8°, Paris, 1896, p. 7-11.

l'ivoire serait donc du début du VII[e] siècle [1]. Cette question serait, faute d'inscription, probablement insoluble, si à l'arrière-plan ne se dressait une ville qui « se présente au centre sous la forme d'une large muraille, surmontée d'une architecture décorée d'un rang d'ornements de forme ovale (des oves ?), de denticules et de moulures supportant des créneaux taillés en échelons, les merlons étant percés en leur centre d'ouvertures circulaires. A droite et à gauche, deux façades d'édifices contruits à la romaine, surmontés de frontons percés d'*oculus*. A toutes les baies de ces édifices sont figurés des personnages. Au-dessus de la partie centrale, un édifice construit sur un plan semi-circulaire, accompagné d'autres édifices disposés à droite et à gauche de façon à donner l'illusion d'une série des constructions tout à fait monumentales; à toutes les ouvertures de ces notre ivoire et celles d'une sculpture sur bois trouvée dans la Haute-Égypte [4] et conservée aujourd'hui au musée de Berlin. Nous ne saurions, quant à nous, prendre parti, et si nous donnons ici la vue de la cité représentée sur l'ivoire, c'est à titre de document sur la portée historique et topographique duquel nous restons indécis. Toutefois il y a lieu de ne pas négliger ces monuments. Une autre plaque d'ivoire sculpté conservée au musée archéologique de Milan et faisant partie d'une série ayant décoré la *cathedra* de Saint-Marc, à Grado [5], nous présente plusieurs nouveaux aspects d'une ville qu'on donne comme étant Alexandrie. Quelques-unes des plaques n'offrent rien d'assez saillant pour qu'on puisse espérer être mis, par leur moyen, sur la voie d'une identification certaine. Remarquons toutefois sur trois d'entre elles [6] des portiques et des colonnades qui pourraient



276. — Système d'aération d'un caveau funéraire.
D'après Renan, *Mission de Phénicie*, p. 197.

édifices ou aux balcons qui font saillie sur leurs façades on aperçoit de nombreux personnages (fig. 273).

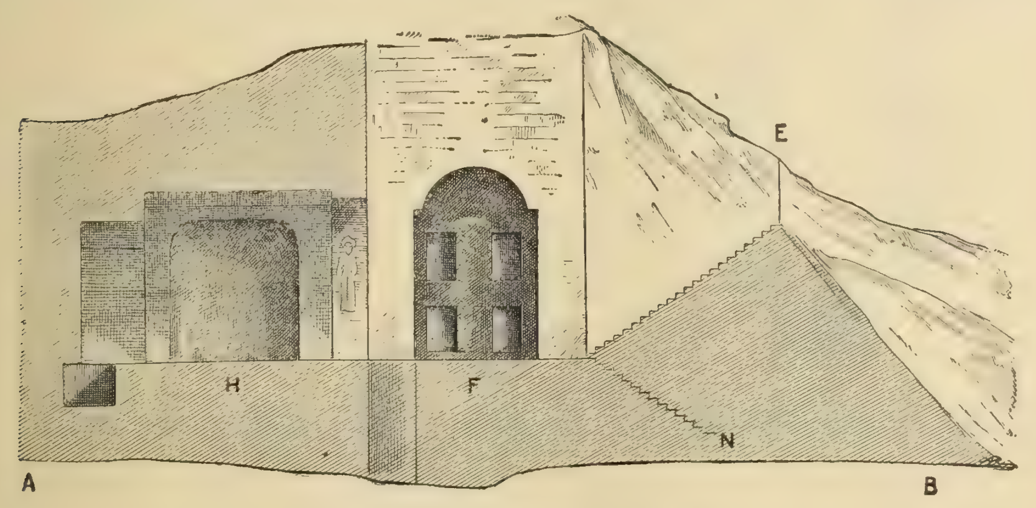
Adoptant l'identification du personnage principal avec saint Paul, M[gr] Duchesne verrait dans la ville représentée, Troade. Le personnage qui se penche à la fenêtre du pavillon de gauche serait cet adolescent qui s'endormit pendant un sermon de l'apôtre et tomba dans la rue [2]; le pavillon de droite représenterait sainte Thècle et sa mère ; cette dernière, nous disent ses Actes, ne pouvait plus détacher sa fille de ce poste où elle écoutait avidement le prédicateur, mais ce deuxième épisode nous transporterait à Iconium [3]. Ces ingénieuses conjectures paraissent moins convaincantes qu'un rapprochement établi par M. J. Strzygowski entre les constructions de avoir quelque rapport avec les propylées qui avaient rendu célèbres les deux rues principales d'Alexandrie (col. 1106). Deux sujets ayant trait à la guérison et au baptême d'Anianus par saint Marc lors de son arrivée à Alexandrie ont une portée documentaire qui nous parait incontestable; quant à dire qu'ils nous donnent un aspect d'Alexandrie, nous devons nous en remettre à l'artisan auteur de cette petite sculpture. Nous donnons d'ailleurs ces deux ivoires afin de ne soustraire aucun document à notre recherche et de faciliter, en les plaçant sous les yeux des lecteurs, une identification [7] (fig. 274 et 275).

Signalons un dernier objet pouvant nous fournir une indication sur Alexandrie monumentale. C'est un frag-

[1] J. Strzygowski, *Orient oder rom. Beitrage zur Geschichte der spatantiken und fruhchristlichen Kunst*, c. III, in-4°, Leipzig, 1901. Cf. *Revue archéologique*, 1903, p. 103-104. — [2] Act., XX, 7 sq. Cf. *Chronique des arts*, 1893, n. 12 ; A. Frotingham, dans *American journal of archeology*, 1894, t. IX, p. 128. — [3] H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. 166. — [4] E. Saglio, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1893, p. 127, se fondait sur les vêtements des personnages pour voir dans cet ivoire une pièce de fabrication italienne. — [5] Le musée archéologique de Milan possède sept pièces de cette série ; celui de South-Kensington, à Londres, en possède une. Cf. A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 618, fig. 451-457 ; H. Graeven, *Der heilige Markus in Rom und in der Pentapolis*, dans *Romische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 109-126. — [6] A. Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 627, 628, 630, n. 452, 453, 455. — [7] On remarquera dans la scène du baptême d'Anianus, dans la partie gauche de cette scène, parmi tous ces clochetons surmontés de coupoles, un véritable minaret. Cette indication, qui ne doit pas être negligée, nous mettrait peut-être sur la voie de la cité d'Alexandrie après les remaniements subis par ses monuments à l'époque qui suivit la conquête arabe.

ment d'eulogie en terre cuite trouvé dans la ville (diamètre 0m226). Il représente un vieillard debout, nimbé, revêtu du pallium, tenant dans la main gauche un volume dont la couverture est ornée d'une croix. A gauche du personnage, on voit, parmi les dattiers, un édifice dont la coupole est surmontée d'une croix. La légende porte ces mots : + ΑΓΙЄ ΑΘΗΝΟΓ///////; saint Athénogènes. Peut-être une église ou un oratoire lui était-il dédié à Alexandrie [1].

III. CATACOMBES. — *I. LA CATACOMBE CHRÉTIENNE DE KARMOUZ.* — Le plateau rocailleux qui se trouve entre les villages de Karmoûz et de Minet-el-Bassal derrière le *Sérapéum* a été jadis occupé par des catacombes chrétiennes dont le réseau s'étendait profondément dans le roc et offrait un grand nombre de ramifications. Ces couloirs ont été saccagés pour permettre l'exploitation des pierres ; une chapelle que nous décrirons a eu le même sort, on ne pourrait en retrouver la trace qu'à grand'peine. L'origine chrétienne de ces catacombes ne fait pas de doute ; on y trouve des lampes en terre cuite ornées de la croix ansée qui, malgré cette particularité caractéristique du rite égyptien, offrait un type cruciforme encore assez reconnaissable pour avoir été adapté par les fidèles à la commémoraison du Christ ; les fioles et flacons en terre cuite fine et en verre qu'on rencontre dans les sépultures païennes sont remplacées ici par des ampoules à l'effigie de saint Ménas (voir AMPOULES), on y a relevé en outre quelques monnaies de bronze à l'effigie de Constantin et représentant l'apothéose de l'empereur qui monte au ciel dans un quadrige. Rien dans l'architecture des catacombes chrétiennes ne diffère des procédés suivis dans les sépultures païennes. Nous y rencontrons une disposition ancienne et qui paraît avoir été répandue dans les pays de sol lithique, principalement en Orient. Ce sont des puits creusés verticalement et qui aboutissent à une ou plusieurs chambres funéraires; parfois, au lieu d'un puits, on rencontre un couloir à plan incliné. Le puits était le plus souvent circulaire, mais quelquefois carré et bâti en briques ou en pierres avec des échancrures ménagées en guise d'échelons par le moyen desquels les fossoyeurs descendaient pour opérer les sépultures. Quand l'urne contenant le cadavre ou ses cendres était introduite dans la chambre funéraire creusée horizontalement dans la masse du rocher, le fossoyeur remontait et comblait le puits avec de la terre, des éclats de pierre, du sable ou des tessons de poteries. Les chambres funéraires étaient le plus souvent uniques, quelquefois cependant elles pouvaient recevoir plusieurs cadavres. Elles avaient ordinairement trois mètres de longueur sur deux de largeur, elles étaient décorées avec une grande simplicité. Dans un coin de la voûte et du côté opposé à l'entrée, on pratiquait une ouverture circulaire, un soupirail communiquant avec la surface du sol et donnant à l'air atmosphérique un libre accès dans le caveau. La figure ci-contre a été donnée par Renan pour représenter le même système d'aération employé en Phénicie, à Gébeil; elle ne représente aucun caveau en particulier, mais elle en offre en quelque sorte l'idéal (fig. 276).



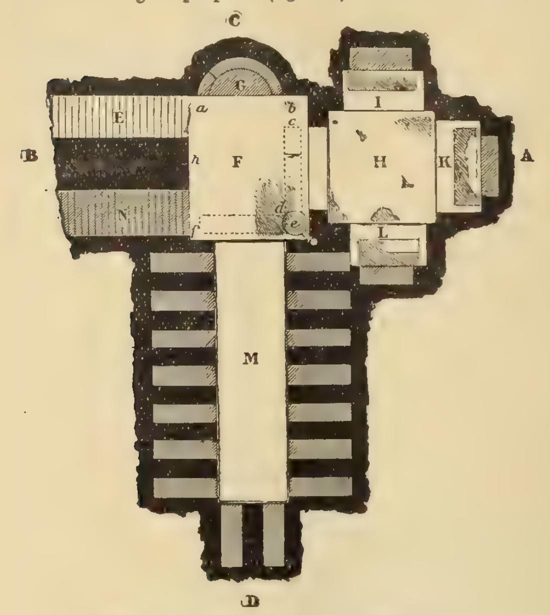
277. — Coupe de la catacombe de Karmoûz.
D'après *Bullettino di archeol. crist.*, 1865, pl., fig. 2.

Les chambres funéraires ainsi obtenues étaient pourvues de *loculi,* sortes de baies oblongues, entaillées dans la profondeur du roc, destinées à recevoir les cadavres. Nous donnons ici tous les plans et coupes qui ont été publiés sur la chapelle catacombale d'Alexandrie, puisque de cette relique archéologique « si belle et si remarquable pour l'histoire de l'art chrétien en Égypte, il ne reste plus rien aujourd'hui. Tout a disparu, peintures et inscriptions; même le double et, quelque part, le triple enduit du revêtement des parois a été gratté et les moulures ont été martelées pour faire place aux griffonnages et aux noms des visiteurs » [2] (fig. 277).

On descend à l'intérieur par un escalier à voûte cin-

[1] G. Botti, *Steli cristiane d'epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria (Egitto)*, dans *Bessarione*, 1900, t. IV, p. 243, n. 4; le même, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie,* 1902, fasc. 4, p. 100, n. 77. Nous ne pouvons omettre de mentionner une terre cuite blanchâtre ayant formé la partie supérieure d'une lampe. Au centre, on voit quatre croix d'un travail très médiocre et on lit la légende circulaire ainsi conçue : ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙCΙΔΩΡΟC. La technique porte tous les caractères des produits sortis des officines doliaires d'Alexandrie; on peut, d'après ce débris, pressentir du culte d'un saint Isidore et d'un édifice consacré à ce saint. G. Botti, *op. cit.*, 1902, p. 102, n. 89. — [2] T. D. Néroutzos bey, *op. cit.*, p. 41 ; *Bull. de l'Institut égyptien*, 1874-1875, t. XIII, p. 211 sq. Une description assez peu exacte de la catacombe a été faite par Th. Dalfi, *Descrizione d'Alessandria antica e moderna*, et publiée par G. Lumbroso, *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1879, t. III, p. 553 sq. ; C. Wescher, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, série II, t. I, p. 190; V. Schultze, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstatten*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 282.

trée, comptant vingt-quatre degrés. On pénètre dans la catacombe par la direction du sud au nord et on est introduit en quittant l'escalier dans l'angle sud-est[1] de la chambre centrale de la catacombe. Cette chambre est de plain-pied avec les autres parties, qui sont une salle carrée pourvue de trois niches creusées dans le roc, formant trois chapelles distinctes, et une longue galerie voûtée dans laquelle trente-deux *loculi* sont entaillés sur deux rangs superposés (fig. 278).



278. — Plan de la catacombe de Karmoûz.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1865. pl.

1° *Le vestibule.* — C'est ici à proprement parler la *cella memoriæ*, le lieu de réunion des confrères associés ou des membres de la famille aux jours de la célébration des repas funéraires. Les dimensions ne permettaient pas la présence d'une assemblée bien nombreuse. La chambre mesure six mètres de longueur, de l'ouest à l'est, et quatre mètres de largeur, du sud au nord. L'abside G fait face à la galerie des tombeaux; cette abside, creusée dans la partie ouest, est d'une ordonnance simple et élégante. L'hémicycle est taillé de façon à offrir un exèdre ou banc semi-circulaire destiné à servir de siège. Tout autour, à moitié de la hauteur se développe une frise peinte; la *concha* modelée en plâtre présente des ornements en relief et une rosace épanouie en forme de coquillage, contrairement à ce qui se fit à l'époque postérieure[2].

2° *La frise de l'abside.* — La frise de l'abside est un des plus précieux débris de l'art primitif des chrétiens. Les peintures datent peut-être du IIIe siècle, elles comportent plusieurs scènes que nous allons décrire (fig. 279).

α. Scène de gauche. — Trois inscriptions désignent le sujet d'une façon qui exclut toute erreur. Le Christ debout, avec le sigle IC̅; cette figure est une des plus détériorées. Jésus faisait probablement le geste de la bénédiction, mais malgré le soin, ou bien à cause de ce soin, que l'on prit de repeindre cette figure à une époque postérieure, elle a presque complètement disparu. A côté du Christ on voit les traces de deux autres figures devenues indistinctes, l'une d'elles porte la légende : Η ΑΓΙΑ ‖ ΜΑΡΙΑ[3]; à l'extrémité opposée de la scène on lit au-dessus d'une seule figure subsistante : ΠΑΙΔΙΑ, « les serviteurs[4]. » Les figures les mieux conservées composent un groupe d'hommes et de femmes assis sur le sol et faisant un repas. Deux femmes étendent la main vers un plat; elles portent un vêtement blanc indiqué par de légers traits qui témoignent d'une sorte d'élégance. Une tête seule subsiste, d'une facture délicate, offrant des traits réguliers et un visage agréable. Une troisième femme est vue de dos, et paraît à demi nue, elle se tourne vers les convives et le dessin du torse est d'un bon modelé, la partie inférieure du corps est enveloppée d'une draperie rouge. Les autres convives sont trop indistincts pour être comptés. Il est certain que nous avons ici une représentation des noces de Cana.

β. Scène centrale. — Un arbre sépare cette scène de la précédente. Celle-ci représente la multiplication des pains et des poissons. Le Christ occupe le milieu, il est assis sur un siège recouvert d'un coussin, toutefois nous ne serions pas éloigné de penser que ce n'est là qu'un repeint de l'époque byzantine; le personnage peut aussi facilement être cru debout qu'assis et il est même probable que le peintre primitif, encore voisin des artistes de l'école d'Alexandrie, aurait assis la figure d'une manière autrement savante au lieu de lui donner une posture malaisée à concevoir, ce qui est bien le fait d'un byzantin. Si, par la pensée, on supprime le trône et le coussin, le Christ devrait, s'il s'assoit, se trouver sans équilibre, or il n'en est rien. Cette figure a été encore défigurée de son type primitif par l'addition d'un nimbe crucifère, altération du VIe ou du VIIe siècle. Aux pieds du Christ sont les douze corbeilles qui recueilleront les restes du pain miraculeux. A l'orifice de chaque corbeille on voit un *panis decussatus.* Deux apôtres s'approchent de Jésus avec empressement. Celui de droite est désigné ΠΕΤΡΟϹ, celui de gauche ΑΝΔΡΕ ‖ ΑϹ. La figure du premier a beaucoup souffert; l'apôtre était imberbe, son geste devait être la réplique de celui de la figure qui fait vis-à-vis; sans doute il présentait les pains, puisque saint André présente deux poissons sur un plat. Saint André est vêtu d'une longue tunique blanche et d'un manteau qui flotte derrière lui. La tête est entourée du nimbe carré, si toutefois il faut donner cette interprétation à des traits de teinte grisâtre d'une explication malaisée. Cette figure de l'apôtre André a du mouvement et semble pouvoir être comparée avec les meilleurs morceaux des catacombes romaines. Un arbre termine la scène, il est d'un bon dessin, rapide et net. Son mouvement parait s'accorder avec la direction du vent qui soulève le manteau de l'apôtre.

[1] Dans l'angle sud-est du vestibule se trouve un autre couloir désigné par N sur notre plan (fig. 278). Celui-ci ne compte que douze degrés et se dirige en un sens opposé à celui du couloir d'entrée, c'est-à-dire du nord au sud, ensuite il se tourne à droite et se perd dans des souterrains plus profonds et inaccessibles. C. Wescher dit que cet escalier « aboutit à une porte murée qu'il ne m'a pas été donné de pouvoir faire démolir ». *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 59. M. Bayet écrit à ce propos : « Il me paraît presque certain que, le jour où elle sera renversée (la muraille), on pénétrera dans d'autres galeries. Je n'ai jamais pensé sans envie au trésor de documents de toute sorte qui se cachent peut-être derrière ce pan de mur. » *Recherches sur l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des Iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 18; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 105 *b*. — [2] C. Bayet, *op. cit.*, p. 19 : « On rencontre des exemples de ce système de décoration à une place analogue dans les cryptes romaines; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 438; M. Armellini, *Scoperta della cripta di santa Emerenziana*, 1877, p. 38, 40, 41. » — [3] C. Wescher et T. D. Néroutzos donnent la transcription. ΜΑΡΙΑ. C. Bayet donne ΜΑΡΑ. En regardant de très près la planche en couleurs du *Bullettino di archeol. cristiana*, 1886, on croit reconnaître que la première leçon est mieux fondée. — [4] Dans cette scène les inscriptions sont en couleur noire, dans les scènes suivantes en couleur rouge.

γ. Scène de droite. — Trois personnages sont couchés, ils mangent à la manière antique. La scène est toute champêtre, elle est ombragée d'arbres. Les figures ont beaucoup souffert; au-dessus de la scène on lit :

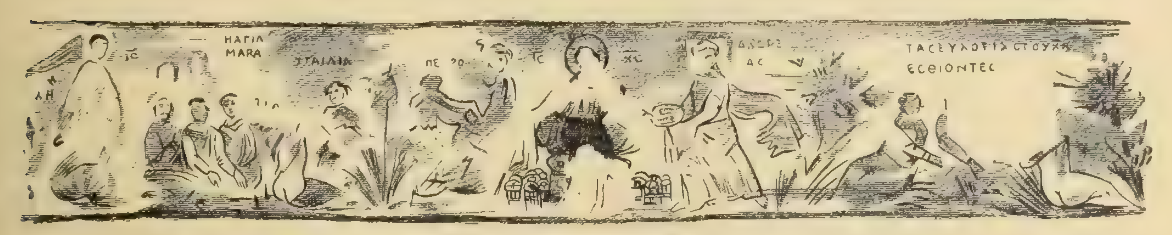
ΤΑC ЄΥΛΟΓΙΑC ΤΟΥ $\overline{XY}$
ЄCΘΙΟΝΤЄC

Τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίοντες, « mangeant les eulogies du Christ. »

Nous avons ici l'image complète du dogme eucharistique. Il est remarquable que ces trois scènes, dont le sens figuratif du sacrement a été reconnu de bonne heure, n'aient pas été réservées pour la chapelle de la catacombe, mais qu'on les ait représentées dans la salle d'agape. On peut y voir une confirmation de l'étroite connexion que nous avons pensé reconnaître entre le repas eucharistique et le banquet funèbre tel qu'il a été pratiqué par les fidèles. Trois figures de l'eucharistie semblaient ainsi placées auprès des convives pour les faire souvenir de la haute dignité de l'agape et de son symbolisme. Ceux qui participaient à l'agape communiaient invisiblement au repas de l'âme à son entrée dans le paradis. Ils s'associaient à sa joie par la pratique d'une action semblable; mais ce repas de l'âme n'était que la réalisation parfaite du repas eucharistique : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, vivra éternellement. » On voit combien toutes ces pensées préoccupaient les chrétiens. Il n'est pas possible aujourd'hui de reconstituer le détail de leurs pieux rapprochements, mais les monuments nous laissent pressentir la direction générale de leurs pensées.

Ce qui est très important pour l'histoire de la symbolique primitive, c'est de la voir faire usage de types d'une inspiration identique à Rome et à Alexandrie. Les rapports politiques entre la capitale de l'Égypte et la capitale de l'Empire étaient loin d'être uniformément amicaux. Une révolte, un massacre, un déni de justice criant, un préjudice notable venaient périodiquement tendre les relations; malgré cet état d'hostilité fréquente et d'antagonisme latent, malgré les prétentions intellectuelles de supériorité, très justifiées de la part des Alexandrins, nous voyons que la communauté chrétienne se trouvait en union de foi et d'interprétation de sa foi avec la communauté de Rome. Un aspect très intéressant de cette interprétation symbolique c'est la rencontre à Alexandrie de deux scènes destinées à représenter, sous une forme très vive, la transsubstantiation de l'élément solide et de l'élément liquide qui entrent dans la composition de l'eucharistie. La scène qui nous montre le miracle de Cana est, dans la pensée de certains Pères, une figure du changement du vin au sang de Jésus-Christ[1], comme le miracle de la multiplication des pains au désert était une figure de l'inépuisable changement du pain au corps du Sauveur. Les sarcophages chrétiens, témoins d'un art figé et immuable, nous offrent un certain nombre de ces représentations symboliques également rapprochées l'une de l'autre ou mises en parallèle, avec une intention symbolique évidente[2] (fig 280).

La fresque d'Alexandrie serait un des très rares exemples d'une interprétation symbolique rapprochée de son type. La succession du miracle de Cana, du miracle de la multiplication et des fidèles attablés mangeant « les eulogies du Christ » ne laisse aucun doute sur ce symbole. On pourra se demander si cette troisième scène, représentant ceux qui se rassasient des eulogies du



279. — Frise de l'abside. D'après *Bullet. di archeol. crist.*, 1865, pl., fig. 5.


280. — Symboles eucharistiques sur un sarcophage du musée d'Arles. D'après une photographie.

[1] S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis XXII*, n. 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1097. Cf. S. Augustin, *Tract. in Johannem*, tr. VIII, 1, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1450, où l'on nous dit que l'époux de Cana était la figure du Christ en ce sens que les noces étaient la figure de l'eucharistie, festin que le Christ donne à ses amis. — [2] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 9, n. VII, pl. V; p. 10, n. VIII, pl. VI; p. 41, n. XXXII, pl. XXV.

Christ vise immédiatement le repas de la multitude au désert ou bien les réunions eucharistiques des fidèles et, sous ce nom, nous comprenons l'agape avec les réserves et distinctions que nous avons formulées en traitant ce sujet [1].

Rien dans la fresque ne nous porte, semble-t-il, à adopter un sentiment plutôt que l'autre. Si nous nous reportons au texte historique, il est dit que lors de la multiplication des pains Jésus fit asseoir la foule sur l'herbe, ἐπὶ τοῦ χόρτου [2], ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ [3], ceci rappellerait plutôt la mise en scène de la fresque que la célébration de l'eucharistie ou de l'agape qui, dès le début, s'est faite dans les maisons, κλῶντες κατ'οἶκον ἄρτον [4], ou du moins dans des lieux fermés, car on n'a aucun témoignage d'une pratique contraire. Si, d'une part, la scène champêtre invite à voir une allusion immédiate au repas de la foule dans le désert, l'inscription qui explique la scène paraît plutôt désigner une réunion eucharistique. Dans la terminologie du Nouveau Testament εὐλογία a une signification précise; il marque la bénédiction, l'action de grâce, enfin le bienfait de Dieu qui provoque ces démonstrations. Dans les Évangiles εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν sont employés dans le récit de la multiplication des pains et de l'institution de l'eucharistie [5]. Saint Paul désigne le calice du sang du Seigneur sous le nom τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας [6]. A Alexandrie particulièrement, nous voyons par les écrits de saint Cyrille que le terme εὐλογία était employé pour désigner les espèces eucharistiques [7]. Mais ce même mot s'appliquait aussi aux pains bénits qui étaient en quelque sorte l'image de l'eucharistie et qui pouvaient se consommer en dehors de toute participation à une assemblée liturgique. Dès lors, on n'a aucune raison d'appliquer la scène ni l'inscription à un repas eucharistique ou à une agape, mais il ne fait pas l'ombre d'un doute que l'application d'un terme passé dans l'usage pour désigner le repas sacramentel ou l' « eulogie », à la distribution des pains donnés au peuple par Jésus établisse un symbolisme voulu entre la scène représentée et celle qu'elle signifiait.

L'idée d'une compénétration du symbole et de sa réalisation a dirigé celui qui a conçu la décoration de l'abside de la catacombe, nous en avons un nouveau témoignage dans le groupe central. Si l'on s'en tient au texte évangélique, c'est André et Philippe qui interviennent dans le miracle de la multiplication des pains [8]; or dans la fresque on a écarté le nom de Philippe pour lui substituer celui de Pierre. Manifestement, il y a ici la pensée de rendre hommage au prince des apôtres; peut-être même a-t-on voulu rappeler sa primauté doctrinale et hiérarchique et son rôle de chef de la foi des autres apôtres et du peuple chrétien suivant la parole de Jésus : καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου [9], « pour toi, quand tu seras converti, confirme tes frères dans la foi. » On s'explique alors que le chef du sacerdoce chrétien ait été choisi de préférence à tout autre. Cette licence prise avec le texte est d'autant plus significative que l'évangéliste saint Marc n'apparaît pas dans ce groupe où on aurait pu s'attendre à le rencontrer s'il ne s'était agi pour l'artiste que de satisfaire la piété ou les légendes locales. C'est donc ici un commentaire du texte évangélique qui offre une réelle importance, bien qu'aucun exégète, à notre connaissance, n'en ait encore tiré parti, tant l'étude des sources monumentales est encore généralement négligée.

Peut-être est-il possible d'aller plus loin. La substitution de Pierre à Philippe montre que dans la pensée de l'artiste il s'agissait beaucoup moins de la multiplication des pains que du sacrement qu'elle figurait; dès lors, l'apôtre est censé présenter au Christ les oblats eucharistiques, et c'est en effet la doctrine des Pères du IVe siècle que le ministère exercé par les apôtres était le type de celui des prêtres dans l'administration de l'eucharistie aux fidèles. Il est curieux de rapprocher les textes, ne fusse que pour voir combien ils sont clairs : Καὶ [Ἰησοῦς] κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις [10]. « Jésus rompit les pains, et les donna à ses disciples, et ses disciples les distribuèrent au peuple. » Dans les Actes, nous passons du symbole à la réalité : Προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις [11]. « Les douze apôtres ayant assemblé tous les disciples leur dirent : Il n'est pas juste que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables, » tellement ce ministère était devenu absorbant et spécial aux apôtres. Et saint Hilaire de Poitiers dit très exactement, on le voit, en parlant du ministère exercé par les apôtres lors de la multiplication des pains : *Nondum enim concessum* (*illis*) *erat ad vitæ æternæ cibum cælestem panem perficere ac ministrare* [12]; saint Ambroise dit de même : *In apostolorum ministerio futura divisio Dominici corporis sanguinisque præmissa* [13].

On sait que les Évangiles nous ont conservé le récit de deux scènes différentes de la multiplication des pains [14]. Les artistes chrétiens dont les ouvrages nous sont parvenus ont agi assez librement, suivant leur habitude, avec le texte : tantôt ils représentent huit corbeilles [15], tantôt sept, tantôt douze. La fresque d'Alexandrie montre les douze corbeilles et ce point doit être rapproché d'un poème sybillin, d'origine alexandrine, qui nous invite à penser que la scène où il est question des douze corbeilles était plus généralement adoptée par les fidèles d'Alexandrie pour le symbolisme eucharistique.

Δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς παρθένον ἁγνήν [16].

Au point de vue de la composition, la fresque est pleine d'intérêt. L'art y est plus naturel et plus libre qu'à Rome. L'anatomie de la femme à demi nue laisse fort loin en arrière les Jonas des catacombes; la scène offre un nombre assez considérable de personnages, celle des noces de Cana n'a rien omis de ce que le texte réclamait; ce qui montre un artiste assez à l'aise dans son talent pour remplir le cadre suivant un programme interprété librement, mais sans éliminations. Les deux scènes de droite et de gauche donnent l'impression, si rare parmi les fresques romaines, d'un sujet réaliste traité avec le goût et le sentiment de la nature. Les figures, les attitudes, les mouvements, sont bons, ils témoignent, autant qu'on en peut juger, d'une certaine science. La symétrie de la composition dans son ensemble et celle de la scène centrale prise en particulier n'ont rien de guindé; il est évident que le choix des sujets et leur interprétation sont voulus, parce que l'habileté de l'auteur lui eût permis une autre disposition. « Il est difficile de prétendre juger une école d'après une œuvre isolée et dégradée; cependant la

[1] Col. 775 sq. — [2] Matth., XIV, 18. — [3] Joa., VI, 10. — [4] Act., II, 46. — [5] Matth., XIV, 19; XV, 36; XXVI, 26, 27; Marc., VI, 41; XIV, 22, 23; Luc., IX, 16; XXII, 19; Joa., VI, 11. — [6] I Cor., X, 16. — [7] Suicer, *Thes. eccl.*, in-fol., Amstelædami, 1728, t. I, p. 1248, au mot εὐλογία. En Égypte particulièrement, ce terme *eulogia* servait à désigner l'eucharistie par antonomase. Cf. A. Giorgi, *Fragmentum evangelii S. Johannis græco-copto-thebaicum seculi IV*, in-4°, Romæ, 1789, p. 345-346. — [8] Joa., VI, 5, 7, 8. — [9] Luc., XXII, 32. Cf. S. Léon, *Sermo*, III, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 145 : *Cum* (*Petrus*) *multa solus acceperit, nihil in quemquam sine illius participatione transivit.* — [10] Matth., XIV, 18. Cf. Luc., IX, 16. — [11] Act., VI, 2. — [12] *Comment. in Matth.*, XIV, 10, 11, *P. L.*, t. IX, col. 1000. — [13] *Comment in Lucam*, VI, 80-83, *P. L.*, t. XV, col. 1776. — [14] L'une d'elles est rapportée seulement par saint Matthieu, XV, 36 sq., l'autre par tous les évangélistes, Matth., XIV, 40; Marc, VIII, 1; Luc, IX, 14; Jean, VI, 10. — [15] Pitra, *Spicil. Solesmense*, in-4°, Paris, 1855, t. III, pl. II, n. 1, 2. — [16] *Carmina sybillina*, l. I, vs. 339. Cf. Garrucci, *Melanges d'epigraphie*, in-4°, Paris, 1856, p. 25.

fresque que nous venons d'étudier donne une idée très favorable de la peinture chrétienne à Alexandrie [1]. »

3° *Les peintures des parois.* — Le vestibule présente d'autres figures peintes. La paroi *h*, entre les deux couloirs, présente l'ombre d'une figure plus grande que nature, nimbée d'une auréole jaunâtre; on distingue la légende : Ο ΑΓΙΟϹ Κ//// Ν////Ϲ, peut-être : ὁ ἅγιος Κονσταντινος. Des deux côtés de l'abside sont peints deux apôtres nimbés avec auréole jaunâtre, on lit les noms : ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟϹ du côté gauche et ΙΑΚΩΒΟϹ du côté droit. Au-dessus de la figure de gauche on voit une autre figure mal conservée, avec ces mots : Ο ΑΓΙΟϹ ΙΩΑΝΝΗϹ; au-dessus de la figure de droite la réplique avec inscription Ο ΑΓΙΟϹ ΜΑΡΚΟϹ. Sur la face des deux pilastres qui donnent accès de la cella dans la chapelle on voit deux figures de grandeur naturelle (fig. 278, *c, d*). L'une d'elles est une figure d'ange avec le nimbe et les ailes, on y distingue encore la légende suivante :

////ΟΥΔΙΛ17////
ϹΟΦΙΑ ΙϹ ΧϹ

L'autre représente un personnage appuyé sur un bâton; au-dessous on ne peut lire que quelques lettres très effacées (fig. 281) :



281. — Personnage debout.
D'après *Bullet. di archeol. crist.*, 1865, pl., fig. 6.

ΡΑΝΟΙϹ
ΙΒΟϹΚΟ////Υ
////ΟΝΙ////

Sur les deux jambages intérieurs de l'arcade, et en face l'une de l'autre, on voit deux autres figures du même type nimbées de jaune. Celle de gauche porte l'inscription ΑΓΙΟϹΑ.ΑΚΕΡ... [2], celle de droite : Ο ΠΡΟ‖ΦΗΤΗϹ‖ΙΕΡΕΜΙΑϹ. Toutes ces figures isolées sont du VI[e] ou du VIII[e] siècle.

Dans l'angle nord-est on voit, creusé dans le sol, un puits quadrangulaire qui mène au sous-sol et conduit dans deux petites chambres funéraires écroulées et comblées. Le puits présente des échancrures en forme d'échelons et est recouvert d'un enduit double de plâtre et de ciment. Des tuyaux en terre cuite, encastrés avec du ciment dans une goulotte creusée elle-même dans le roc, servaient autrefois de soupirail pour la ventilation de ces souterrains.

La salle carrée (fig. 278, H) prend accès sur la salle centrale par une baie de forme carrée dont les angles sont arrondis; cette chambre mesure quatre mètres de longueur de l'ouest à l'est, sur trois mètres et demi de largeur du sud au nord. Elle présente, au fond et sur les deux parois latérales, des niches creusées dans le roc (fig. 278 I, K, L) et voûtées en arc de cercle, ce sont des *arcosolia* d'une forme moins usitée que la voûte en demi-circonférence (fig. 282).



282. — *Arcosolium* de la salle H.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1865, p. 59.

Chaque niche est ornée de quelques moulures très simples; les peintures sont, pour la plupart, très endommagées et on ne peut s'en faire idée qu'à l'aide de ce qui est resté visible des légendes. Dans les endroits où le stuc qui porte les peintures est tombé on retrouve les restes d'une ornementation architecturale qui rappelle le genre préféré par les anciens à l'époque classique et dont il existe des traces bien conservées à Rome, dans le cubiculum d'Ampliatus. Dans l'*arcosolium* de gauche (fig. 283), le stuc en se détachant a mis à nu deux pilastres corinthiens d'un beau travail.



283. — Pilastre corinthien.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1865, fig. 4.

C. Wescher a constaté que le stuc se compose de deux couches distinctes, superposées l'une à l'autre, d'où il résulte que les peintures ainsi que les inscriptions sont d'époques différentes. C. Bayet attribue au V[e] siècle la partie de la décoration qui représente, entre autres sujets, la résurrection du Christ. Dans l'angle de la salle on voit d'abord une figure de saint avec une légende presque effacée :

////ΓΙ B.X
C XOC

Probablement [ὁ ἅ]γιο[ς] Β[ά]χχος, nom d'un martyr connu, ensuite on distingue une croix bien byzantine (fig. 284).

L'*arcosolium* I présente à gauche une figure debout avec cette légende : ΘΩΜΑϹ‖ΑΠΟϹΤΟ‖..Ϲ; entre cette figure et la suivante, on lit un reste d'inscription : ЄΙЄΖΟΚΙ‖ΗΛΙ////‖ΤΗϹ//// [3]. La peinture laisse voir des soldats accroupis, deux femmes avec cette légende : ЄΙϹ////‖1Ι//// [4]; une figure ailée et assise avec cette inscription : ΑΓΓЄΛΟϹ‖ΚΥ[ρίου]; plus loin une figure presque effacée avec l'inscription ϹΙΜΩΝ Ο ΚΑΙ

[1] T. D. Néroutzos bey, *op. cit.*, p. 43. — [2] C. Wescher proposait de lire [ὁ] ἅγιος ἄ[π]α Κέρ[δων]. Cerdon est le nom d'un patriarche d'Alexandrie. — [3] Peut-être : Μανιχη.. — [4] T. D. Néroutzos bey parle de trois femmes et lit sans hésitation γυναικες.

ΠΕΤΡΟ[ς]. Il est certain que nous avons ici la scène des saintes femmes au tombeau, mais plusieurs moments chronologiquement distincts sont réunis, le sommeil des soldats est antérieur à la résurrection, tandis



284. — Croix d'époque byzantine.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 59.

que la visite des saintes femmes et celle de Pierre lui sont postérieures. On a ajouté postérieurement, probablement au VIe ou au VIIe siècle, Isaïe avec cette légende : HCAЄIAC||ΠΡΟΦΗ [της]; à droite, deux figures, l'une debout, l'autre couchée avec ce mot : ΔΑΝΙΗΛ.

L'*arcosolium* K présente une décoration plus importante. A droite et à gauche, les figures de saints avec leurs légendes : ////ΑΙΑC ΚΟ [1] et : ΟΑ||ΓΙΟC||ΔΑΜΙΑ|| ΝΟC. Le panneau central dans lequel on avait cru voir la Vierge représente bien plus certainement Jésus-Christ Cette peinture nous montre dans la partie supérieure Dieu le Père, nimbé d'une auréole triangulaire bleuâtre; au-dessous Jésus-Christ représenté dans un appareil dont l'interprétation, grâce à la légende, ne souffre pas de difficulté. On lit :

ЄΠΙ ΑCΠΙΔΑ ΚΑΙ ΒΑ
CΙΛΙCΚΟΝ ЄΠΙΒΗCΗ

ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ, qu'il faut évidemment compléter ainsi : καὶ καταπατήσεις λεόντα καὶ δράκοντα. « Tu marcheras sur l'aspic et le basilic et tu fouleras aux pieds le lion et le dragon. » C'est le verset 13 du psaume XC. Néroutzos bey a donné un dessin sur l'exactitude scrupuleuse duquel on peut former quelques objections, mais qui doit être fidèle, quoique un peu trop restitué peut-être. Nous le mettrons en face d'une autre représentation inspirée par une pensée analogue. On ne peut manquer de reconnaître le parallélisme évident des deux compositions [2]. Les monuments anciens représentent Horus, fils d'Osiris et d'Isis, tenant à pleines mains les animaux malfaisants dont il est vainqueur, serpents, scorpions, lézard, gazelle, lion. Au-dessus du jeune dieu se voit le masque de Bess à la face ridée, à la barbe ondoyante. Les légendes qui accompagnent ces représentations sont conçues dans le sens de celle-ci, que nous traduisons : « Salut à toi, dieu fils de dieu... Salut à toi, Horus issu d'Osiris, enfanté par Isis la divine... Ce que tu as demandé, ton père a voulu que cela te fût accordé. La sainteté du dieu de Sokhèm a fait ta sauvegarde. Toi qui as eu soin de clore la bouche de tous les reptiles afin de faire vivre les humains, de tranquilliser les dieux et de faire triompher le soleil par tes invocations... viens à moi promptement, en ce jour : repousse loin de moi les lions venant de la terre, les crocodiles sortant du fleuve, la bouche de tous les reptiles sortant de leur trou ; rends-les, pour moi, comme de petites pierres sur la terre, comme des débris de vases près des habitations » (fig. 285 et 286).

Si on rapproche ce texte de celui du psaume XC, on s'explique aisément comment un artiste égyptien hanté par le milieu artistique de son pays a pu concevoir de Jésus-Christ vainqueur de l'aspic et du basilic un type si peu différent de celui que l'image d'Horus lui avait fait concevoir d'un personnage vainqueur des animaux malfaisants. Ce n'est pas la première fois que nous notons cette pensée de substituer des types chrétiens aux types païens avec une minutie de détails qui semble être comme un décalque de l'un sur l'autre.

Les artistes chargés de l'iconographie théosophique en Égypte avaient en outre introduit dans la représentation d'Horus des personnages tels que Thôth et Neïth, ou Isis et Phthâ qui escortent le jeune dieu pour lui prêter assistance au besoin; le peintre chrétien d'Alexandrie a peut-être suivi ici encore son programme en introduisant de chaque côté du Sauveur des figures aujourd'hui méconnaissables remplaçant les divinités égyptiennes que l'on voit d'ordinaire à côté d'Horus [3].

La représentation du Christ sous les traits d'Orphée est bien connue, mais celle d'Horus est plus rare et ne devait pas être passée sous silence.

Un apocryphe copte, dont la rédaction est certainement égyptienne et gnostique [4], nous fait entendre le récit donné par Jésus de la mort de saint Joseph. M. E. Révillout, avec sa vaste connaissance de la littérature égyptienne, n'a pas manqué d'être frappé du rôle que joue le Christ par rapport aux éons de ténèbres, « rôle fort analogue, dit-il, à celui d'Horus dans les traditions égyptiennes [5]. » Voici un passage de ce document qui gagne à être rapproché de la fresque de notre catacombe. « Ayant tourné mes regards vers la partie méridionale de la porte, dit Jésus à ses apôtres, j'aperçus l'Amenthès qui était accouru de ce côté, c'est-à-dire le Diable instigateur et artificieux de tous les temps. Je vis aussi une multitude de décans, monstres aux formes variées, revêtus d'une armure de feu, si nombreux qu'il eût été impossible de les compter et vomissant du soufre et de la fumée par la bouche. Dès que mon père Joseph eut jeté les yeux sur ces êtres épouvantables qui étaient venus auprès de lui, il les aperçut terribles, comme lorsque la colère et la fureur les anime contre une âme qui vient de quitter son corps, surtout si c'est celle d'un pécheur dans laquelle ils ont trouvé la marque qui caractérise leur sceau. Mon père, à la vieillesse vénérable, en apercevant ces monstres autour de lui, fut saisi d'épouvante et ses yeux laissèrent couler des larmes. Son âme voulut se réfugier dans des ténèbres épaisses, et chercher un lieu pour se cacher, elle ne le trouva point. Dès que je vis le trouble qui s'était emparé de l'âme de mon père et que ses regards ne tombaient que sur des spectres aux formes les plus diverses et d'un aspect hideux, je m'avançai pour gourmander celui qui était l'organe du Diable, ainsi que les légions infernales qui étaient accourues avec lui : elles s'enfuirent aussitôt à ma voix dans le plus grand désordre; mais aucun de ceux qui étaient rassemblés autour de mon père n'eut connaissance de

[1] T. D. Néroutzos bey donne : Ο ΑΓΙΟC ΚΟCΜΑC.
[2] Cette représentation a été donnée d'une manière satisfaisante par Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 215. — [3] Nous hésitons à attribuer à un des personnages en particulier la légende [Χριστι]ανῶν ἐλπίς qui surmonte une figure. Cf. Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, *passim* ; H. Graven, *Ein Christustypus in Buddhafiguren*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 159-167. — [4] E. Révillout, *Apocryphes coptes*, in-4°, Paris, 1873, p. 28-42, a trouvé un texte thébain en Italie, texte qui lui parait être l'original ; le même, *Les affres de la mort*, dans la *Revue égyptologique*, 1881, t. II, p. 64. Cet original aura été modifié graduellement dans un sens orthodoxe, d'abord par la version memphitique. *Les apocryphes coptes*, p. 43 sq., et plus tard par la version arabe, Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, in-8°, Lipsiæ, 1832, p. XV sq. — [5] E. Révillout, dans la *Revue égyptologique*, 1881, t. II, p. 65.

ce qui venait de se passer, non plus que ma mère Marie [1]. » Cette transposition des attributs d'Horus se retrouve dans une curieuse sculpture du musée du Louvre, où Horus combat le crocodile, mais il est à cheval et manie la lance [2]; cette fois le héros de la théosophie égyptienne répond au type iconographique de saint Georges chez les Byzantins, c'est un nouveau trait qui ajoute à l'intérêt et à la certitude du rapprochement qu'offrait la catacombe d'Alexandrie.

L'*arcosolium* L diffère des deux autres en ce que, au centre de la paroi principale du fond, une petite niche a été entaillée; elle forme un autel, *mensa*, au-dessus du tombeau double creusé dans le sous-sol. Au fond est peinte une croix avec deux oiseaux. A côté sont deux figures de



285. — Le dieu Horus. Stèle d'Alexandrie au musée de Ghizeh. D'après une photographie.

saints également peintes. Sur une couche de stuc inférieure on distingue quelques traces d'une inscription qui a eu plusieurs lignes :

M////////////////////X O
T O N A M A P [τωλόν (?)]
C · K O C M O

« Dans la paroi latérale, à gauche de l'autel et à droite du visiteur, est creusée une petite niche, *ara propositionis*, πρόθεσις, où l'on déposait le pain et le vin, et les vases sacrés, qui devaient servir au rite de l'eucharistie. Au-dessus de l'autel, *mensa*, τράπεζα, on voit la croix grecque figurée au milieu d'une rosace, et sur les parois latérales de l'*arcosolium* sont peints les ONZE apôtres nimbés d'auréoles jaunes [3]. » Sur la paroi latérale, à droite on voit quelques figures de saints, l'identification de l'une d'elles est certaine, c'est saint Jean-Baptiste; il tient en main un volume déroulé sur lequel on lit :

Φ
ΒΟѠΝΤΟ
ЄΝΤΗЄΡΗ
ΜѠЄΤΟΙ
ΜΑϹΑΤЄ
ΤΗΝΟΔΟ
ΚΫЄΥΘΙ
ΑϹΠΟΙЄ

Φ[ωνὴ] βοῶντο[ς] ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδό[ν] Κ[υρ]οίυ, εὐθ[ε]ίας ποιε[ῖτε... [4].



286. — Jésus-Christ. Peinture de la catacombe de Karmouz. D'après Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 46.

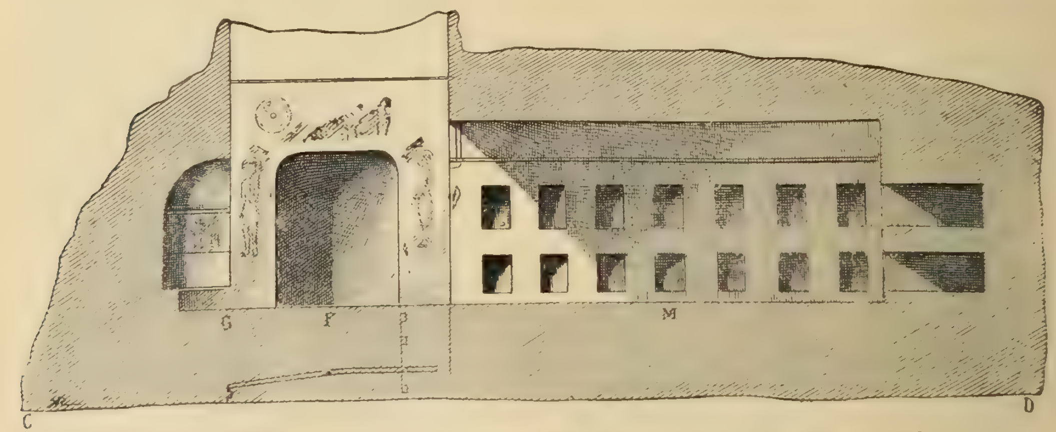
« Voix de celui qui crie au désert : préparez la voie du Seigneur; faites droits [ses sentiers]. » La voûte de cette salle carrée est ornée d'une peinture représentant des personnages ailés le front ceint d'un bandeau, à la manière byzantine; ils se prosternent devant le Christ; il est possible qu'on ait voulu représenter l'Ascension.

4° *La galerie funéraire.* — Cette galerie est établie suivant l'axe CD de la figure... Nous donnons la coupe de ce κοιμητήριον qui va de l'ouest à l'est (fig. 287). Sa longueur est de 8m50 et sa largeur de 2 mètres et quelques centimètres seulement. La voûte est cintrée et les parois sont percées de deux rangs superposés de baies quadrangulaires et oblongues taillées parallèlement. En tout trente-deux *loculi*. Nous avons ici un cas très caractéristique de superposition de cadavres, car ce sont vraiment des

[1] Zoëga, *Catalogus codicum copticorum*, in-fol., Roma, 1810, p. 226; E. Dulaurier, *Fragment des révélations apocryphes de saint Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par saint Packhome*, in-8°, Paris, 1835, p. 25. — [2] Ch. Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges, d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique*, in-8°, Paris, 1877. On peut rapprocher du sujet que nous venons d'indiquer, H. Græven, *Ein Christustypus in Buddhafiguren*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 159-167. — [3] T. D. Néroutzos, *op. cit.*, p. 51. — [4] Matth., III, 3; Marc, I, 3.

loculi bisomi. Les deux couchettes n'étaient séparées que par une pierre plate servant de couvercle à l'un et de support à l'autre. Les ouvertures ont 0m86 de hauteur sur 0m70 de largeur. Elles ont du être fermées jadis, mais il ne reste pas trace de feuillures, on n'aperçoit non plus ni peintures, ni inscriptions.

Si l'on compare la catacombe d'Alexandrie à celles de Rome on est frappé tout d'abord de la différence de leurs dimensions respectives. La plus ancienne *area* du cimetière de Sainte-Agnès (col. 943), malgré sa destination privée, offre des dimensions bien plus considérables, ainsi qu'ont peut s'en convaincre par les chiffres suivants, Le développement des ambulacres est de 208m40, le nombre des loculi 906 [1]. Il semble donc que nous avons affaire ici moins à une catacombe ou à un cimetière proprement dit qu'à un lieu consacré au culte. Il faut en effet remarquer que le souterrain a été fréquenté pendant un temps considérable — plusieurs siècles au moins — par les fidèles, ainsi que le prouve le soin pris pour sa décoration à deux époques très éloignées l'une en rapprochant la salle F de la salle d'agapes du cimetière de Domitille (fig. 174). En ce cas, la galerie voûtée M aura pu être très commodément utilisée pour un usage analogue à celui auquel sert la nef dans nos églises. Cette disposition n'exclut pas la présence des tombes. La communauté chrétienne d'Alexandrie fut, dès le début du IIIe siècle, assez nombreuse et il n'y a pas de raison de penser qu'elle éprouvât des sentiments différents de ceux des fidèles de Rome, de Carthage, de Naples, sur la séparation des cimetières chrétiens avec les païens. Or, rien ne nous permet de croire que cette population chrétienne ait possédé de vastes catacombes, aucun texte ne nous les signale, aucune fouille ne nous les a révélées; au contraire, il semble que la pratique alexandrine ait été d'avoir un grand nombre de cimetières, probablement de peu d'étendue. Les tombes des martyrs avaient ici, comme presque partout ailleurs, servi de noyau aux agglomérations funéraires. Alexandrie étant une des villes où les fidèles souffrirent en plus grand nombre, les *martyria* avaient dû s'y multiplier et c'est ce que



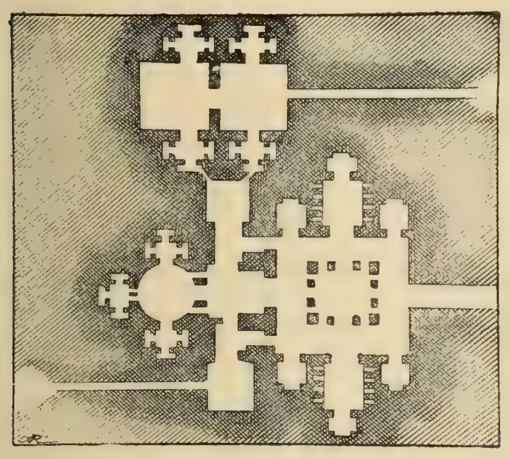
287. — Coupe de la catacombe de Karmoûz. D'après *Bullet. di archeol. crist.*, 1865, pl., fig. 3.

de l'autre. Cette décoration est elle-même l'indice d'un lieu consacré au culte, car si les peintures les plus anciennes, celles de l'abside, sont étroitement apparentées par le sujet à celles des cycles décoratifs des catacombes romaines au IIIe siècle, les peintures de la seconde époque, par leur préoccupation visible de former une décoration hagiographique, montrent que le souterrain avait alors une destination de sanctuaire qui détermina le choix de ces représentations consacrées par le style byzantin pour l'ornementation des murailles des églises. Il y a donc tout lieu de penser que nous avons plutôt un sanctuaire qu'une catacombe et très probablement le souterrain se sera, suivant les époques et les circonstances, prêté à des usages un peu différents. Nous avons dit que la salle F avait pu servir de salle d'agapes. elle a pu aussi servir aux réunions liturgiques. De Rossi croit que l'excavation qui se voit dans l'angle *e* est plutôt un baptistère qu'un puits comme on pourrait le supposer semble dire un texte martyrologique qui n'est pas sans valeur [2]. On y lit que pendant une accalmie de la persécution de Dioclétien, *cœperunt fideles ad martyrum memorias catervatim currere et ad Christi laudem cœtum congregare* [3]. Une de ces *memoriæ* était élevée en souvenir du supplice de saint Marc : *in locum qui dicitur Bucolia, ubi et sanctus Marcus martyrium pro Christo suscepit* [4]. Une inscription nous indique un autre cimetière, à l'Ibrahimieh [5].

ΟΘ̄ ΜΝΗϹ
ΘΗ ΤΗϹ ΚΟΙ
ΜΗϹЄѠϹ ΚЄ Α
ΝΑΠΑΥϹЄѠϹ
ΜΑΚΑΡΑϹ ΤΗϹ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΗϹ Ο Α
ΝΑΓΙΓΝѠϹΚѠΝ ΠΡ
ЄΥΧЄϹΤѠ

[1] Il ne faut pas oublier l'escalier (en N, sur la fig. 278) qui conduit à un plan intérieur, mais nous ne savons rien sur cette *area* et il n'est pas possible de faire autre chose que de la rappeler. — [2] *Acta S. Petri Alexandrini*, dans Mai, *Spicilegium Romanum*, in-8°, Romæ, 1840, t. III, p. 673 sq., *P. L.*, t. XVIII, col. 453 sq. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 61. — [3] *P. G.*, t. XVIII, col. 456. — [4] *P. G.*, t. XVIII, col. 461. — [5] G. Botti, *Cimetière chrétien à l'Ibrahimieh*, dans *Bull. de la Société archéol. d'Alexandrie*, 1898, n. I, p. 53. Les Actes de la translation de saint Marc que Molino, *De vita et lipsanis S. Marci evangelistæ*, in-8°, Roma, 1864, place au IXe siècle, mais que Baronius et Tillemont font descendre avec raison jusqu'au XIe et même jusqu'au XIIIe siècle, nous fournissent quelques détails qu'il est utile de recueillir. La basilique de Saint-Marc était voisine du port assigné aux chrétiens, qui était le Port-Neuf, c'est ce que confirment les pèlerins qui disent que Saint-Marc était à gauche du Port-Neuf et à droite de la porte dite de Rosette. Cf. Zaccaria Pageni, *Viaggio di Domenico Trevisan al Cairo nell' anno 1512*, in-8°, Venezia, 1875, p. 15; Tobler, *Descriptio Terræ Sanctæ*, 1874, p. 88; Molino, *op. cit.*, p. 231, 233, 235, Maestro Thetmaro, dans les *Mém. de l'Acad. de Bruxelles*, 1851, t. XXVI, p. 53; Radzivil, *Jerosol. peregr. 1583*, in-4°, Antwerpiæ, 1614, p. 203; Lazzaro Papi, *Lettere sull' Indie orientali*, in-8°, Lucca, 1829, t. II, p. 267. L'auteur anonyme du *Voyage à Alexandrie* qu'on lit à la suite du cosmographe Ptolemée (*mss. Urbin.* de la bibl. Vaticane, n. 277), la place près du promontoire de Lochia.

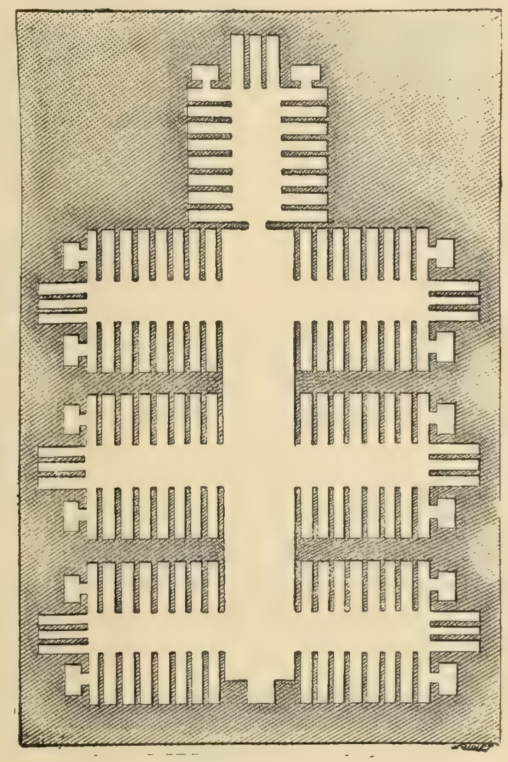
Il semblerait même qu'une sorte d'encombrement ait été le résultat de cette multiplication des cimetières, puisque l'évêque Pierre d'Alexandrie, voulant construire un oratoire dédié à la Vierge, fut obligé d'aller jusque dans la banlieue. C'est du moins ce qu'on peut conclure de ce texte : *OB MARTYRUM CŒMETERIA in quodam proastio construxerat ecclesiam beatissimæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ* [1]. Ce fut en ce lieu que l'évêque Pierre fut enterré et sa fondation devint ainsi un nouveau *martyrium* [2], et même un des plus signalés, puisque, au dire de saint Athanase, on le désignait couramment sous ce seul nom « le cimetière » [3]. Ce mot de κοιμητήριον ne doit pas d'ailleurs nous induire en erreur et nous faire songer à de véritables nécropoles telles que nous les voyons dans les catacombes romaines [4]; il ne désigne souvent qu'une seule tombe [5]; ainsi il pourrait se faire que *ob martyrum cœmeteria* désignât une agglomération de tombes et un seul cimetière au sens que nous donnons à ce mot. Il semble cependant qu'à Alexandrie on pratiquât le mode sémitique, d'inhumation à flanc de coteau par groupes assez restreints. C'est du moins ce que l'on peut conclure de divers hypogées païens. D'Agincourt a donné quelques plans des catacombes d'Alexandrie plus exacts que ceux de Pococke et de Norden [6] et qui montrent bien la différence essentielle qui existe entre ces souterrains et les



288. — Catacombe païenne d'Alexandrie.
D'après d'Agincourt, *Histoire de l'art,* sculpture, pl. IX, n. 3.

réseaux inextricables des catacombes romaines [7] (fig. 288 et 289).

Ces catacombes étaient situées dans la même direction que celle que nous étudions, à l'occident de la ville, au-dessus du canal de Canope. Dans la figure 2, qui offre tant d'analogies avec la catacombe chrétienne, il y a trois rangs de cavités superposées. Une catacombe de l'époque gréco-romaine découverte récemment à Kom-el-Chougafa offre également des dispositions apparentées à celles que nous avons relevées [8]. Les catacombes païennes étaient généralement situées le long du littoral; dès le temps de Strabon on désignait ce quartier sous le nom de *Necropolis* [9], et à ce propos l'ancien géographe écrit ce nom de προάστειον, banlieue ou faubourg [10], qu'emploie également l'auteur des Actes de saint Pierre d'Alexandrie pour désigner l'emplacement *extra muros* où l'évêque éleva un oratoire *ob martyrum cœmeteria ad occidentalem partem.* Sa fondation se trouvait donc non loin du faubourg *Necropolis,* précisément vers le point où le midi incline vers l'ouest, non plus « au bord de la mer, mais dans l'intérieur des



289. — Catacombe païenne d'Alexandrie.
D'après d'Agincourt, *Histoire de l'art,* sculpture, pl. IX, n. 7.

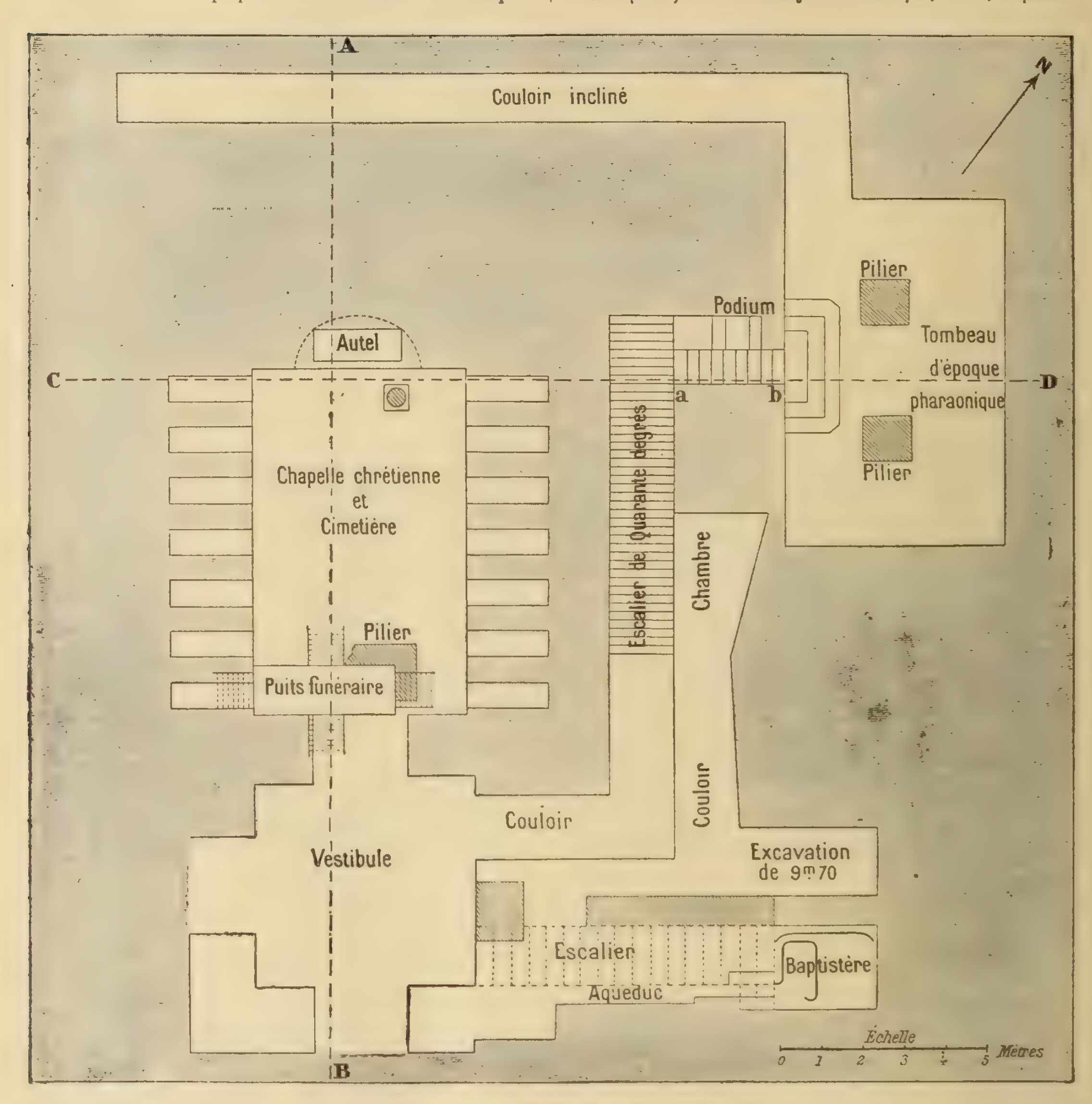
terres, à une petite distance du monument vulgairement désigné sous le nom de « Colonne de Pompée », vers l'extrémité sud-ouest de l'ancienne cité » [11].

Les rares indices sur lesquels C. Wescher s'appuie pour faire remonter la catacombe décrite par lui à une époque très reculée et qui ne serait pas postérieure au IIIe siècle sont difficilement contestables, puisque le monument a entièrement disparu ; mais rien ne s'oppose à ce

[1] Baronius, *Annales,* an. 310, n. 10, in-8°, Barri-Ducis, 1864, t. III, p. 505. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.,* in-4°, Bruxelles, 1732, t. v, p. 186 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1865, p. 61. — [2] Surius, *Vitæ sanctorum,* in-fol., Coloniæ, 1572, t. II, p. 25. — [3] S. Athanase, *Apologia de fuga sua,* 27, *P. G.,* t. XXV, col. 629. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani,* in-fol., Roma, 1720, p. 621. — [4] Nous renvoyons à l'étude de ce mot que nous avons faite ailleurs avec détail. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. C sq. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1867, t. I, p. 85, 352 ; Lenormant, dans la *Revue archéologique,* 1865, t. I, p. 438 ; C. Bayet, *De titulis atticis christianis antiquissimis,* in-8°, Parisiis, 1878, n. 2-4, 7, 8, 10, 11, 15-19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 49-51, 55-59, 61, 65, 73, 77, 83, 85-87, 89-91, 93, 95, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 108-110, 112-117, 121, 122, 125. — [6] Richard Pococke, *Description of the East and some other countries,* in-fol., London, 1743, t. I, p. 9, pl. V. — [7] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments,* in-fol., Paris, 1823, sculpture, pl. IX, n. 1 à 7. — [8] F. W. von Bissing, *La catacombe nouvellement découverte de Kom-el-Chougafa,* in-8°, Munich, 1901, et atlas, in-fol. ; Strzygowski, *Die Prachtkatakombe von Alexandria,* dans *Zeitschrift für bildend. Kunst,* 1902, n. 5, p. 112-115. — [9] Strabon, *Geogr.,* l. XVII, c. I. C'est le quartier aujourd'hui dénommé « Bains de Cléopâtre ». — [10] Sur ce mot, cf. H. Fournel, *Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes,* in-4°, Paris, 1875, t. I, p. 98, note 2. — [11] C. Wescher, *Notice sur une catacombe chrétienne à Alexandrie,* dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1865, p. 57 ; G. Botti, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie,* 1898, n. I, p. 7 : Entre Abou-el-Achem et l'usine de la Compagnie du gaz.

que, de très bonne heure, une riche famille d'Alexandrie ait fait creuser une catacombe et l'ait décorée suivant le symbolisme alors en faveur. Cette hypothèse est en somme plus vraisemblable que celle qui ajoute une désaffectation de la catacombe primitivement païenne; rien ne nous invite à la supposer. La catacombe aura été creusée à une époque où les traditions artistiques

La haute antiquité de la catacombe recevrait une éclatante confirmation d'une peinture située en *m* sur notre plan et représentant un personnage vêtu à la manière antique. Malheureusement les restes de l'inscription qui l'accompagnait ne nous apprennent rien; on lisait ΑΓΙΟϹ Α...Α ΚЄΡ... C. Wescher proposait de lire ὁ ἅγιος ἄπα Κέρδων; De Rossi conjecturait ὁ ἅγιος παπας Κέρδων.



290. — Plan de la catacombe d'Abou-el-Achem.
D'après le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1898, n. 1, pl. A.

étaient encore florissantes; peut-être aura-t-elle servi dès l'origine de catacombe et de lieu de prières, la disposition de la galerie en face de l'abside porte à le penser avec une grande probabilité. Cette abside, son exèdre, la décoration évidemment retouchée, les brèves légendes épigraphiques supprimant ὁ ἅγιος devant les noms des apôtres Pierre et André, sont autant de raisons qui peuvent militer en faveur d'un ouvrage du IIIe siècle. Quant aux images des saints placées sur le plan en *a, b, c, d, e, f* et que nous avons décrites, elles sont de basse époque, leur facture byzantine n'est pas contestable.

On se serait donc trouvé suivant eux devant la sépulture de l'évêque Cerdon, troisième successeur de saint Marc sur le siège d'Alexandrie, contemporain de Trajan, mais rien n'est assuré que cette identification. La fondation de l'Église d'Alexandrie et les fastes épiscopaux de cette Église sont autant de questions sur lesquelles nous ne voulons pas préjuger ici. Elle ne devra d'ailleurs aucun éclaircissement à cette peinture, car une étude plus attentive du sujet a conduit De Rossi à la restitution suivante : [ὁ] ΑΓΙΟϹ Α[πασ]ΑΚЄΡ[δος]. Le culte de saint Sacerdos a joui en Égypte d'un grand

développement. Une lampe de terre cuite en argile blanchâtre, conservée au musée Kircher, porte cette inscription tracée à l'encre : + Ο ΑΓΗΟϹ ϹΑΚΕΡΔΟϹ [1]. Cette lampe offre toutes les apparences de celles dont la provenance d'une officine doliaire égyptienne est hors de doute.

Nous avons donc, en résumé, dans la chapelle funéraire d'Alexandrie les œuvres accumulées ou superposées de plusieurs époques d'art. Le vestibule F, le cubicule H et la galerie M ainsi que les peintures de l'abside G sont probablement ce qu'il y a de plus ancien. Peut-être est-il possible de rattacher à la décoration primitive les détails architectoniques et les chapiteaux dont nous avons parlé. Une deuxième série de décorations représentant des scènes de la vie du Christ, sa résurrection, etc., marque une réfection du petit sanctuaire. Cette réfection fut suivie d'une autre dans laquelle la décoration est toute byzantine et ne comporte plus que des personnages isolés : anges, saints, prophètes. Avec cette dernière série nous arrivons aux mauvais jours de l'art byzantin, au VIe et au VIIe siècle.

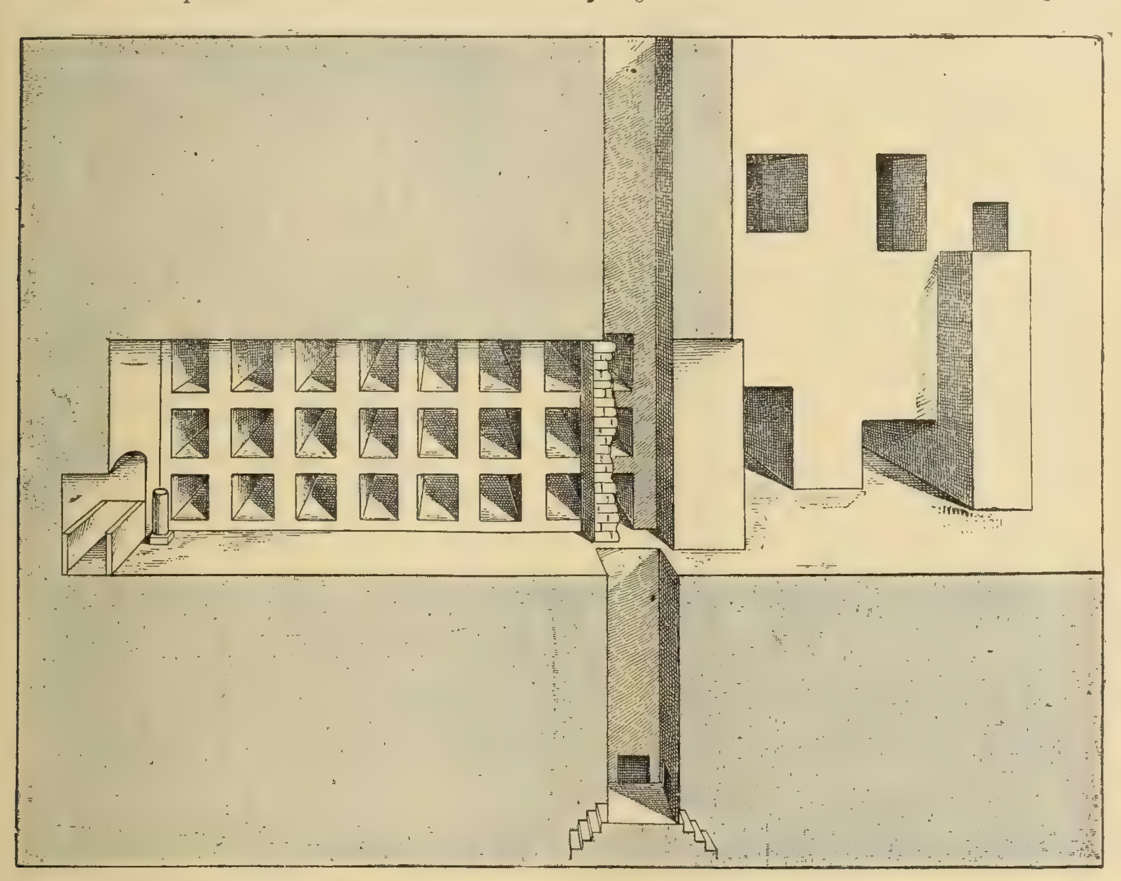
II. LA CATACOMBE DE ABOU-EL-ACHEM. — Le savant et infatigable Dr G. Botti a découvert en 1897, enseveli sous des monceaux de décombres, un *memorium*, μνεμώνειον, que nous allons décrire. Il s'agit d'un édifice qui rappelle par ses conditions générales la célèbre basilique de Saint-Clément, à Rome. La construction est en effet de plusieurs époques différentes qui ont chacune ajouté ou superposé ce qui leur paraissait utile pour adapter le bâtiment entier à la destination nouvelle qu'elles lui donnaient.

Le premier étage serait formé d'une section du *mœnianum* du Stade. Là s'ouvre un escalier de quarante degrés, creusé dans le rocher et aboutissant à un vestibule à demi écroulé (fig. 290).

A gauche de l'escalier, après trois marches, s'ouvre un couloir ayant 2m70 de long sur 1m60 de large, mais partagé en deux sections dans le sens de la largeur. A gauche, le *podium* destiné au gardien du tombeau et des offrandes, à droite un escalier très bien conservé dont les marches ont 0m28 de hauteur, conduisant au tombeau d'époque pharaonique creusé dans le rocher et soutenu par deux piliers rectangulaires, irréguliers. Cette partie ne rentre pas dans nos recherches [2].

Descendant le grand escalier, on trouve à gauche une communication avec un deuxième étage formé d'une rampe et de deux chambres munies de fenêtres donnant sur une cour ouverte. Une de ces chambres est pourvue d'une banquette à droite et elle a la forme d'un couloir à l'extrémité duquel une large excavation mesurant trois mètres sur deux s'enfonce jusqu'à la profondeur de 9m70. De ce couloir on peut voir ce qui se passe beaucoup plus bas, dans le baptistère.

Après avoir achevé la descente des quarante degrés on se trouve dans un couloir qui tourne à angle droit et introduit dans un vestibule sur lequel s'ouvrent cinq



291. — Coupe de la catacombe d'Abou-el-Achem suivant AB.
D'après le *Bullet. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1898, n. 1, pl. B.

[1] J. Brunati, *Musæi Kirkeriani inscriptiones*, in-8°, Mediolani, 1837, p. 101. — [2] La coupe suivant C D se trouve dans G. Botti, *op. cit.*, pl. C.

baies. Ce vestibule était obstrué par des débris qui s'étaient écroulés du haut de la colline.

Jadis on descendait les défunts dans la chapelle funéraire par un puits rectangulaire pratiqué dans un coin du plafond. On voit encore sur les parois de ce puits les échancrures qui servaient d'échelons aux fossoyeurs. Ce puits funéraire continuait et devait aboutir à un étage inférieur dans lequel il n'a pas été encore possible de pénétrer. Ce puits funéraire a une forme rectangulaire qui permettait de descendre le cadavre horizontalement. Au point d'arrêt s'ouvrent quatre portes, une sur chaque paroi, donnant chacune sur un escalier; ce sont donc quatre chambres funéraires, aujourd'hui inondées et dont on ne peut rien dire sinon qu'elles étaient décorées de marbre et de granit. Le pilier de maçonnerie qui soutient le plafond est d'une époque postérieure (fig. 291).

La paroi nord-ouest de la chapelle est creusée et forme une abside dépourvue d'exèdre. Un sarcophage a été taillé dans le roc; quatre squelettes y ont été déposés l'un sur l'autre, la tête à l'est, les pieds à l'ouest. Nous savons la répugnance des anciens pour cette superposition des cadavres, elle fut très vive même parmi les chrétiens, mais dans l'ensemble ceux-ci ne s'attachaient à cette superstition qu'exceptionnellement, tandis que parmi les païens c'était une préoccupation presque universelle d'éviter cette posture à son cadavre. Cette considération peut aider à voir dans la chapelle funéraire un lieu de réunion liturgique pour les chrétiens. L'excavation de cette partie semble d'ailleurs un peu postérieure à celle du vestibule, dont le niveau est plus élevé. Un tronc de colonne en granit à gauche de l'autel aura pu recevoir les εὐλογίαι. La paroi de droite est creusée de *loculi* ayant 1m90 de profondeur, sur trois rangs superposés; ils sont fermés avec des dalles en calcaire ou bien avec de petits blocs et de la chaux. Les eaux de pluies amenées par le luminaire et les éboulements de terre que le puits funéraire déterminait dans l'intérieur de la chapelle ont détruit les peintures, dont il ne reste que des traces très faibles. Sur le sol et devant chaque *loculus* on a trouvé des lampes et de petites fioles en verre, une monnaie de Gallien. Ceci invite à faire remonter assez haut chronologiquement cette petite catacombe qui aura peut-être été délaissée au début du IVe siècle. L'absence de toute ampoule de saint Ménas porte à le croire, et, d'autre part, l'existence d'une communauté chrétienne au IIIe siècle n'a rien d'invraisemblable à Alexandrie. Néroutzos bey a publié une inscription sur tablette en calcaire, trouvée à fleur de terre à l'ouest de Quabbary, du côté de la mer, dont la paléographie doit être attribuée, selon lui, à l'époque de Gordien le Jeune (238-244) [1].

Sur la paroi est du vestibule s'ouvre une petite porte qui donne accès à un escalier de dix-sept marches conduisant à un étage inférieur. A la quinzième marche, l'eau sort d'un petit aqueduc et vient alimenter un bassin rectangulaire creusé dans le rocher et éclairé seulement par la grande excavation de 9m70. La destination du bassin ainsi formé paraît devoir être un baptistère.

Nous nous trouvons donc en présence d'un ensemble qu'on peut attribuer à l'âge des persécutions et qui paraît indiquer l'utilisation d'un souterrain pour les besoins d'une communauté chrétienne qui y avait un baptistère, un oratoire et une salle de réunion. M. Botti voit dans le tombeau d'époque pharaonique un local utilisé pour les agapes, mais le vestibule y pouvait suffire et rien n'autorise cette attribution.

III. LA CATACOMBE D'AGNEW. — Agnew a décrit une petite catacombe découverte à Alexandrie, en 1838 [2]; elle est située à vingt minutes de la porte ouest de la ville, entre le grand canal de Mahmudieh à l'est, le lac Maréotide au sud, le nouveau palais et les jardins d'Ibrahim à l'ouest et un petit canal au nord. Rien ne permet d'attribuer avec certitude cette catacombe aux chrétiens, et nous serions plutôt inclinés à la donner aux païens, si ce n'était la présence d'une inscription d'un type chrétien assez probablement du ve siècle (fig. 292) [3] :



292. — Inscription de la catacombe d'Agnew.
D'après *Archæologia*, 1840, t. XXVIII, pl. XIV, n. F.

Μνήσθητι, Κύριε, τῆς κοιμήσεως τῆς δούλης σοῦ Νειλαν-[θίου. Τυβὶ κα

Si nous nous arrêtons néanmoins à cette catacombe, c'est qu'elle contient une formule d'acclamation funéraire toute spontanée qui rappelle les naenies funèbres les plus belles par le sentiment et l'allure. Rien ne nous interdit de penser que de pareilles improvisations ont été en usage parmi les chrétiens d'Alexandrie, et à ce titre il y a lieu de recueillir cette belle pièce [4] :

Αντωνεινε συνεκο...ε συνκοπιατα συνβουλε αγαθε συναδελεγχε ακατηγορητε ολοκαλε ευψυχι qu'il faut lire 'Αντωνῖνε, συνε[ξουσι]ε, συγκοπιατα σύμβουλε ἀγαθε, συναδέλεγχε, ἀκατηγορητε, ὁλοκαλὲ εὐψυχει. — Λυκάβας λε, μην β, ἡμέρα κζ.

Une série d'inscriptions disséminées sur la muraille ramène la pensée vers cet Antoninus qui y est declaré :

[φιλα]νθρωπε [5], καλὸ[ν ὁ]νομα [6], κύριε μου [7], γλυκύτατε [8], παντων απελούσας (*sic*), ἡ τύχη μου [9], φιλοπάτρω [10].

[1] T. D. Néroutzos, *op. cit.*, p. 93. — [2] H. C. Agnew, *Remarks on some remains of ancient greek writings, on the walls of a family catacomb at Alexandria*, dans *Archæologia*, t. XXVIII, p. 152 sq.; G. Lumbroso, dans *Bull. di corrispond. archeol.*, 1876, p. 65-69; Field, dans *Journal of philology*, 1877, p. 88-90; V. Schultze, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstatten*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 280. — [3] H. C. Agnew, *op. cit.*, pl. XIV, p. 170, n. F. — [4] *Ibid.*, pl. X, n. 1. — [5] *Ibid.*, pl. X, n. 4. — [6] *Ibid.*, pl. X, n. 5. — [7] *Ibid.*, pl. X, n. 6. — [8] *Ibid.*, pl. XI, n. 14. — [9] *Ibid.*, pl. XII, n. 16. — [10] *Ibid.*, pl. XII, n. 19.

IV. *CATACOMBE DE MOUSTAPHA.* — Un cimetière chrétien a été découvert en 1887 à moitié chemin entre les gares d'Alexandrie et de Moustapha-Pacha, sur la ligne d'Alexandrie à Ramlèh. « En arrivant au premier mur parallèle au chemin de fer, qui avait à peu près 4 pieds de hauteur, on trouva un puits près d'un portail. Plus loin et en entrant dans ce qui doit avoir été une salle, qui devait être recouverte autrefois, on vit les restes de deux murailles bien construites, d'environ 30 pieds de hauteur. En dedans de la muraille, sur la droite, se trouvaient quinze tombes taillées dans le roc. A gauche il y en avait vingt-trois autres semblables. Dans chacune de ces tombes, on a découvert dix crânes [et des ossements]. Un de ces crânes fut mesuré; il avait 24 pouces de circonférence et toutes les dents étaient saines et fermement fixées. Les os des différents squelettes étaient fort grands. Les portes de ces tombes étaient fermées par de grandes dalles solidement cimentées; quelques-unes portaient des inscriptions grecques [1]; elles étaient sur plâtre, à l'encre ou à la couleur rouge; plusieurs des inscriptions étaient indéchiffrables. La profondeur des tombes est d'environ 9 pieds; la longueur de quelques-unes est de 4 pieds et d'autres de 6 pieds. A partir du mur de séparation, à droite, il y a un passage conduisant vers la gauche; les tombes sont disposées par trois superposées, et, autant qu'on a pu le constater, les corps appartenaient à des hommes. On croit que derrière ces sépultures il y a une autre série de tombes, car il se trouve un grand seuil fermé de dalles cimentées qui n'a pas été ouvert. Il paraît probable [que cette catacombe] était destinée à des personnes de distinction, si l'on en juge par les soins, le travail et la dépense que sa construction a dû nécessiter [2]. » On a trouvé dans cette catacombe des lampes en terre cuite, ainsi que quelques squelettes dont plusieurs portaient l'empreinte d'une croix à huit pointes; d'autres avec une figure représentant un prêtre dans l'attitude de la bénédiction, d'autres enfin avec le sigle I. H. S. Sur une niche avait été peinte une palme; d'autres symboles chrétiens, malheureusement à demi effacés, se voient encore çà et là sur le plafond de la galerie.

V. *CATACOMBE DES RUFINI.* — A l'est de la chapelle et plus près du village de Karmoûz on découvrit en 1876 une « chapelle funéraire en forme d'édicule, dans un style hybride, mêlé d'égyptien et de grec. Par les inscriptions et les soins de Néroutzos on apprit que ce monument funéraire appartenait à des citoyens romains, à des Rufini de l'époque antonine, censés chrétiens. On ne tarda pas à détruire ce monument » [3]. « L'entrée de la chapelle, écrit Néroutzos bey, présentait la forme d'un édicule grec, ou romain, avec ornementation en style égyptien. Les piliers, de chaque côté, portaient des chapiteaux à fleurs de lotus, et sur le fronton se voyait le disque solaire ailé et flanqué des serpents, *uræus.* Sur le pilier, à droite, on lisait, écrit sur trois lignes avec de l'ocre rouge : ΡΟΥΨΕΙΝΕ ΕΥΨΥΧΕΙ. L. ΚΒ, ΜΚΛ (μακαρίας λήξεως) [4]. Sur le pilier, à gauche, on lisait encore, écrit en ocre rouge, mais cette fois sur deux lignes et d'une autre main moins correcte ΡΟΥΦΗΝΑ ΕΥΨΥΧΙ, au lieu de Ῥουφῖνα εὐψύχει [5]. Le *cubiculum,* ou κοιμητήριον contigu, se prolongeait sur le même axe que la chapelle, à huit mètres à peu près de profondeur, sur quatre mètres et demi de largeur et quatre mètres de hauteur. Les deux côtés, à droite et à gauche, avaient trois rangs superposés de sept *loculi* chacun, et au fond se trouvaient aussi trois rangs de quatre *loculi :* en tout cinquante-quatre *loculi* ouverts et vides [6]. »

VI. *CATACOMBE DE QABBARY.* — Au delà du canal d'Alexandrie, et dans la direction du sud-ouest, il ne restait plus dès le temps de Strabon qu'une petite portion de la ville; ensuite venait le faubourg nommé Nécropolis tout rempli par les jardins, les tombeaux et les maisons dans lesquelles tout se trouve disposé pour l'embaumement des corps. Ce faubourg, τὸ προάστειον ἡ Νεκρόπολις, s'étendait entre le lac Maréotis et la mer; il était un peu délaissé vers la fin du IIIe siècle, ce fut sans doute ce qui y porta les chrétiens pendant la dernière persécution et depuis lors jusqu'à la conquête des Arabes il ne cessa de recevoir les restes des fidèles. Les Arabes donnèrent à ce quartier le nom de Qabbàry, « lieu d'enterrement. » Néroutzos bey a signalé, sans entrer dans une description cependant bien utile, des catacombes chrétiennes sur lesquelles nous ne pouvons mieux faire que de citer la brève notice qu'il leur a consacrée : « Derrière la Bourse de Minet-el-Bassal, sur l'emplacement du mur d'enceinte arabe et après la porte occidentale ou de Qabbàry d'autrefois, entre celle-ci et la mer, on a trouvé des sépultures chrétiennes souterraines, tout un quartier de catacombes creusées dans le roc, avec des *loculi* et des inscriptions écrites en ocre rouge sur les parois extérieures, indiquant les noms de personnes d'ordre religieux. On trouva même quelques tablettes en marbre ayant servi à fermer les ouvertures d'autres *loculi* qui portaient des inscriptions de l'époque constantinienne [7]. » L'une d'elles appartient pas sa paléographie à la première moitié du IVe siècle, c'est celle du patriarche Achillas successeur de saint Pierre le Martyr, et qui n'occupa le siège d'Alexandrie que six mois. Il fut consacré patriarche le 25 juillet 312 et son épitaphe nous apprend qu'il mourut le 21 Tybi (= 16 janvier) [8] :

ΤΥΒΙ ΚΑ
ЄΚΟΙΜΗΘΗ
ΑΧΙΛΛΑC

Τυβὶ κα ἐκοιμήθη Ἀχιλλᾶς

Une autre épitaphe remonterait par sa paléographie à l'époque d'Antonin le Pieux, et la formule n'y contredit pas [9] :

ЄΥΨΥΧΙ
ΓΑΛΑΤΙΑΝЄ
LΚΕ
ΔΟΙCΟΙ
ΟΟCЄΙΡΙC
ΤΟ ΨΥΧΡΟΝ
ΥΔΩΡ

εὐψύχει Γαλατιανέ. L κε. Δώη σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.

« Galatiane, que le dieu Osiris te donne l'eau, » formule dont le paganisme n'est pas douteux, mais qu'il est utile de rapprocher des souhaits chrétiens pour le *refrigerium.*

[1] A. L. Frotingham Jr., *Archæological news,* dans *American journal of archæology,* 1887, t. III, p. 146 : « The only inscription found is too fragmentary for translation. » — [2] *Moniteur oriental,* 25 mars 1887. Cf. S. Reinach, *Chroniques d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes dans l'Orient hellénique de 1883 à 1890,* 1re série, in-8°, Paris, 1891, p. 382; A. L. Frotingham, *loc. cit.,* p. 145 sq., 411 sq.; *Egyptian gazette,* 17 mars; *Times,* 4 mai; E. Stove, *A letter on this cemetery,* dans *Athenæum,* 2 juillet 1887, et réimprimée dans *American journal of archæology,* 1887, t. III, p. 411 sq. — [3] G. Botti, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie,* dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie,* 1898, n. 1, p. 7. — [4] « Rufine, que ton âme repose dans le bien : âgée de 22 ans; elle a eu une fin bienheureuse. » — [5] « Rufine, que ton âme repose. » D'après Néroutzos, la paléographie de ces inscriptions les fait dater de l'époque d'Antonin le Pieux. Nous sommes moins assuré que lui de l'origine chrétienne de ces formules épigraphiques, mais nous mentionnons la catacombe afin de ne rien omettre qui pût appartenir à notre sujet. — [6] Néroutzos bey, *op. cit.,* p. 53 sq. — [7] Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie,* p. 61. — [8] *Ibid.,* p. 95, n. 6; G. Botti, dans *Bessarione,* 1900, p. 273, n. 6, s'est inscrit en faux contre cette attribution, mais il n'en donne aucune raison. Nous ne voyons, avouons-le, rien qui justifie l'une et l'autre opinion. — [9] *Ibid.,* p. 94, n. 5

IV. HYPOGÉES. — *I. HYPOGÉE DE QABBARY.* — Au nord-ouest de Qabbâry, du côté de la mer, on découvrit au mois d'août 1876 un hypogée creusé dans le roc, qui paraît remonter au IVe siècle. Cet hypogée consistait en une seule pièce carrée et voûtée, mesurant 3m 24 de longueur sur 3m24 de largeur et 4m46 de hauteur. Au milieu de la chambre se trouvait un socle, ou peut-être un autel en marbre bleuâtre, à base circulaire, bordé de dentelures inégales à la tranche supérieure (fig. 293).

La paroi à gauche du visiteur était lisse, la paroi droite portait un écusson énorme en profil, couleur verdâtre (fig. 294).

Cette composition est d'une date trop tardive pour nous arrêter. Au bas de la paroi, se trouvait creusé dans la profondeur du roc un *loculus* unique, au-dessus duquel on lisait : ΑΠΡΑΤΟϹ, « pas encore acheté, » c'est-à-dire « à vendre. » La paroi du fond de l'hypogée, faisant face à l'entrée, « était creusée en abside, flanquée de deux pilastres en plâtre colorié, avec des chapiteaux d'ordre égyptien, ornés d'un faisceau de serpents *uræus* au lieu d'autres ornements; la partie inférieure de l'abside formait un hémicycle peint et représentant, en son milieu, un bucrâne et deux festons de fleurs et de fruits suspendus de chaque côté. Sur le fronton de l'abside, on lisait : ΧϹ. ΙΗϹ. Θ. U. ϹΩΤΗΡ///// Χριστὸς Ἰησοῦς Θεοῦ υἱός σωτήρ. Les deux chapiteaux des pilastres latéraux servaient de base à deux branches énormes de feuillages à feuilles coloriées en vert et en rouge alternativement. Les branches se pliaient à leur sommet l'une contre l'autre pour former un arc ou une couronne et à leur point de rapprochement se trouvait une croix grêle et ensiforme de couleur noire, touchant presque la voûte de la chambre. Au milieu de la couronne et comme encadrée par les deux branches ascendantes, était peinte, en rouge, une grande et large croix équilatérale et pattée, de forme élégante, accostée à sa partie inférieure de deux autres petites croix noires au milieu de symboles de la sainte Eucharistie, c'est-à-dire deux poissons, trois pains, deux pains, dont un incisé en croix, et un bras humain levé au ciel en acte d'adoration. Dans le voisinage de cette crypte et à fleur de terre, on a découvert une tablette portant cette inscription :

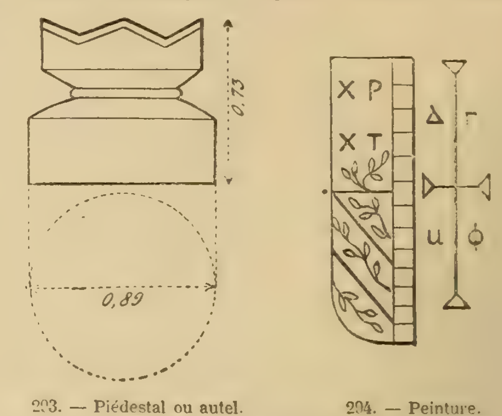
ΚΥΡΙΟϹ ΜΝΗϹΘΙΗ
ΤΗϹ ΚΟΙΜΗϹΕΟϹ
ΘΕΟΔΟΤΗϹ
ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΥϹΕΩϹ
ΜΑΑΜΜΩΝΟϹ
Α ☧ Ω

Κύριος μνησθίη τῆς κοιμήσεος Θεοδότης καὶ ἀναπαύσεως [μ(ακαρίας) λ(ήξεως)](?)"Αμμωνος

« Seigneur, ayez souvenance de la sépulture de Théodote et du repos de Ma-Ammon (d'heureuse mémoire?). »

L'écriture était de l'époque de Gordien le Jeune (238-244) [1]. Néroutzos lisait au début de la cinquième ligne ΜΛ ΑΜΜ κ.τ.λ., qu'il interprétait ainsi : μακαρίας λήξεως "Αμμωνος. G. Botti remarque que le marbre porte bien ΜΑ, or Ma-Ammon est une forme égyptienne qui veut dire le dévot d'Ammon.

II. HYPOGÉE DE KOM-EL-CHOUGAFA — Les fouilles de 1892 à Kôm-el-Chougafa remirent au jour l'hypogée connu sous le nom de « hypogée du sarcophage aux têtes de lion »; en 1893, parmi d'autres découvertes, on parvint à déterminer l'emplacement du Stade et le site du Céramique; en outre, on s'assura qu'il avait existé à Kôm-el-Chougâfa des tombes chrétiennes et un grand nombre de païennes. « On trouve par centaines les squelettes, là où Néroutzos ne voyait que des *loculi* vidés, des *loculi de martyrs* dont les ossements auraient été exhumés au profit des églises de l'Orient, après l'édit de Milan. Des hypogées d'un grand intérêt sont creusés



293. — Piédestal ou autel. 294. — Peinture.
D'après Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 76, 77.

dans la *funda* du Stade et par eux on doit ajouter une page à l'histoire des sérapiastes et des chrétiens [2]. »

III. HYPOGÉE DE LA NÉCROPOLE ORIENTALE. — A l'extrémité orientale de la ville se trouvait une autre *Necropolis* que celle dont nous avons parlé. Elle s'étendait sur les bords de la mer depuis les murs d'enceinte à l'est du cap Lochias et du quartier *Delta* jusqu'au στρατόπεδον ou camp romain. Tout ce terrain est criblé de sépultures, dont un grand nombre d'origine juive, ce qu'explique la proximité du quartier sémite; on ne cessa d'enterrer dans ce terrain depuis l'époque macédonienne jusqu'à l'époque byzantine. Outre les habitants d'Alexandrie, on y portait ceux des *oppida* voisins d'Éleusis et de Nicopolis; on y rencontre un grand nombre de tombes chrétiennes, de beaux sarcophages en marbre, grecs et romains. Dans la nécropole de l'est, on découvrit, en 1871, l'hypogée d'une famille chrétienne; on y trouva l'épitaphe d'une chrétienne ayant nom Zonéine, qui mourut le 19 mars de l'an 409.

Sa tombe était creusée dans la masse du rocher et fermée par une dalle en calcaire portant l'inscription suivante :

\+ \+ \+

Ο ΘΕΟϹ Ο ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ
Ο ΩΝ ΠΡΟΩΝ ΚΑΙ ΜΕΛΛΩΝ
ΙΗϹΟΥϹ ΟΧΡΙϹΤΟϹ ΟΥΙΟϹΤΟΥ
ΘΕΟΥ ΤΟΥΖΩΝΤΟϹΜΝΗϹΘΗΤΙ
ΤΗϹ ΚΟΙΜΗϹΕΩϹ ΚΑΙΑΝΑΠΑΥϹΕΩϹ
ΤΗϹ ΔΟΥΛΗϹϹΟΥΖΩΝΕΗΝΗϹ
ΤΗϹ ΕΥϹΕΒΕϹΤΑΤΗϹ ΚΑΙ
ΦΙΛΕΝΤΟΛΟΥ ΚΑΙΤΑΥΤΗΝ
ΚΑΤΑΞΙΩϹΟΝΚΑΤΑϹΚΗΝΩϹΕ
ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ϹΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΑΓΩΓΟΥ
ΑΡΧΑΝΓΕΛΟΥΜΙΧΑΗΛ
ΕΙϹ ΚΟΛΠΟΥϹ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ
ΑΒΡΑΑΜ ΙϹΑΚΙΑΚΩΒ ΟΤΙϹΟΥΕϹΤΙΝ
Η ΔΟΞΑ ΚΑΙ ΤΟ ΚΡΑΤΟϹ ΕΙϹΤΟΥϹ ΑΙΩΝΑϹ
ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ ΑΜΗΝ ΕΖΗϹΕΝΔΕ
ΜΑΚΑΡΙΩϹ ΕΤΗ ΟΖ ΕϹΤΙΝΔΕ
ΗΜΝΗΜΗΑΥΤΗϹ ΦΑΜΕΝΩΘ ΚΓ
ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΥΠΑΤΙΑΝ ΒΑΛΛΟΥ ΚΑΙ ΦΙΛΙΠΠΟΥ

Ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ
ὁ ὤν, προὼν καὶ μέλλων,
Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ
Θεοῦ τοῦ ζῶντος, μνησθῆτι

[1] Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 77 sq., 93, n. 3; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4352; G. Botti, *Le iscrizione cristiani d'Alexandria*, dans *Bessarione*, 1900, p. 272, n. 5. — [2] G. Botti, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1898, n. 1, p. 7.

τῆς κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως
τῆς δούλης σου Ζωνεήνης
τῆς εὐσεβεστάτης καὶ
φιλεντόλου, καὶ ταύτην
καταξίωσον κατασκηνῶσε
διὰ τοῦ ἁγίου καὶ φωταγωγοῦ
ἀρχανγέλου Μιχαὴλ
εἰς κόλπους τῶν ἁγίων πατέρων
Ἀϐραὰμ, Ἰσὰκ, Ἰακὼϐ, ὅτι σου ἐστὶν
ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας
τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ἔζησεν δὲ
μακαρίως ἔτη οζ· ἔστιν δὲ
ἡ μνήμη αὐτῆς Φαμενὼθ κγ'
μετὰ τὴν ὑπατίαν Βάσσου καὶ Φιλίππου

« Dieu le tout-puissant qui est toujours, qui était avant et qui sera (dans les siècles) à venir, Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, conserve la mémoire du sommeil et du repos de ta servante Zonéine, la très pieuse et qui aimait à obéir à tes commandements, et à celle-ci accorde, qu'elle serait digne d'être placée par ton saint, et qui est chargé de conduire à la lumière, l'archange Michel, dans le sein des saints Pères, Abraham, Isaac et Jacob, car à toi est la gloire et la puissance dans les siècles des siècles. Amen. — Elle a vécu heureusement LXXXVII [1] ans, et sa commémoration est le XXIII du (mois) Phaménôt, après le consulat de Basse et de Philippe [2]. »

La belle épitaphe que nous venons de transcrire est un de ces témoignages datés et localisés auxquels les liturgistes ont accordé si peu d'attention jusqu'à ce jour. Satisfaits des formules aussi vagues que vides, *sapit antiquitatem, vetustissimus, remotissimus,* ils ne semblent pas se douter que la liturgie ne sera une science digne de ce nom qu'à partir du moment où chacune de ses formules offrira une base ferme à la critique et à l'histoire par une détermination de son lieu d'origine et de ses migrations, de sa date de naissance et de la chronologie de ses altérations. Le résultat est assuré, mais le labeur ingrat et de plus infructueux s'il n'est méthodique. Nous y revenons sans cesse, moins souvent cependant que nous le pourrions et le voudrions, au risque de surprendre le lecteur; mais toute science doit débuter par une période empirique; ce n'est pas la plus divertissante, mais c'est la plus solide et, à tout prendre, peut-être, la plus instructive et la plus durable. L'épigraphie des périodes gréco-romaine et byzantine n'a malheureusement rendu jusqu'ici qu'un très petit nombre de témoins à Alexandrie, une centaine d'inscriptions en tout, parmi lesquelles celle de Zonéine est la plus longue et la plus importante au point de vue qui nous intéresse. La rencontre de la formule : κατατάξαι αὐτὸν (αὐτὴν) εἰς κόλπους Ἀϐραὰμ, καὶ Ισαὰκ, καὶ Ιακὼϐ à Alexandrie est un point de repère qui a sa valeur pour ce type si fréquent et si répandu que l'on hésite à rattacher, faute d'une attestation ferme, à un des centres liturgiques du IVe siècle. La liturgie dite de saint Marc ne possède pas cette formule dans sa forme la plus ancienne; elle apparaît dans une des additions à cette liturgie que contient le manuscrit Barberini cité par Goar [3] et ce signe d'une moindre antiquité est confirmé par la doxologie finale ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν que nous retrouvons plus développée, mais identique pour les termes, dans la liturgie d'Alexandrie [4]. Voilà un point d'attache et une date à retenir. Mais il y a plus. La mention de l'archange Michel rappelle immédiatement l'offertoire de la messe des défunts au rite romain : *Signifer sanctus Michael repræsentet eas* [sc. *animas*] *in lucem sanctam, quam olim Abrahæ promisisti et semini ejus* [5]. Dans le sacramentaire gélasien nous lisons dans la *Commendatio animæ : Te supplices deprecamur, ut suscipi jubeas animam famuli tui per manus sanctorum angelorum deducendam in sinum amici tui patriarchæ Abrahæ* [6]. Dans l'*oratio ad sepulchrum* nous trouvons : *Adsit ei* (sc. *animæ*) *angelus testamenti tui Michæl* [7]. On voit par cet exemple ce que des liturgies occidentales et de rédaction exclusivement latine peuvent gagner à une enquête portant sur des monuments qu'on ne s'était pas donné la peine de lire et qui nous fournissent les jalons de ces migrations et de ces altérations de formules liturgiques dont nous venons de parler.

IV. LOCALITÉS VOISINES. — Les nécropoles des habitants d'Éleusis, de Nicopolis, de Taposiris et de Menuthi n'ont laissé que bien peu de souvenirs chrétiens. A Hâdra on signale un chapiteau crucifère. M. G. Botti signale un oratoire chrétien orné de peintures dans la *vallis ad sepulcra,* mais il ne l'a ni vu ni décrit [8].

V. LES MOMIES CHRÉTIENNES. — Les catacombes chrétiennes d'Alexandrie et de quelques autres localités de l'Égypte offrent une particularité que l'archéologie ne saurait trop déplorer. Tandis que les *columbaria* et les sépultures païennes du plateau de l'est de la ville ancienne et de la nécropole située entre Éleusis et Nicopolis ont conservé un grand nombre de cadavres intacts, les catacombes chrétiennes n'ont offert que des *loculi* violés et dépouillés depuis longtemps. Nous savons cependant par les découvertes d'Akhmîn et d'Antinoé (voir ces mots) que les chrétiens ne répugnaient pas à se faire embaumer, l'usage antique était encore général parmi eux à la fin du IVe siècle, malgré les objurgations de saint Antoine, et la coutume se retrouve en diverses localités jusque sous la domination arabe, pendant le VIIIe siècle. Il est évident que les tombes chrétiennes ont été victimes d'une exploitation méthodique. Or nous savons que sous le règne d'Arcadius, à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve, on procéda dans la Basse-Égypte et principalement à Alexandrie à une exhumation générale des momies des anciens chrétiens. Ces momies furent exportées en gros dans toutes les villes importantes de la chrétienté, principalement à Constantinople [9].

VI. LA COLLINE AUX TESSONS. — L'ancien stade d'Alexandrie fut creusé dans la gorge qui sépare la colline de Hamoud-el-Saouari du plateau d'Abou-el-Achem,

[1] Il faut LXXII, autrement il y aurait πζ' et non οζ'. E. Miller, *Inscriptions grecques découvertes en Égypte,* dans la *Revue archéolog.*, 1874, t. I, p. 45 sq.; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles,* in-fol., Paris, 1878, p. XXIII; E. Miller, *Mélanges de philologie et d'épigraphie,* 1re partie, in-8°, Paris, 1876, p. 70; G. Botti, *Le iscrizione cristiani dei Alessandria,* dans *Bessarione,* 1900, p. 278, n. 15 — [2] Néroutzos bey, *op. cit.*, p. 82; le même, dans Ἀττικὸν Ἡμερολογιον, janvier 1872, et dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1873, p. 112-116; M. Γ. Δημιτσα, Ἰστορία τῆς Ἀλεξανδρειας, in-8°, Athènes, 1886, p. 759, n. 6. — [3] J. Goar, *Euchologion,* in-fol., Venetiis, 1730, p. 434. — [4] E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* in-4°, Francofurti, 1847, p. I, 121, 124, etc. — [5] *Missale romanum Missa pro defunctis. Offertorium.* — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus,* in-fol., Venetiis, 1748, t. I, p. 752. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 750. — [8] G. Botti, *Le iscrizione cristiani di Alessandria,* dans *Bessarione,* 1900, t. IV, p. 277. — [9] Il faut tenir compte d'une autre chance de destruction que coururent les momies qui avaient été épargnées, mais ici elles n'avaient aucun privilège sur les momies païennes : « Au siècle dernier, un ou plusieurs apothicaires de Marseille avaient adressé au représentant de la France à Alexandrie une singulière réclamation. Ces messieurs se plaignaient de la mauvaise qualité de la poudre provenant des momies, qu'on leur envoyait d'Alexandrie. La poudre des momies qui, dit-on, est encore aujourd'hui employée dans la composition des couleurs et très recherchée des peintres, entrait de plus à cette époque, pour une part assez sérieuse, dans la pharmaceutique. La réponse du correspondant fut que les momies étant devenues introuvables à Alexandrie, les Arabes, pour ne pas perdre les bénéfices de leur trafic, se rabattaient sur les cadavres ordinaires. » Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie*, p. 53.

à Karmoûz. Sur ce point se trouvent entremêlés des tombeaux et des tessons de poteries en quantité considérable. Ces tessons forment des lits épais de débris de toutes formes et de toutes couleurs; parmi les couches inférieures, les plus voisines du roc, se trouvent des squelettes humains, des urnes, des amphores, des cruches, dont la forme se rapproche de celle de l'*alabastron,* ayant contenu les cendres de cadavres incinérés, puis viennent des cercueils en terre cuite ou plus exactement des jarres en forme de cônes tronqués, rapprochées et maintenues par une couche de plâtre étendue sur la jointure; l'un de ses cônes était toujours muni d'un échappement pour les gaz cadavériques. On trouva encore des cercueils rectangulaires contenant des squelettes entiers inhumés avec de petites fioles et des flacons en argile. Ces sépultures avaient dû être à l'usage des personnes aisées de l'époque des Ptolémées et de celle des empereurs. Les anses des amphores mélangées à ces tombes et à celles des pauvres gens qui n'avaient eu qu'une jarre pour y être ensevelis, portent les timbres et sceaux de maîtres potiers et de magistrats éponymes[1]. Ces timbres sont intéressants au point de vue de l'histoire économique et commerciale et nous font connaître quelque chose du trafic des denrées alimentaires dans l'antiquité. Outre les poteries ayant contenu des denrées d'importation, il s'en trouve un grand nombre parmi les débris qui témoignent d'une fabrication indigène. On est en droit de se demander la raison de cette pratique qui nous paraît très irrévérencieuse, d'ensevelir les morts parmi les pots cassés. Serait-ce que ces récipients de l'huile, du vin, du lait, du miel étaient ceux qui avaient contenu les aliments dont on avait fait usage pour le banquet funèbre, pour les libations et les fumigations? C'est presque impossible et d'ailleurs aucun texte ne nous en donne la preuve. « La coexistence dans un même lieu d'éclats de poteries éparses à fleur de sol ou en amas considérables, conjointement avec des sépultures anciennes, est, à Alexandrie, un fait constant et indéniable. Choisissait-on les monticules aux tessons comme lieux d'ensevelissement? où bien les lieux de sépulture étaient-ils choisis de préférence pour y jeter les rebuts de fabrication d'objets fictiles et les débris des κεράμια du commerce d'importation? Toujours est-il que, partout où il y a des fragments de poteries, on est sûr de trouver enfouis au-dessous des ossements de morts, des cendres humaines dans des cruches ou des urnes funéraires, des squelettes entiers dans des cercueils d'argile et même des sarcophages en marbre et des hypogées bâtis en pierre[2]. » Cet usage n'est pas particulier à Alexandrie, on en signale des exemples à Tarse en Cilicie, dans la Cyrénaïque, la Grèce, la péninsule Chalcique, la Crimée et même en Italie[3]. « Les papyrus d'Égypte, même d'époque ptolémaïque, mentionnent les κεράμια conjointement avec les μνεμώνεια, toujours à l'ouest des villes. Le nom de Kôm-el-Chougafa, que les Alexandrins donnent au quartier le plus occidental de la ville actuelle, n'est que la traduction de l'ancien nom grec λόφος κεραμεικός, *mons testaceus,* la butte aux tessons[4]. » Ces buttes ou collines situées entre le canal et l'enceinte actuelle, depuis le village de Moharrem-Bey jusqu'à Karmoûz et à Kôm-el-Chougafa contiennent des sépultures chrétiennes et des païennes, mais encore des tessons chrétiens, éclats de poteries brisées, sont recueillis dans les couches supérieures; ils appartiennent à la catégorie des lampes et des petites ampoules en terre cuite ayant contenu de l'huile bénite puisée à la lampe qui brûlait au tombeau de saint Ménas[5].

VII. LE QUARTIER JUIF. — Philon nous apprend que de son temps la ville d'Alexandrie était divisée en cinq régions[6] que l'on désignait par les cinq premières lettres de l'alphabet grec A,B,Γ,Δ,E[7], et Flavius Josèphe écrit que les Juifs occupaient tout le quartier *Delta*[8]. Ce quartier était situé au delà du *Bruchium,* sur le bord de la mer, à l'est[9]. Mais il paraît que leur nombre était tel, que vers le premier siècle de notre ère ils s'étaient répandus jusque dans la ville Macédonienne, d'où ils furent chassés par les Grecs et par le préfet Avilius Flaccus, sous le règne de Caius Caligula (37). Ne pouvant trouver place dans le quartier *Delta,* ils campèrent sur le littoral dans un terrain désigné sous le nom de κοπρίαι, sous lequel étaient creusées des sépultures[10]. Après la grande révolte sous Hadrien, à laquelle la juiverie alexandrine avait pris part, la colonie juive fut en partie massacrée, en partie dispersée; la célèbre synagogue du *Diapleuston,* qui passait aux yeux des Juifs pour la merveille du monde, fut détruite; le quartier *Delta,* situé près du Lochias, devint un champ de ruines et de tombeaux.

III. ÉPIGRAPHIE. — L'épigraphie funéraire n'offre pas de formules bien remarquables. Les textes sont en général fort brefs. L'âge du défunt y est le plus souvent indiqué[11], la date de la mort[12], souvent la profession[13]; la mention de la filiation est plus rare[14], celle de la patrie plus encore[15]. Voici deux exemples qui suffiront pour toute la catégorie :

CTHΛ (η)
TOY MΑKAP
ΑΠΑ MINΑ
[α]NΑX////ЄBIΩ[σεν]
[ετ]ΩN M̄Є̄ ETEΛE
MΩ ΦAMEN[16]

« Stèle du bienheureux Apa Mena, anachorète. Il a vécu 45 ans (il est mort) au mois de Phamenot... »

ΑΠΑ ΨΑΙ ΑΡΧΙΠΡЄCB////
ЄΚΟΙΜΗ ΘΗ ΤΥΒΙ ΚϚ
ΤΗϹ Ζ//// ΙΝΔΙΚ////
ЄΤΩΝ Ρ ┼[17]

« L'archiprêtre Apa Psai a été inhumé le 26 (du mois) de Tybi, de la VIIe indiction, âgé de cent ans. »

Un bon nombre de ces stèles provient d'Akhmin[18], mais nous ne les avons pas distinguées des autres avec

[1] T. D. Néroutzos, *L'ancienne Alexandrie,* p. 28; G. Botti, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie,* 1898, p. 10 sq. Cf. A. Dumont, *Inscriptions céramiques de la Grèce,* in-8°, Paris, 1872. Sur Nécropolis et les anciens cimetières, cf. G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani,* in-12, Roma, 1895, p. 200 sq.; Minutoli, *Abhandlungen verm. Inhalts,* in-8°, Berlin, 1831, p. 8-18; Brocchi, dans *Giornale di viagge,* 1822, t. I, p. 64, 65; H. Agnew, *Remarks on some remains of ancient greek writings, on the walls of a family catacomb at Alexandria,* dans *Archæologia,* t. XXVIII, p. 152-170. — [2] T. D. Néroutzos, *L'ancienne Alexandrie,* p. 28, 33. G. Lumbroso, *op. cit.,* p. 216 sq., discute les textes invoqués par Néroutzos au sujet des κεράμια. — [3] *Ibid.,* p. 29. Cf. G. Lumbroso, *op. cit.,* p. 219. [4] G. Botti, *loc. cit.,* p. 5 sq. — [5] Voir AMPOULES. — [6] On signale un partage analogue à Rome, à Carthage. Cf. col. 645. — [7] Philon, *Ad Flaccum* : Πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται. — [8] Flav. Josèphe, *Bellum judaicum,* l. II, c. VIII : Τὸ καλούμενον Δέλτα· συνῴκιστο γὰρ ἐκεῖ τὸ Ἰουδαϊκόν. — [9] Néroutzos bey, *L'ancienne Alexandrie,* in-8°, Paris, 1888, p. 6. — [10] Philon, *Ad Flaccum :* Ἐξώρμησαν δὲ τὸ πλῆθος εἰς αἰγιαλοὺς καὶ κοπρίας καὶ μνήματα. — [11] G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria (Egitto),* dans *Bessarione,* 1900, t. IV, p. 436, n. 1; p. 437, n. 3; p. 439, n. 6, 7, 8; p. 440, n. 11; p. 441, n. 12, 13, 14; p. 442, n. 15, 16, 17; p. 443, n. 18, 20; p. 444, n. 21, 22; p. 446, n. 25, 26, 27; p. 447, n. 29; p. 448, n. 31, 32, etc. — [12] *Ibid.,* p. 436, n. 1; p. 437, n. 3; p. 438, n. 4, 5; p. 439, n. 6, 7, 8; p. 440, n. 9; p. 441, n. 12, 13, 14; p. 442, n. 15; p. 443, n. 20; p. 444, n. 21, 22; p. 445, n. 23, 24; p. 446, n. 25, 26, 27; p. 447, n. 30, etc. — [13] *Ibid.,* p. 436, n. 1; p. 438, n. 5; p. 440, n. 11; p. 441, n. 13; p. 444, n. 21; p. 446, n. 26. — [14] *Ibid.,* p. 437, n. 3; p. 447, n. 30. — [15] *Ibid.,* p. 447, n. 30. — [16] *Ibid.,* p. 440, n. 11. — [17] *Ibid.,* p. 446, n. 26. — [18] *Ibid.,* n. 6-10, 12-18, 20, 21, 24-29, 31-38, 43, 54, 55, 57, 64, 66, 67, 71-77, 83, 84

lesquelles on les a réunies à Alexandrie, parce qu'elles nous paraissent appartenir à la même famille épigraphique. On remarque qu'un grand nombre des défunts faisaient partie de la hiérarchie ecclésiastique, moines [1], abbés [2], anachorètes [3], diacres [4], prêtres [5], archiprêtres [6], nonnes [7], vierges [8]. Parmi les professions nous voyons un géomètre : ΤΟΥ ΚΑΛΟΚΟΙΜΗΤΟΥ ΙϹΑΚΙΟΥ [9] et peut-être un soldat : ϹΤΗΛΗ || ΤΟΥ ΜΑΚΑ || ΡΙΟΥ ΔΟΥΚΚ || ΩΝ ϹΤΡ... [10].

Les symboles sont rares, le plus fréquent est ΑΩ flanquant la croix équilatérale [11], ou bien isolé [12], la croix [13], la croix laurée [14], les palmes [15], le monogramme accosté ou non de α et ω, inscrit dans un cercle [16], ou non inscrit [17], la croix ansée [18], le sigle Κ Μ Γ [19]. Une seule inscription fait un bref éloge de la défunte [20] ;

ЄΙϹ ΘЄΟϹ Ο ΒΟΗΘΩ
Η ЄΚΟΙΜΗΘΗ Η ΑΓΙ
Α ϹΟΥϹΑΝΝΑ ΠΑΡ
ΘЄΝΟϹ ΚΘ ΤΗϹ ΙϚ///
ΙΝΔΙΚ/// Є Ζ Є ΤЄ ΛΗ
ϹЄΝ ΠΑϹΑΝ ΠΟΛΙ
ΤΙΑΝ ЄΚΟΙΜΗΘΗ
ЄΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΚΥ
ΚΑΙ ΤΟ ΘЄ Λ ΟΜΑ
ΑΥΤΟ
ΦΑΜЄΝΩΘ ΚΓ···

« Dieu est son seul défenseur (*ou bien :* Dieu un est ton défenseur, *ou :* Qu'un Dieu lui vienne en aide). La sainte Suzanne la vierge s'endormit le 28 de la 17e indiction. Elle s'acquitta de tous les devoirs d'urbanité. Elle s'endormit dans le nom du Seigneur et sa fin eut lieu au mois de Phamenoth... »

Quelques-unes de ces inscriptions sont intéressantes et offrent des variantes inconnues dans le formulaire épigraphique chrétien ; celle-ci en particulier parle d'un défunt dont l'âme se nourrissait du bois de la vie, formule que nous ne rencontrons nulle part ailleurs [21] :

ΚЄ Ο ΘϹ ΤΩΝ ΠΑΤЄΡΩΝ
ΗΜΩΝ ЄΛЄΗϹΟΝ ΤΗΝ ΨΥ
ΧΗΝ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ϹΟΥ +ΑΙ
ΑΝΑ ΚΑΙΝΟΝ ΑΥΤΗΝ Є
ΙϹ Κ Ο Λ Π Ο Υ Ϲ ΤΩΝ ΑΓΙΩ
Ν ΠΑΤЄΡΩΝ ΗΜΩ
Ν ΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙ ΙϹΑΑΚ
ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ +ΩΜΙϹΟΝ Α
ΥΤΗϹ ΑΠΟ ΤΟΥ ΞΥΛΟϹ ΤΗϹ
ϹΖΩΗϹ ЄΚΟΙΜΗΘΗ ЄΝ
ΚΩ ΙΩΑΝΝΗϹ ΔΙΑΚ///
ΜΗΝΙ ΦΑΘ///

« Seigneur Dieu de nos pères, aie pitié de l'âme de ton serviteur et fais-la reposer dans le sein de nos pères saints Abraham, Isaac et Jacob, nourrie du bois de la vie. Le diacre Jean a été enterré au mois de Phamenoth [le.....]. »

Voici une épitaphe qui offre deux formules fréquentes dans l'épigraphie d'Alexandrie : Εἷς Θεὸς βοηθεῖ. Cette formule est ici suivie de *Amen,* ce qui est rare et lui donne très heureusement sa valeur liturgique, car *Amen* est une réponse, elle indique partout où on la rencontre un dialogue liturgique : « Que telle ou telle chose soit. » — ℟. « Qu'il en soit ainsi. » Dans la catacombe de Priscille nous rencontrons une formule apparentée à celle d'Alexandrie, la voici : Εἷς θεὸν δώρημα φέρεις [22]. L'autre formule, οὐδεὶς ἀθάνατος, est très ordinaire à Alexandrie et il y a lieu de noter ce point car cette même formule se retrouve en plusieurs localités très éloignées. C'est surtout en Orient qu'on la rencontre, en Syrie, dans la Cyrénaïque, dans les îles de l'Archipel, en Sicile, à Rome et même en Gaule. D'ordinaire on la trouve jointe aux acclamations ΘΑΡϹΙ, ЄΥΨΥΧΙ, ЄΥΜΥΡΙ, ЄΥΘΥΜΙ, ΜΗ ΛΥΠΟΥ ; païens, juifs et chrétiens en faisaient usage [23]. Ces derniers, croyons-nous, n'en ont usé nulle part d'une manière plus fréquente qu'en Égypte [24] :

Α Ω
ЄΙϹ ΘЄΟϹ Ο ΒΟΗΘΩ ΑΜΗΝ ΜЄΛΠΙϹΙΑ
ЄΚΥΜΗΘΗ ΜЄΤ ΟΥ ΜЄΤ ΟΥ ΜЄΠΟϹ ΠΑΜЄΝ
ΩΘ ΗΜЄΡΑϹ ΚΘ ΤΗϹ ΒϚ ΚΑΙΜΗ
ΛЄΠΙϹЄ ΟΥΤΙϹ ΑΘΑΝΑΤΟϹ Є
ΙϹ ΤΟΥ ΚΟϹΜΩΝ ΤΟΥΤΟ ΙΡΗ[νη] [25]

« Que Dieu seul nous soit en aide. Ainsi soit-il. La déposition de Melpisia a eu lieu au mois de Phamenoth, le 29e jour, indiction... Ne t'afflige pas, personne n'est immortel ici-bas. Paix. »

L'emploi de l'acclamation liturgique que nous venons de noter se retrouve dans une autre inscription : ЄΙϹ ΘЄΟϹ || Ω ΒΟΗΘΩ || Ν ΑΜΗΝ Ζ || ΩΗ ΜЄΠΟϹ || ЄΠЄΙΦ ΔΙΘ [26].

Mentionnons une autre acclamation empruntée à la liturgie funéraire :

ЄΝ ΗΡΗΝΗ ΤΗ ΨΥ
ΧΗ ΤΗ ΑΝΑΠΑΥϹ
ΑΜЄΝΗ Є ΚΩ ΑΜΗΝ
ΑΜΑΡΑЄΙϹ/// [27]

Cette formule reparaît moins complète dans un autre *titulus :* ЄΝ ΙΡΗΝΗ ΤΟ || Υ ΑΝΑΠΑΥϹΑ || ΜЄΝΟΥ ЄΝ ΚΩ || ΦΙΛΟΞЄΝΟΥ ΜЄΧΙΡ Ζ [28]. Quelques autres formules méritent d'être notées : ///ЄΠЄΜΦΘΗ || ΠΜΑ ΤΩ ΘЄΩ [29] ; + Ο ΘЄΟϹ || ΑΝΑΠΑ || ΥϹΙ ΤΗΝ Ψ || ΗΧΗΝ ΤΟΥ || ///... [30] ; au début d'une épitaphe l'exclamation : ΙϹ ΧϹ [31]. A plusieurs reprises nous rencontrons cette formule fréquente dans l'épigraphie chrétienne : ЄΙϹ ΘЄΟϹ Δ ΒΟΗΘΩΗ, mais dans une stèle nous lui trouvons sa valeur liturgique dans le

[1] G. Botti, dans *Bessarione,* 1900, n. 1, 23, 39, 56 (?). — [2] *Ibid.,* n. 5. — [3] *Ibid.,* n. 11. — [4] *Ibid.,* n. 3, 4, 52. — [5] *Ibid.,* n. 13, 21. — [6] *Ibid.,* n. 26. — [7] *Ibid.,* n. 43 ;73, répétition du n. 43 ; 74. — [8] *Ibid.,* n. 51, 69, répétition du n. 51. — [9] *Ibid.,* n. 55. — [10] *Ibid.,* n. 60. — [11] *Ibid.,* n. 45, 90. — [12] *Ibid.,* n. 88. — [13] *Ibid.,* n. 2, 3, 8, 13, 14, 18, 20, 21, 26, 28, 29, 33, 39, 43, etc. — [14] *Ibid.,* n. 3, 22, 45. — [15] *Ibid.,* n. 39, 55, 70, appendix, n. 3. — [16] *Ibid.,* n. 46, 53. — [17] *Ibid.,* n. 52, 53, 60, 78. — [18] *Ibid.,* n. 89. — [19] *Ibid.,* appendix, n. 3. G. Botti traduit à tort *Christus Maria Gabriel,* cf. AMPHORES. — [20] G. Botti, *op. cit.,* n. 51. — [21] G. Botti, *op. cit.,* p. 438, n. 4. — [22] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1886, p. 139, n. 220. — [23] Gruter, *Corpus inscriptionum,* in-fol., Amstælodemi, 1707, p. 752, n. 2 ; p. 933, n. 11 ; Amico, *Catana illustrata,* in-fol., Catana, 1741, pars III, p. 275 ; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani,* in-fol., Roma 1720, p. 382, 390 ; Buonarotti, *Vasi antichi di vetro ornati di figure trovati in Roma,* in-4°, Firenze, 1716, p. 169 ; Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis,* in-fol., Florentiæ, 1731, p. 525, n. 8 ; Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani,* in-12, Pisa, 1772, p. 129 ; le même, *Atti et monumenti de fratelli Arvali,* in-4°, Roma, 1795, p. 342 ; Osann, *Sylloge inscr. antiquarum græc. et latinarum,* Lipsiæ, 1834, p. 421, 585 ; Le Bas, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce,* in-8°, Paris, 1836-1837, cahiers 1-3, p. 190 ; de Saulcy, *Voyage en Syrie* in-8°, Paris, 1865, pl. II ; *Corp. inscr. græc.,* t. III, n. 5200 *b* ; Renan, *Mission de Phénicie,* in-fol., Paris, 1864, p. 184, 368, 523 ; Vettori, *De septem dormientibus historia,* in-4°, Roma, 1741, p. 47. Une fois on trouve cette formule paraphrasée en vers, *Corp. inscr. græc.,* t. III, n. 6288. — [24] E. Le Blant, *Tables égyptiennes à inscriptions grecques,* dans la *Revue archéologique,* 1875, t. I, p. 241 sq. ; E. Renan, *Mission de Phénicie,* p. 369. — [25] G. Botti, *op. cit.,* p. 445, n. 23. La formule οὐδεὶς ἀθάνατος revient dans n. 1, 3, 22, 44-46, 60. — [26] *Ibid.,* n. 81. — [27] G. Botti, *op. cit.,* n. 91. Cf. n. 80, moins complète et incorrecte. — [28] *Ibid.,* n. 2. — [29] *Ibid.,* n. 30. — [30] *Ibid.,* n. 65, lire ψυχην au lieu de ψηχην, même *titulus* que le n. 15. Cette formule se lit sur la stèle d'Irais, *Ibid.,* p. 428, fig. 2, n. 49, 82. — [31] *Ibid.,* n. 79, « Jésus-Christ. »

rituel funéraire grâce à la réponse *Amen* dont elle est suivie.

ЄIC ΘЄOC
O BOHΘω
H ⲀMHN Z
ωH MЄNOC
ЄΠЄIΦ Δ̄ INΔ[1]

Une autre prière empruntée à ce même rituel ne se rencontre qu'à un seul exemplaire :

...ΟΛΗΝ ΤΗΝ ΗΜЄ
[ραν]TITON ЄK TIP +
[Kυ]PIЄⲀMⲀPTIⲀC NЄO
...COY MH MNHCOHC[2]

« ... tout le jour... O Seigneur, ne te souviens pas de mes iniquités. »

La belle acclamation suivante offre sur l'original, à droite de l'inscription, la représentation d'un pain crucifère qui est si fréquente à Rome[3] :

+ O ΘC HMω
BOHΘI MI
ЄIC TOΠ Є
OΠⲀ ⊗
ⲀMH +

« Que notre Dieu me soit en aide pendant les siècles. Amen. »

Enfin une inscription fait appel à la prière du passant pour l'âme de la défunte[4] :

O Θ̄ MNHC
ΘIH THC KOI
MHCЄωC KЄ'A
NAΠAYCЄωC
MAKAPAC THC
ΓΛYKYTATHC OA
NAΓIΓNωΣKωN ΠP[οσ]
ЄYXЄCTω

« Que le Seigneur se souvienne de la dormition et du repos de Makara, la très douce; que le lecteur prie (pour elle). »

G. Botti a signalé une inscription relevée par lui en 1894 au village de Mafrousa sur un hypogée :

ΔIONYCI
ON Π̄P̄ ЄY
ΨYXЄI
L ĪB̄ ANTω
NINOY TOY
KYPIOY
MHNI
ΠAωΦI

Διονυσιον πρῶτον εὐψύχει...

Suivant l'archéologue alexandrin l'inscription daterait de 148-149, mois de Paophi, sous le règne d'Antonin le Pieux. Il ajoute : « L'acclamation, εὐψύχει, *Spiritus tuus in bono,* peut être païenne aussi bien que chrétienne. Mais j'ai mes motifs pour affirmer que cette tombe appartenait à la haute époque chrétienne[5]. »

Parmi les inscriptions d'Alexandrie découvertes depuis peu et publiées en 1902 par G. Botti, nous en relevons quelques-unes qui offrent de l'intérêt pour la liturgie.

Sur des plâtres on lit :

a) DEVS NOS ADIVVET
b) ADAIVTORIVM[6]

formules qui paraissent apparentées à l'*adjutorium nostrum in nomine Domini.*

Quelques graffites lus sur des tombes à Qabbâry offrent des formules connues, mais qu'il y a toujours intérêt à noter[7] :

(H)PωN EYΨ(υχι)
KAI EY[χομαι συν σοι ειναι (?)]
(O θς) MNHCΘ(ειη της κοι)MH(σεως)

« Héron que ton âme soit dans le Bien! Et (moi aussi) je souhaite (d'être avec toi). Que (Dieu se souvienne de la déposition de...). »

IV. LE CONCILE DE 362. — « Le concile tenu à Alexandrie en 362, décida le retour du monde à l'orthodoxie[8]. » Les Actes de ce concile ont été conservés dans des manuscrits coptes de Borgia, aujourd'hui dispersés entre la Congrégation de la Propagande et la Bibliothèque nationale de Naples, et dans les papyrus de Turin. C. Zoëga et M. E. Révillout ont retrouvé et rapproché ces textes fragmentaires[9]; grâce aux travaux de ce dernier savant, le concile d'Alexandrie est aujourd'hui documenté avec une abondance et une critique qui font souhaiter une semblable fortune à d'autres conciles qui ne seraient pas indignes qu'on leur consacrât une érudition aussi étendue.

Le concile d'Alexandrie fut comme une réédition des actes du concile de Nicée en un moment où la doctrine de ce concile et les monuments qui la renfermaient étaient menacés de la disparition. Ce fut grâce aux canons des Pères d'Alexandrie que les canons de Nicée furent conservés et transmis, il semble même que ce soit aux premiers que les collections canoniques et conciliaires aient emprunté ce qu'elles savent des seconds. Ce fait matériel, s'il pouvait être démontré avec certitude, nous donnerait une idée plus exacte de la situation faite à la foi de Nicée vers la moitié du IVe siècle que des paroles qui ne peuvent engager que l'écrivain qui les a écrites, les sources dont il a fait usage et le milieu dans lequel il a vécu[10]. Quoi qu'il en soit, il paraîtrait qu'à certains égards la situation ressemblait, depuis qu'on délaissait les formules de Nicée, à celle que Bossuet a décrite dans son *Histoire des variations.* C'était la même accumulation de symboles, de définitions, que déterminaient d'autres symboles et d'autres définitions. A ce point de vue, on peut comparer le récit que saint Athanase a tracé de cette confusion dans son traité *De synodis* avec celui de Bossuet dans l'ouvrage que nous venons de rappeler. Ce qui différa ce fut l'issue de ces épisodes; tandis que les Églises protestantes, ballottées à tout vent, aboutissaient à l'émiettement doctrinal, les Églises du IVe siècle, subis-

[1] G. Botti, *op. cit.*, n. 50, même formule avec l'*amen*, n. 23. — [2] *Ibid.*, n. 77. — [3] *Ibid.*, p. 275, n. 11. — [4] *Ibid.*, p. 277, n. 14; S. Bénay, *Quelques inscriptions chrétiennes*, dans les *Échos d'Orient,* 1900, t. IV, p. 93. — [5] G. Botti, *Inscriptions grecques et latines trouvées en Egypte en 1897-1898,* dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1899, n. II, p. 39. G. Botti, *Notice des monuments exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie,* in-12, Alexandrie, 1893, a publié sous les numéros 2523, 2569, 2574, 2580, 2582, des inscriptions qui pourraient intéresser nos études, mais dont il ne donne pas le texte. — [6] G. Botti, *Bulletin epigraphique,* dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie,* 1902, n. IV, p. 99, n. 75. — [7] *Ibid.*, p. 101, n. 83. — [8] E. Révillout, *Le concile de Nicée*, in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 3. — [9] C. Zoëga, *Catalogus codicum copticorum,* in-fol., Rome, 1810, n. CLIX, comprenant quatre fragments; C. Lenormant, *Études sur les fragments coptes des conciles de Nicée et d'Éphèse*, in-4°, Paris, 1852; le même, *Fragmenta versionis copticæ libri Synodici de primo concilio œcumonico Nicæno,* dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-4°, Paris, 1852, t. I, p. 513; E. Révillout, *op. cit.*, p. 1-3. — [10] « Hilaire de Poitiers, adversaire déterminé de l'arianisme, et depuis longtemps évêque, n'en avait pas même entendu parler [du concile] avant son exil. S'il faut en croire les historiens ecclésiastiques, notamment Socrate et Sozomène, cet oubli universel serait allé si loin, que les ariens auraient songé à le mettre à profit en faisant confondre la profession de foi d'un concile tenu par eux à Nicé, en Thrace, avec celle du grand concile universel de Nicée en Bithynie. » E. Révillout, *op. cit.*, t. I, p. 6. Le même, *op. cit.*, t. II, p. 265, a traité la question des « éléments nicéens empruntés par les collections canoniques au Synodique de saint Athanase ou d'Alexandrie », et il l'a fort avancée.

sant une épreuve semblable, mais non en vertu de leurs principes, purent se rapprocher, mettre en commun leurs croyances et reformer une masse compacte hiérarchique et doctrinale. Cette fusion se fit sur les bases posées par le concile de Nicée et l'homme désigné pour atteindre ce résultat était celui sur lequel, on peut le dire sans exagération, le monde gréco-romain avait les yeux et la pensée sans cesse attachés, l'évêque Athanase d'Alexandrie. Il professait en effet qu' « il suffit de ce qui a été confessé à Nicée, et qu'il n'y manque rien, tant pour la ruine de toute hérésie que pour la défense et sauvegarde des intérêts de l'Église » [1].

La mesure prise par l'empereur Julien de rappeler sur leurs sièges tous les évêques exilés sous le règne de Constance [2] permit au patriarche d'Alexandrie de rentrer en possession de son Église. Rejoint par Eusèbe de Verceil, par le légat de Lucifer de Cagliari, par Asterius de Petra et plusieurs autres évêques, ce grand homme put donner suite à son dessein de rétablir la foi et les formules propres de Nicée. Cet événement se passa en l'année 362. Les premiers historiens de ces faits sont très proches des temps qu'ils racontent et, nous voyons que pour rapporter ce qui a trait au concile de Nicée ils n'avaient d'autres renseignements que ceux que leur fournissait le *Synodique* de 362 : ὧν εἰς πλήρες τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνωδικῷ 'Αθανασίου τοῦ 'Αλεξάνδρειας ἐπισκόπου [3]. C'est en effet par ce nom de *Synodique* que les contemporains désignèrent la collection des actes du concile d'Alexandrie : δείξουσι δὲ παντως ἢ διὰ τόμου συνοδικοῦ ἢ δι' ἐπιστολῶν κοινωνικῶν [4]. Jusqu'à la découverte du manuscrit Borgia par Zoëga on ne connaissait le *Synodique* que de nom. Les travaux des Pères avaient consisté à rétablir les Actes de Nicée, à en commenter le texte doctrinal. La lettre de communion adressée par le concile aux Églises nous est parvenue dans l'exemplaire destiné aux Antiochiens [5]; si on rapproche ce document des récits de Socrate, Sozomène, Rufin et du biographe d'Eusèbe de Verceil on voit que ce qu'ils s'accordent à nous apprendre est pleinement confirmé par les Actes coptes. Toute cette partie dogmatique des décisions d'Alexandrie n'appartient pas à nos études, nous nous arrêterons aux canons disciplinaires rédigés par les évêques égyptiens groupés autour du patriarche après le départ des membres du concile appartenant à des contrées éloignées [6].

Les décrets disciplinaires étaient une réaction marquée sur des concessions trop étendues accordées dans l'enthousiame qui avait accompagné l'avènement d'une dynastie chrétienne et la paix de l'Église. Les conciles d'Arles et d'Elvire avaient toléré ou permis certaines professions jusqu'alors réprouvées telles que le service militaire, les magistratures municipales. Au moment où l'empereur Julien, âgé de trente ans, vigoureux, sobre, s'emparait de l'empire, on était en droit de craindre que son règne fut bien long et ses sentiments comme ses actes et ses paroles ne laissaient guère de doute sur ce que l'Église pouvait redouter de sa part. Dans cette occurrence, il semble bien que le patriarche d'Alexandrie ait songé à ramener les fidèles de son patriarcat aux conditions austères de l'ancienne discipline, à les replacer, pour ainsi parler, en état de siège. « C'est ainsi que, dit M. E. Révillout, dont on ne peut guère s'écarter sur cette question, pour séparer autant que possible les chrétiens des païens, il proscrit les jeux du cirque, les grandes chasses, les théâtres, la participation aux réjouissances publiques et aux fêtes des gentils. Il défend aux voyageurs et surtout aux clercs d'entrer dans les auberges ouvertes à tout le monde, mais les invite à participer dans les églises où ils passent aux agapes ou repas communs. Enfin, il blâme le grand commerce, qui exige des relations étendues et variées, et interdit d'une façon absolue toute espèce de serment [7]. Cette discipline était celle des Pères, ainsi que celle de l'Évangile; mais comme les serments en justice étaient exigés par le droit romain, elle cessa toujours d'être appliquée pendant la paix de l'Église et sous les empereurs chrétiens. Le rétablissement de cette ancienne règle était donc, en 362, un acte direct d'hostilité contre un gouvernement que l'on considérait comme profane et persécuteur. Saint Athanase ne se contente pas de cela; mais il revient encore sur les dispositions d'Arles et d'Elvire, et semble considérer de nouveau comme excommuniés par le fait tous ceux qui servent l'État dans la magistrature ou dans l'armée. Voici en effet comment il nous donne la liste de ceux avec lesquels on ne doit avoir aucun rapport, pas même pour recevoir des offrandes ou des oblations pieuses :

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲇⲉ ϣϣⲉ ⲉⲡⲟⲩⲏⲏⲃ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲫⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲧⲣⲉϥⲥⲉϣϥ ⲛⲉϥⲙⲛ̄ⲧϣⲣ̄ⲡⲙ̄ⲙⲓⲥⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲟⲩⲱⲙ ϩⲓ ⲥⲱ ⲙ̄ⲡⲉϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁⲧⲟⲓ ⲉϥⲡⲟϩⲧ̄ ⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲏ ..ⲧⲁ ⲉϥⲁ .ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲟⲥⲉ ⲏ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲟⲩϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲏ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲉⲩⲧⲏⲥ ..ϥⲱⲣⲕ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩϩⲏⲩ ⲛ̄ ϣⲗⲟϥ ⲏ ..ⲥⲧⲣⲁⲧⲏⲅⲟⲥ ⲉⲩϫⲓⲕⲃⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲧϥⲁⲓⲁⲍⲉ *(sic)* ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲏ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲉϥϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲛ̄ϭⲟⲛⲥ ⲛⲉϥⲱⲃϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϩⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲑⲃⲥⲱ ⲏ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲟⲩⲫⲟⲛⲉⲩⲥ ⲛ̄ⲟⲩϫⲓⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲁ ⲧϥⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲏ ⲛ̄ⲟⲩ . ... ⲙⲛ̄ⲁⲧϥ ......ϣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲉϫ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲏ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲉⲩϣⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲏ ϩⲉⲛ ⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ ⲏ ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ ⲏ ϩⲉⲛⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲏ ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲉⲛⲥⲩⲛⲉⲇⲣⲓⲟⲛ. ... .ϩⲛ ϩⲉⲛⲥⲱϩⲙ ⲏ ϩⲉⲛⲍⲱⲅⲣⲁⲫⲟⲥ ⲉⲩⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲛ̄ϩ.ⲕⲱⲛ ⲛⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲏ ϩⲉⲛ ⲍⲩⲅⲟⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣ̄ϩⲁⲗ ⲏ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲏ ⲙ̄ⲙⲉⲑⲩⲥⲧⲏⲥ ⲏ ⲕⲁⲡⲏⲗⲟⲥ ⲏ ⲣⲉϥⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ ⲡⲟⲩ ⲏⲏⲃ ⲇⲉ (ⲛⲧⲉ.. ...ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ) ⲉϥ (ϣⲁⲛ ϫⲓ ⲛ̄) ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ. ⲏ ⲉϥϣⲁⲛⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲙⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲣⲛⲟⲃⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲣⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.... .

Ici se trouve une lacune de quelques lignes dans le texte de Turin. L'abrégé grec donne en ces termes tout ce passage : Περὶ δὲ τῶν προσφορῶν ὀφείλει νήφειν ὁ ἱερεύς. ἐὰν γὰρ λάβῃ παρὰ στρατευομένου ἐκχέοντος αἷμα, ἢ διασείσαντος, ἢ κλέψαντος, ἢ πραγματευτοῦ, ἢ ἐπιόρκου, ἢ παρὰ πλουσίου ἀποστερητοῦ, ἢ παρὰ τελώνου ἐπιπράττοντος, ἢ τοκογλύφου, ἢ τιμιόλκου ἐπὶ σίτου, ἢ παρὰ παντὸς ἁμαρτωλοῦ· ὁ τοιοῦτος ἱερεὺς ἀπὸ τοιούτων ἐὰν λάβῃ, χωλῶν καὶ τυφλῶν προσφέρει, ἐξ αὐτῶν τῷ Θεῷ

« Quant aux oblations, il faut que le prêtre de Dieu prenne bien garde de ne pas préférer (comme Ésaü) à son droit d'aînesse une vile nourriture. Qu'il ne reçoive rien, ni d'un soldat sanguinaire et violent, ni d'un *præses,* ni d'un trafiquant mentant à tout moment pour un gain honteux, ni d'un magistrat maudit par ses victimes, ni d'un riche violentant ses serviteurs et oubliant de les nourrir et de les vêtir, ni d'un homicide, ni d'un voleur, à moins qu'ils ne se repentent..., ni d'un homme pratiquant l'usure à l'égard de ses débiteurs, ni des idolâtres, ni des magiciens, ni des incantateurs, ni de ceux qui vont à des assemblées (profanes)..., ni des efféminés, ni des peintres qui peignent les images des idoles, ni des rusés et trompeurs vérificateurs des mesures, ni des changeurs, ni des ivrognes, ni des cabaretiers, ni des faux prêtres. Si le prêtre de Dieu reçoit des oblations d'aucun d'eux ou laisse pénétrer dans le sanctuaire de Dieu des pécheurs [ce qu'il offre à Dieu est boiteux et aveugle] [8]. »

Après avoir lu ces dispositions dont l'opportunité

[1] S. Athanase, *Epistola ad Afros episcopos, P. G.*, t. XXVI, col. 1029 sq. — [2] *Ibid.* — [3] Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 108. — [4] S. Grégoire de Nazianze, *Epistola ad Chelidonium I, P. G.*, t. XXXVII, col. 177. — [5] E. Révillout, dans la *Revue des quest. hist.*, 1er avril 1874, p. 376. — [6] Outre les formules et leur commentaire qui forment en quelque sorte les deux sessions du concile, le manuscrit Borgia et les divers fragments découverts par M. E. Révillout nous donnent la troisième session contenant la partie disciplinaire, enfin une série de lettres d'adhésion : celles de saint Paulin, de saint Épiphane, de l'archevêque Rufinien, enfin le traité des gnomes. — [7] E. Révillout, *op. cit.*, t. II, p. 438. — [8] E. Révillout, *op. cit.*, t. II, p. 424 sq.

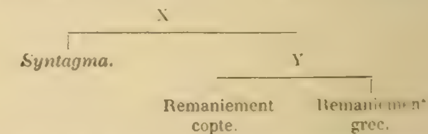
n'était peut-être pas prouvée alors plus qu'elle ne nous le paraît aujourd'hui on s'explique mieux les interdictions portées par Julien contre l'admission des chrétiens dans la magistrature, l'administration, les écoles; c'était la réponse tyrannique à une démarche peu mesurée. La discipline à laquelle on revenait pouvait être imposée par un sentiment très juste des périls prochains que la persécution ferait courir aux fidèles dégénérés de leur ancienne vigueur, mais la forme hautaine dans laquelle elle était promulguée, l'assimilation blessante du service militaire, qualifié de sanguinaire et violent, et des magistratures municipales avec les situations délictueuses de droit commun, étaient plutôt inspirées par le zèle que par la sagesse. D'autres prescriptions concernent la mortification des fidèles et la vie sacerdotale, elles marquent simplement une tendance vers les anciennes observances en ce qui concerne la rigueur à l'égard des plaisirs des sens et prescrivent aux prêtres d'éviter le commerce des femmes.

Les dispositions concernant la discipline monastique sont importantes, nous croyons toutefois avec Mgr Batiffol qu'il est assez improbable, comme le voudrait M. Révillout, qu'à la date de 362 saint Athanase n'eût aucune connaissance des fondations pakhômiennes et visât exclusivement les institutions monastiques de Nitrie. La cité monastique de Nitrie n'était pas seule visée par le concile, qui réglait également le type le plus ancien, et encore embryonnaire, du monachisme consistant simplement en une vie de réserve et de régularité au milieu des hommes. Voici ce que le concile décide touchant la propriété individuelle du moine : « Avant toutes choses, prends un métier pour ne pas manger ton pain en paresseux; mais travaille des mains, afin d'avoir de quoi donner aux indigents, aux frères, aux étrangers, et pour pouvoir te souvenir des veuves et des orphelins. Si tu habites au milieu des hommes et que tu aies un champ de tes pères, tu le travailles, tu en recueilles les fruits en toute honnêteté, sans faire tort à personne. Et d'abord tu en donnes les prémices à l'Église; ensuite tu as pitié des veuves, des orphelins et des autres en leur donnant le fruit de ton travail et non celui de l'usure, de l'avarice ou d'un sordide négoce. Si tu habites dans une ⲛⲓⲟⲡ (sorte de village monastique) et que tu y possèdes un champ, tu es seul et tu ne l'es pas, et si tu te moques d'autres se moqueront de toi. Si tu habites dans une ⲙⲟⲛⲏ, ne sois pas paresseux, de sorte que les autres soient obligés de te nourrir du fruit de leur travail; mais travaille de tes mains, afin de trouver chaque jour la nourriture que tu dois manger. Et s'il y a des jeunes, prends-les près de toi, sois humble devant eux... enseigne aux jeunes à rester en méditation chacun chez eux et à ne se réunir que pour la table et la *synaxis* des psaumes [1]. » L'ardente rivalité qui divisa bientôt les groupes de Nitrie et d'Antinoopolis ne paraît pas avoir eu raison bien vite de la cité de Nitrie, malgré les dédains et les anathèmes prodigués à ses habitants, qu'on qualifiait de *remoboth* ou de *sarabaïtes* (ⲣⲉⲙ-ϩⲃⲟⲧ, et ϣⲏⲣⲉ-ϩⲃⲏⲡ) [2].

Nous ne pouvons citer ici la discipline monastique exposée par le concile, bien qu'elle présente l'intérêt le plus vif [3]. On y trouve un nombre considérable de textes qui sont passés mot pour mot dans les règles occidentales et dans la plus célèbre de toutes, celle de saint Benoît.

Synodique d'Alexandrie (362). Révillout, *op. cit.*, t. II, p. 475 sq.	*Règle de saint Benoît.* *P. L.*, t. LXVI, col. 295.
Avant toute chose, tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton cœur, et tu aimeras ton prochain comme toi-même (p. 475).	*In primis, Dominum Deum diligere ex toto corde. Deinde proximum tanquam teipsum,* c. IV.
Tu ne tueras pas.	*Deinde non occidere.*
Tu ne seras pas adultère [4].	*Non adulterari.*
Tu ne voleras point.	*Non facere furtum*
Tu ne feras point de faux témoignages.	*Non falsum testimonium dicere.*
Ne point dire de parole mauvaise (p. 476).	*Verba vana aut risui apta non loqui.*

Mais là ne s'arrête pas le rapprochement. Le concile d'Alexandrie n'a fait que renouveler des prescriptions plus anciennes qu'il s'est contenté de reproduire mot pour mot d'après un écrit que nous possédons encore, le *Syntagma doctrinæ* dit de saint Athanase, dont le titre complet est celui-ci : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας καὶ πάντας χριστιανοὺς κληρικούς τε καὶ λαϊκούς [5]. Montfaucon avait jugé ce traité de basse époque, mais les raisons philologiques qu'il donne pour établir son opinion doivent être écartées. L'étude critique approfondie à laquelle Mgr Batiffol s'est livré sur ce texte lui a permis de s'arrêter aux conclusions suivantes. Il existe deux remaniements du *Syntagma*, l'un grec, l'autre copte, plus étroitement apparentés entre eux que chacun d'eux avec l'original. Dans les deux remaniements, l'attribution à saint Athanase a été remplacée par l'attribution aux 318 Pères du concile de Nicée qui sont censés avoir édicté ce petit manuel de morale. Du rapprochement de plusieurs passages des deux remaniements, on croit légitime de conclure que leur prototype à tous deux Y ne dépend pas du texte du *Syntagma* pas plus que le *Syntagma* ne dépend de lui, mais tous deux dépendent d'un même archétype X. Soit le schema suivant :



La date du prototype Y, d'après l'étude de l'ἔκθεσις πίστεως qu'il a dû contenir, serait antérieure à 318 et postérieure à 375. Il faut pousser plus avant et essayer de dater l'archétype X. Si l'on rapproche le texte du *Syntagma* des chapitres XXI-XXV de l'épilogue du traité de saint Épiphane *Contre les hérésies*, épilogue intitulé : Περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας [6], on s'aperçoit que saint Épiphane dépend du *Syntagma*.

[1] E. Révillout, *Le concile de Nicée, d'après le texte copte et les diverses coll. canoniques*, p. 461 sq. — [2] Les latins prirent parti contre les sarabaïtes. S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, 34, *P. L.*, t. XXII, col. 419 sq., copié presque littéralement par S. Benoît, *Regula*, c. I, *P. L.*, t. LXVI, col. 845 et Cassien, *Collatio* XVIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 1094, se montrent fort animés contre les sarabaïtes. On nous permettra de citer ici les textes de saint Jérôme et de saint Benoît, qui aideront à comprendre le procédé de décalque de ce dernier dans les canons du concile de 362; nous avons déjà signalé un autre emprunt égyptien de saint Benoît. Cf. *Revue bénédictine*, 1901, t. XXVII, p. 77. Voici les textes dont nous venons de parler : *Tertium genus est [monachorum] quod* Remoboth *dicunt, deterrimum atque neglectum. Hi bini vel terni nec multo plures simul habitant, suo arbitratu ac ditione viventes*, voilà maintenant comment s'exprime saint Benoît sur ces moines égyptiens : *Tertium vero monachorum deterrimum genus est Sarabaitarum... qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore... pro lege eis est desideriorum voluptas*, etc. — [3] E. Révillout, *op. cit.*, t. I, p. 33 sq., pour le texte copte; t. II, p. 474 sq., pour la traduction. — [4] Ces deux dernières prescriptions s'expliquent mieux à l'égard des Nitriens qu'à l'égard des moines de saint Benoît enfermés par la clôture; il est à remarquer que le paragraphe suivant concernant la sodomie a au contraire été omis par saint Benoît, peut-être par délicatesse. Ces omissions certainement intentionnelles contribueraient à démontrer, croyons-nous, que saint Benoît a utilisé le Synodique ou une source presque identique. Il faut remarquer d'ailleurs que le début du Synodique suit dans ses prescriptions le même ordre qu'a suivi saint Benoît. — [5] Nous renvoyons à l'édition et à la bibliographie du traité données par P. Batiffol, *Le Syntagma doctrinæ dit de saint Athanase*, dans les *Studia patristica*, in-8°, Paris, 1889, p. 119-160. — [6] *P. G.*, t. XLII, col. 820-831.

Voici donc un nouveau point de repère : saint Épiphane, en 374-377, avait sous les yeux un texte substantiellement identique à celui du *Syntagma doctrinæ*. Or les règles de discipline que le *Syntagma* donne aux μονάζοντες répondent très exactement à la discipline ecclésiastique de l'époque immédiatement post-constantinienne, tellement qu'on peut avancer que le troisième quart du IVe siècle est la période historique où le *Syntagma* a dû prendre forme; il est donc contemporain de saint Athanase. Toutefois l'analyse des sources de notre traité témoigne qu'il est une simple adaptation d'un texte plus ancien et plus court qui avait pour noyau la *Didaché XII Apostolorum*. En effet, il y a lieu de faire un départ dans le texte du *Syntagma* entre les règles de vie qui s'adressent à tous les chrétiens et celles qui sont réservées aux seuls *monazontes*. Or ces règles sont visiblement juxtaposées, elles emportent même quelques contradictions dans les prescriptions d'ordre positif et pratique; le style prête à une remarque analogue et on entrevoit dans le *Syntagma* deux parts différant et d'adresse et de rédaction, et de fond et de forme. Avec une ingéniosité très heureuse Mgr Batiffol a tenté de renouveler sur le texte un procédé pareil à celui d'après lequel on a retrouvé dans la *Didaché XII Apostolorum* le texte juif des *Duæ viæ*. Isolant le texte simplement chrétien du texte ascétique, il a obtenu un court écrit fort bien venu sur lequel on pourrait proposer quelques observations, mais qui n'en donne pas moins dans son ensemble une première tentative de démarcation générale des deux textes. Le document issu de cette opération lui paraît pouvoir être une œuvre alexandrine des dernières années du IIIe siècle.

Ce n'est pas tout.

Des études indépendantes faites sur le *Syntagma* [1] y ont laissé reconnaître des emprunts à la *Didaché*, en sorte que le *Syntagma* ne serait qu' « une adaptation de la morale de la *Didaché* à une époque et à des circonstances nouvelles, exactement comme l'est le VIIe livre des *Constitutions apostoliques* ». Mais l'isolement du document chrétien va nous permettre d'y reconnaître l'inspiration directe ou, si l'on le veut, sa dépendance directe de la *Didaché* et non d'un des remaniements connus de ce dernier écrit, tels que sont le livre VIIe des *Constitutions apostoliques*, ou la *Constitution apostolique égyptienne*.

Nous pouvons maintenant présenter quelques rapprochements qui rattachent, à travers quatre siècles d'histoire littéraire, la Règle de saint Benoît à la *Didaché* par des intermédiaires que nous inclinons à penser avoir été soit le *Syntagma* (dont, soit dit en passant, on ne connaît pas de version latine, ce qui insinuerait que saint Benoît l'aurait connu en grec), soit le *Synodique* d'Alexandrie.

DIDACHÉ.	SYNTAGMA. *Document chrétien. Document ascétique.*	SYNODIQUE.	RÈGLE DE S. BENOÎT.
πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. I, 2.	Κύριον τὸν Θεόν σου ἀγαπήσεις ἐξ ὅλης καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	Avant toute chose, tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton cœur et tu aimeras ton prochain comme toi-même.	*In primis, Dominum Deum diligere ex toto corde. Deinde proximum tanquam teipsum.*
οὐ φονεύσεις. II, 2.	οὐ φονεύσεις.	Tu ne tueras point.	*Non occidere.*
οὐ μοιχεύσεις.	οὐ μοιχεύσεις.	Tu ne seras point adultère.	*Non adulterari.*
οὐ παιδοφθορήσεις.	οὐ παιδοφθορήσεις.		
οὐ πορνεύσεις.	οὐ πορνεύσεις.		
οὐ κλέψεις.			
οὐ μαγεύσεις.			
οὐ φαρμακεύσεις.	οὐ φαρμακεύσεις.		
οὐ ψευμαρτυρήσεις. 3.		Tu ne feras point de faux témoignage.	*Non fals. test.*
οὐ κακολογήσεις.		Ne point dire de parole mauvaise.	*Verba vana...*

Nous ne pousserons pas plus loin pour le moment cette recherche pour laquelle nous voulions simplement prendre date; nous y reviendrons. Voir ASCÈSE. Nous continuons à donner quelques prescriptions du concile de 362.

Ni de parole à double entente.	*Veritatem ex corde et ore proferre.*
Ni de mensonge.	*Os suum a malo, vel pravo eloquio custodire.*
Ni de médisance.	*Non [esse] detractorem.*
Ne point marcher avec effronterie.	*Non esse superbum.*
Ni d'un air évaporé, ni avec impudence, ni avec orgueil.	*Elationem fugere.*
Ne maudissez jamais de votre bouche.	*Maledicentes se non remaledicere.*
Ne jurez non plus par aucun serment.	*Non jurare ne forte perjuret.*
Ne te mets pas à nu dans un bain (public) ni devant aucun homme, sans nécessité, comme par exemple dans une maladie ou dans un grand besoin, dans l'eau.	*Balneorum usus infirmis, quoties expedit, offeratur. Sanis autem et maxime juvenibus, tardius concedatur,* c. XXXVI.
Que le carême saint de l'Église soit pour toi une grande observance (p. 477).	Cf. c. XLIX. *De quadragesimæ observatione.*
Romps un jeûne quand un frère est ton hôte. Nous ne parlons pas des jeûnes qui te sont prescrits, mais nous parlons de ceux que tu t'es imposés à toi-même (p. 478).	*Jejunium a priore frangatur propter hospitem; nisi forte præcipuus sit ille dies jejunii, qui non possit violari,* c. LIII.
Ne néglige pas de laver les pieds des frères qui viennent vers toi (p. 479).	*Pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet,* c. LIII.
Ne reçois rien en dehors du prix (p. 480).	*Si quid vero ex operibus artificum venumdandum est videant... ne aliquam fraudem præsumant inferre,* c. LVII.
Ne sois pas querelleur (p. 481).	*Cellerarius... non injuriosus,* c. XXXI.
Ne frappe personne, excepté un petit tien pour son instruction. Et encore en cela surveille-toi toi-même de peur qu'une mort n'arrive par ta main; car il y a beaucoup de causes pour la mort.	*Infantibus usque ad quintum decimum annum ætatis, disciplinæ diligentia sit, et custodia adhibeatur ab omnibus : sed et hoc cum omni mensura et ratione. Nam in fortiori ætate qui præsumpserit aliquatenus sine præcepto abbatis, vel in ipsis infantibus sine discretione exarserit disciplinæ regulari subjaceat,* c. LXX; cf. c. XXX.

[1] Cf. P. Batiffol, *loc. cit.*, p. 156, et notes 2, 3.

S'il y a nécessité que tu ailles au bain pour t'y laver dans une maladie, que ce soit jusqu'à une ou deux fois seulement ; car (bien portant) tu n'as pas besoin de bain, toi moine, ou toi prêtre (p. 483).	*Balneorum usus infirmis, quoties expedit, offeratur. Sanis autem, et maxime juvenibus, tardius concedatur,* c. XXXVI.
Tu prieras souvent pendant le jour et aussi pendant la nuit, sans t'attarder pourtant dans ta prière en récitant à haute voix et en faisant beaucoup de paroles, mais selon une limite prescrite, de peur que les autres n'en souffrent (p. 485).	*Referamus laudes Creatori nostro... matutinis, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorio et nocte surgamus ad confitendum ei,* c. XVI. *Brevis debet esse et pura oratio,* c. XX. *In conventu omnino brevietur oratio et facto signo a priore omnes pariter surgant,* c. XX. *Si alter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret* (dans l'oratoire) *et oret : non in clamosa voce... ne alius impedimentum patiatur,* c. LII.

V. L'ÉCOLE CATÉCHÉTIQUE D'ALEXANDRIE. — Pendant cet extraordinaire Ier siècle du christianisme au cours duquel la foi nouvelle s'introduit en Syrie, dans l'Asie Mineure, à Alexandrie, en Achaïe, en Italie sans qu'on puisse dire avec assurance les lieux où elle occupe la situation la plus forte et attire le plus l'attention, il semble que la communauté établie à Rome apparaisse comme signalée entre toutes Ἡ πίστις [τῶν Ῥωμαίων] καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ[1]. Au IIe siècle, l'Asie Mineure paraît avoir été, suivant la forte expression de Lightfoot, « le centre spirituel du christianisme [2]. » C'est là que l'épiscopat joue le rôle le plus actif et le plus brillant avec Polycarpe, Ignace d'Antioche, Méliton de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis, Théophile d'Antioche et plusieurs autres. Là aussi surgissent les hérésies en assez grand nombre qui témoignent d'une effervescence intellectuelle très vive. Ce n'est qu'au début du IIIe siècle que l'Église de Rome semble reprendre son grand prestige, mais ses vues sont surtout dirigées vers le gouvernement, la centralisation, l'établissement d'une autorité dogmatique incontestée et universelle. La spéculation proprement dite tient peu de place dans les rares écrits romains de ce temps qui nous sont parvenus, l'argumentation y est moins en honneur que la définition brève et concise de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut rejeter. Dans le même temps, l'Église d'Alexandrie entre en pleine lumière historique et avec elle surgissent « les grandes initiatives dans le domaine des idées »[3]. Nous avons dit quelles ressources, uniques en leur genre, la communauté chrétienne de cette ville tirait de sa situation centrale dans le commerce du monde et de sa riche bibliothèque. Pendant le IIe siècle une sorte de tradition enseignante s'était établie que se transmettaient et développaient les πρεσβύτεροι ἀρχαῖοι dont Clément d'Alexandrie rapporte quelques λόγια[4]. Ces vieux docteurs sont restés inconnus, le premier d'entre eux dont le nom ait été conservé, vivait vers l'an 180 de notre ère. Eusèbe parle de lui en ces termes : « Pantène, homme d'une culture remarquable, dirigeait les études des fidèles[5]. » Il ne faut pas songer à découvrir une date à la fondation de l'école d'Alexandrie. C'est parce que la communauté chrétienne existait dans la ville la plus littéraire du monde antique que l'institution d'une école s'imposait et pour cette raison même on ne songea point à noter le temps de sa création comme on le fait pour les événements qui excitent la surprise des contemporains. Ce fut de bonne heure, ἐξ ἀρχαίου ἔθους, nous apprend Eusèbe[6], que cette école exista, et il ajoute qu'on sait par tradition qu'elle était composée de gens doués pour la science et capables de se livrer à l'étude des choses divines. Nous ne savons rien non plus des débuts de l'institution et du temps où elle reçut son titre d'école des catéchumènes, τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον[7], mais le Didascalée n'était pas une création spontanée, du moins sous la forme brillante qu'il prit au IIIe siècle. Le *ratio studiorum* s'y était développé depuis le temps où on ne s'y occupait que de l'étude des Saintes Écritures : ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος[8], quant à l'histoire elle-même de ce développement on l'ignorait. Eusèbe, si ami du document écrit contemporain, avoue que sur ce point il faut se contenter de racontars, de traditions, παρειλήφαμεν. Peut-être Clément a-t-il puisé à ces mêmes sources et il faut n'accepter les renseignements qu'il apporte qu'avec la plus grande circonspection. Parlant des maîtres divers sous lesquels il avait étudié, il nous dit avoir « rencontré le dernier, qui était le premier pour le mérite, caché en Égypte, et n'en avoir plus désormais cherché d'autre que lui »[9]. On y croit voir la désignation de Pantène, c'est ce qu'on ne saurait affirmer ou nier. Par suite de la tendance ancienne de composer une biographie à ceux qui n'en ont pas, on a fait gratuitement de Pantène un stoïcien converti, un prédicateur de l'Évangile dans l'Inde[10]. Philippe de Side lui donnait pour maître l'apologiste Athénagore, mais ce sont là de pures rêveries. L'incontestable dans la vie du vieux catéchiste, c'est qu'il avait nom Pantène et précéda Clément dans la direction du Didascalée. On n'a aucune bonne raison de croire qu'il ait enseigné avant l'année 180[11], mais, à quelques années de là, il fut suppléé, ou supplanté, dans une certaine mesure par Clément; néanmoins Pantène continua son enseignement jusque dans les dernières années du siècle[12]. Clément était doué pour renouveler l'enseignement, mais avant de rechercher ce que l'école lui dut, nous devons lui laisser rapporter l'état dans lequel il la trouva. Ses voyages l'avaient amené au pied de bien des chaires et il déclare n'avoir d'autre but que de perpétuer l'enseignement des hommes bienheureux qu'il a eu le privilège d'entendre. « De ceux-là, dit-il, l'un était en Grèce, c'est l'Ionien, un autre dans la Grande-Grèce. Celui-là était originaire de la Cœlésyrie ; l'autre venait

[1] Rom., I, 8. — [2] J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp.*, in-8°, London, 1885, t. I, p. 424. — [3] E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle,* dans la *Biblioth. de l'École des hautes études,* in-8°, Paris, 1898, t. XII, p. 10. — [4] A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Litter.*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 1, 292. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 453 ; S. Jérôme, *De scriptoribus ecclesiasticis,* c. XXXVI, édit. Richardson, in-8°, Leipzig, 1896, p. 26. — [6] *Ibid.*, Ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος, ὃ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατείνεται. On a songé à donner l'évangéliste saint Marc comme fondateur et premier docteur du Didascalée ; c'est affaire d'imagination. On peut prendre une idée de l'inutilité de traiter cette question en se reportant à la note que lui a consacrée F. Lehmann, *Die Katechetenschule zu Alexandria,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 11, note 2 ; p. 13 : « Von Markus, als dem Grunder der Schule, spricht Keiner, auch Philipp von Sida nicht. » Ajoutons que pour les faits de cette antiquité l'autorité de Philippe de Side n'en est guère une lorsqu'il affirme, car il copie toujours et ses sources paraissent assez troubles ; son silence au contraire prouve qu'il n'a rien rencontré et c'est surtout par ce qu'il ne dit pas qu'il peut nous apprendre. C'est le cas de la plupart de ces chroniqueurs de basse époque. Pour les dénominations données à cette école, cf. H. E. J. Guerike, *De schola quæ Alexandriæ floruit,* part. 1, in-8, Halis, 1824, p. 8 sq. — [7] *Ibid.*, l. VI, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 528 sq. — [8] *Ibid.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 453. — [9] Clément d'Alex., *Hypotyposes,* dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 548, et *Stromata,* l. I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 700. — [10] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 453. — [11] *Ibid.* Voici les paroles de Philippe de Side : τοῦ διδασκαλείου τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀθηναγόρας πρῶτος ἡγήσατο. H. Dodwell, *Dissert. in Irenæum,* in-8°, Oxoniæ, 1689, p. 488. — [12] Il cessa peut-être vers l'an 200, car il a eu Origène et Alexandre pour élèves, ainsi que l'a démontré T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons,* p. III, *Supplementum Clementinum,* in-8°, Erlangen, 1884, p. 156-176.

d'Égypte. Il y en avait d'autres en Orient dont l'un était natif de la Syrie; un autre habitait la Palestine; il avait d'abord été juif. Il en est un dernier (Pantène ?) — celui-là surpassait les autres en puissance — que je finis par découvrir en Égypte où il se cachait; je m'arrêtai alors auprès de lui. Celui-ci, je l'appellerai l'abeille de Sicile : des fleurs qu'il a cueillies chez les prophètes et les apôtres, il a composé ce pur suc de vraie science qu'il inoculait dans l'âme de ses auditeurs. Ces maîtres ont gardé fidèlement la tradition de la doctrine excellente qu'ils ont successivement reçue, comme un héritage transmis de père en fils depuis Pierre et Jacques, Jean et Paul, les saints apôtres. Grâce à Dieu, leur lignée est parvenue jusqu'à nous pour déposer en nous la semence de nos ancêtres, les apôtres [1]. ». Les cinq hommes si vénérables dont parle ici Clément, quoique vivant en des lieux fort éloignés les uns des autres, avaient tous cette coutume de transmettre la doctrine de vive voix. « Les anciens n'ont rien écrit, » dit Clément, et il a tenté de recueillir leur enseignement conformément aux désirs des contemporains [2]; ceux-ci s'étaient sans doute rendu compte que des altérations plus ou moins graves se produisaient et c'est pour conserver intact ce qui restait de l'enseignement primitif qu'ils réclamaient cettedérogation aux usages. Celui qui recevait ainsi mission de codifier les enseignements oraux y apportait une qualité incontestable. Il était sorti du paganisme [3] et il avait visité la Grande-Grèce, l'Orient, la Palestine. Parti de la Grèce il aboutit en Égypte où il se fixe et apporte un esprit libre de toute appartenance à un type de christianisme en particulier; la manière dont il parle des maîtres qu'il a suivis le montre solidement imbu du principe d'autorité, c'est en effet à titre de dépositaires de la tradition qu'il vénère ces « anciens » et c'est encore plus la tradition que ses dépositaires qui lui paraît vénérable, car ils ne sont que les anneaux de la chaîne qui, sans interruption, remonte jusqu'aux apôtres et transmet leur enseignement.

Clément a-t-il fait usage de ses souvenirs personnels ou bien a-t-il mis à contribution les souvenirs de ceux qui avaient entendu les « anciens » ? Nous ne savons, mais il y a lieu de dire quelque chose de l'érudition du célèbre catéchète et des sources qu'on lui reconnaît. Ce fut d'abord d'une manière timide qu'on parla des « démarquages » de Clément. Son plus célèbre éditeur, Potter (1715), fit observer que l'Alexandrin avait puisé une partie de son érudition dans Philon et quelques autres écrivains. V. Rose [4] et J. Bernays [5] défalquèrent de son œuvre ce qui était emprunté sans contrôle à Aristote. Depuis, M. Diels [6] insinua l'emploi de manuels dont on rencontrerait la trace chez d'autres auteurs; par exemple, la liste des philosophes qui se lit dans le *Protrepticus* (LXIV-LXVI) concorde trop exactement avec celle que l'on trouve dans le *De natura deorum* (l. I, c. X-XII) de Cicéron; ailleurs (*Strom.*, l. I, c. LXII) on rencontre un nouveau catalogue de noms qui paraît détaché d'un manuel. MM. Maas [7] et Hiller [8] ont adopté et fortifié cette opinion qu'on a fini, comme c'est l'usage, par porter à un degré d'exagération où elle cesse d'être recevable, comme dans la thèse de M. Schek [9]. L'incontestable, semble-t-il, c'est que Clément a fait usage de manuels ou de compilations dans une mesure qui reste à déterminer. « Ces sortes de manuels abondaient à Alexandrie. Il y en avait sur les sujets les plus variés. Comme la notion de la propriété littéraire n'existait guère à cette époque, c'est sans malice que l'excellent Clément utilise les trésors de l'érudition d'autrui. En somme, il paraît bien qu'une bonne partie de la science du catéchète chrétien est de seconde main. Il ne faut pas cependant exagérer. A côté de l'*indigesta moles* qu'il tire de ses manuels, Clément possédait sûrement une très vaste lecture [10]. » Il semble tout d'abord qu'il faille abandonner ces catalogues donnés dans le livre Ier des *Stromates* (LXXIV-LXXVI, LXXVIII-LXXX) qui reparaissent presque semblables dans les récits de Pline l'Ancien, de Tatien, de Grégoire de Nazianze [11]. La chronologie du chapitre XXI du livre Ier du même ouvrage est-elle un travail personnel ? On a de fortes raisons d'en douter [12]. Ce qui est plus grave et atteint l'intelligence de Clément dans ses œuvres vives c'est la présence dans les livres IIe et IIIe du *Pédagogue* d'un écrit stoïcien dont il semble que le catéchète ait transcrit mot pour mot des chapitres entiers. Cet écrit formerait un tout facilement reconnaissable, dont l'âge et l'auteur seraient aisés à préciser, il serait l'ouvrage de Musonius, le maître d'Épictète, dont Stobée a conservé des λόγοι qui reproduisent dans les termes mêmes l'écrit de Clément; en outre Épictète, ou du moins Arrien qui rédigea ses leçons, en a utilisé, semble-t-il, quelques pages [13].

Cette enquête, qui semble abaisser la valeur personnelle de Clément, ajoute beaucoup au contraire à l'intérêt de ses écrits. Ce docteur à l'érudition intarissable prend son bien où il le trouve et, sans trop de manipulations, insère dans ses écrits d'autres écrits plus anciens, partant, d'après son tour d'esprit, plus autorisés que les siens. Il n'est pas impossible que des recherches nouvelles dans le texte de l''Alexandrin fassent effleurer et dégager peu à peu des fragments ou des blocs encore engagés aujourd'hui dans sa compilation mais appartenant aux couches primitives de la littérature. Il n'est pas impossible non plus que pour ces lointains débuts il faille rappeler, sans essayer toutefois de rien préciser au delà du texte, la célèbre lettre envoyée d'Alexandrie par l'empereur Hadrien à son beau-frère Servianus, d'après laquelle il semble qu'aux yeux d'un observateur dédaigneux, mais perspicace, le christianisme se soit difficilement distingué parmi les sectes religieuses qui pullulaient dans la ville; cependant nous persistons à soupçonner une confusion faite par Hadrien entre les chrétiens et les partisans de la gnose dont le nombre était grand et la ferveur religieuse bien faible.

La vie de Clément n'offre pas de cadre chronologique un peu sûr. Il est probable qu'il ne connut Pantène que dans le temps où celui-ci enseignait déjà, ce qui paraît remonter à l'année 180 environ. Après avoir été élève pendant un temps indéterminé, Clément devint l'auxiliaire de Pantène au Didascalée, où ils enseignèrent ensemble peut-être jusqu'à l'année 202 ou 203, date du départ de Clément qui ne devait plus reparaître à Alexandrie. A partir de ce moment on perd ses traces, mais on sait que vers l'an 211 il était en rapports avec Alexandre, un de ses anciens auditeurs [14]. Celui-ci recom-

[1] Clém. d'Alex., *Stromata*, l. I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 700, — [2] *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIII, ὡς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις. — [3] Clém. d'Alex., *Pædagog.*, l. I, c. I, 1 : τὰς παλαιὰς ἀπομνύμενοι δόξας νεάζομεν, *P. G.*, t. VIII, col. 249 sq. — [4] V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, in-8°, Leipzig, 1863. — [5] J. Bernays, *Symbola philologorum Bonnens. in honor. Ritschlelii*, 1864, réimprimé dans *Gesammelte Abhandlhungen*, in-8°, Berlin, 1885, t. I. — [6] Diels, *Doxographi græci*, in-8°, Berlin, 1879. — [7] Maas, *De biographis græcis quæstiones selectæ*, dans *Philolog. Untersuchungen* de Kiessling et Willamowitz, Berlin, 1880, 3e fascicule. — [8] Hiller, *Zur Quellenkritik des Clem. Alex.*, dans *Hermes*, 1886, t. XXI, p. 126-133. — [9] E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1898, p. 313. — [10] Scheck, *De fontibus Clem. Alex.*, in-8°, Berlin, 1889. — [11] M. Kremmer, *De catalogis heurematum*, in-8°, Leipzig, 1890; A. Wendling, *De peplo aristotelico quæstiones selectæ*, in-8°, Strasbourg, 1891. — [12] A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, in-8°, Leiden, 1893; *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonin*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1894, t. XII. Cf. Hozakowski, *De chronographia Clem. Alex.*, Monasterii Guestf., 1896. — [13] P. Wendland, *Quæstiones musonianæ, dissertatio*, in-8°, Berlin, 1886; C. Merk, *Clem. Alex., in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie*, in-8°, Leipzig, 1879. — [14] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 514 sq.

mande à l'Église d'Antioche l'ancien catéchète qui rendit jadis d'importants services à l'Église d'Alexandrie. Quelques années plus tard, en 216, le même Alexandre parle de nouveau de son maître, mais en des termes qui ne laissent pas supposer qu'il fût encore en vie [1]. Il n'est pas malaisé, semble-t-il, de se figurer l'enseignement donné à Alexandrie sous la direction de Clément, si on recourt à ses écrits dont les principaux nous ont été conservés. Cette œuvre est complexe et nous n'avons pas à l'apprécier, mais elle est également instructive en ce qu'elle nous fait connaître la préparation intellectuelle de l'auditoire destiné à progresser sous la direction d'un docteur dont l'exégèse, la polémique, l'apologétique et la théologie sont soumises aux combinaisons d'un allégorisme effréné. Il semble que l'activité catéchétique de Clément se soit exercée à la fois au Didascalée et dans l'Église d'Alexandrie. Ses ouvrages étendus, tels que les *Stromates*, les *Hypotyposes* ont dû appartenir à l'enseignement du Didascalée; les homélies « sur le jeûne », « sur la médisance. » « sur la patience » qui sont perdues et celle qui est intitulée : *Quis dives salvetur* que nous possédons encore, ne diffèrent pas des sermons que prêchera quelques années plus tard Origène aux simples fidèles. Si les *Hypotyposes* et les *Stromates* renferment, ainsi qu'on peut le soutenir, la matière de l'enseignement au Didascalée vers l'an 200, nous voyons que le type pédagogique n'a pas été modifié gravement, c'est toujours l'Écriture qui fournit la trame aux commentaires du docteur, mais ce qu'il y introduit peut paraître d'une audace singulière. Eusèbe, qui avait vu entier l'ouvrage dont il ne nous reste que de rares fragments, remarque que Clément introduisait dans son canon scripturaire les livres alors contestés, tels que l'Épître de Jude, celle de Barnabé, l'Apocalypse de Pierre [2]. Photius ajoute à ces indications que l'alexandrin avait fait, non un commentaire perpétuel des livres saints, mais un choix des passages dont l'explication était le plus difficile [3]; c'est ainsi que dans l'Ancien Testament il n'aurait expliqué à son auditoire que les livres de la Genèse, de l'Exode, des Psaumes et de l'Ecclésiastique [4]. Les trop rares passages qui nous permettent de juger des *Hypotyposes* montrent avec quelle liberté le chef du Didascalée exposait à son auditoire des récits, des traditions, des légendes dont le conglomérat devait encombrer un jour de la manière la plus déplorable l'histoire certaine. Les références de Clément aux « anciens », sans plus d'explication, revêtent d'une autorité mal définie des récits qu'on peut rapporter, mais dont on ne doit tenir compte qu'à la condition de les trouver appuyés par des témoignages moins vagues. Clément assurait avoir entendu dire que le Céphas qui fut si vertement repris par saint Paul n'était pas le prince des apôtres, mais son homonyme, un des soixante-dix disciples du Sauveur. Il disait encore que Pierre, Jacques et Jean, témoins de la transfiguration de Jésus, avaient reçu de la bouche du Maître un enseignement secret que ceux-ci auraient transmis plus tard aux autres apôtres. Clément rapportait aussi des détails circonstanciés sur la mort de Jacques, « le frère du Seigneur. » Tout cela, on le voit sans peine, ouvrait le porte à de graves abus, à ce que l'on pourrait appeler « la manière vague » qui était appelée à un si long et si regrettable succès. La préoccupation soutenue de tourner les faits à l'instruction des fidèles au moyen de l'interprétation allégorique devait conduire à cet autre abus de faire glisser dans le fait historique servant de thème des circonstances supplémentaires ou trop précises que suggérait le parallélisme de l'allégorie. Ce fut là le côté regrettable de cet enseignement, mais il est juste de reconnaître qu'il eut ses avantages incontestables. En secouant la rigidité d'une interprétation trop littérale il ouvrait à la pensée chrétienne un champ et des horizons spéculatifs dont elle allait, guidés par Origène, parcourir bientôt les extrêmes limites; dans ces chevauchées hardies parfois jusqu'à la témérité, on ne suivra que trop le conseil de Clément lorsqu'il avertissait ses auditeurs de ne pas entendre les paroles de l'Écriture σαρκίνως, mais qu'il fallait τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν ἐρευνᾶν [5]. Nous ne trouvons rien parmi les anciens historiens et parmi les Pères qui autorise à dire que l'enseignement était distribué au Didascalée sous le contrôle de l'évêque d'Alexandrie; il serait intéressant d'être fixé sur ce point, mais il serait prématuré d'en rien dire. Ce qui reste possible, c'est que l'enseignement du Didascalée étant donné par des hommes pieux, et portant sur des matières tout ecclésiastiques, il soit intervenu un accord dont nous ignorons tout, mais qui pourrait être analogue par certains côtés au choix que fait l'archevêque de Paris du conférencier de Notre-Dame, lequel demeure libre de choisir son sujet et maître de l'exposer comme il le comprend, suivant l'orthodoxie. Peut-être la persécution qui provoqua l'éloignement de Clément contribua-t-elle, en désorganisant pour quelque temps l'école chrétienne d'Alexandrie, à y faire sentir plus que par le passé l'influence épiscopale. Le départ de Clément amena une interruption de l'enseignement et sa reprise comme sans dessein et par rencontre. Il ne semble pas que la tentative soit due à l'initiative de quelque groupe de l'ancien auditoire dispersé; ce sont des païens qui, s'adressant spontanément à un jeune homme plein de promesses, Origène, fils de Léonide, provoquèrent la restauration de l'école : προσῄεσαν αὐτῷ τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀκουσόμενοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ [6]. Ce début ressemble moins toutefois à une restauration d'une école célèbre qu'à ce qu'il est en réalité, un catéchisme fait à des païens pour les convertir, et ce qui survient le démontre assez. Parmi ces auditeurs plusieurs se convertissent; ils tombent alors sous les dispositions de l'édit de Septime Sévère interdisant le prosélytisme et toute conversion au christianisme ou au judaïsme [7]. Très rapidement l'ancien auditoire se retrouve autour du nouveau maître dont le génie pourrait soutenir la situation nouvelle, mais dont la jeunesse a pu servir de prétexte à une certaine surveillance de la part de l'Église. Il semble bien, en effet, que la situation d'Origène soit moins indépendante que celle de son prédécesseur. Il n'entre en fonctions qu'à la suite d'une sorte d'installation consentie par l'évêque Démétrius et pendant plusieurs années le docteur est manifestement sous la dépendance de l'évêque. Si ses absences ne dépendent que de lui, son retour dans la chaire lui est imposé et il est à peine douteux que la doctrine ait été soumise à un contrôle, lorsque la personne dépendait si visiblement de la hiérarchie ecclésiastique qu'il était au pouvoir de celle-ci de lui retirer sa chaire et d'y placer un successeur.

Si grands que fussent les pas que faisaient l'école d'Alexandrie de Pantène à Clément, de Clément à Origène, on ne déviait pas de la préoccupation dominante qui était de se maintenir dans la tradition. « J'ai pensé, dit Origène, devoir examiner à fond les doctrines des

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 549 sq. — [2] *Ibid.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 549 sq. — [3] Photius, *Biblioth.*, cod. CIX, *P. G.*, t. CIII, col. 382 sq. — [4] *Ibid.* : ὁ δὲ ὅλος σκοπὸς ὡσανεὶ ἑρμηνεῖαι τυγχάνουσι τῆς Γενέσεως, τῆς Ἐξόδου, τῶν Ψαλμῶν, τοῦ Θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν, καὶ τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ. Voyez les fragments des *Hypotyposes* ou *Esquisses*, dans Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, t. III, *Supplementum Clementinum*, in-8°, Erlangen, 1884. Un fragment nous est parvenu dans une version latine, *loc. cit.*, t. III, p. 134 sq. — [5] Clément d'Alex., *Quis dives salvetur*, § 5, *P. G.*, t. IX, col. 609. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. X; l. VI, c. III, VI, XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 453 sq., 525 sq., 536, 560. — [7] C'est le cas de sainte Perpétue et de ses compagnons arrêtés à titre de catéchumènes.

hérétiques et ce que les philosophes professaient touchant la vérité. En cela, je n'ai fait qu'imiter Pantène, qui, pour avoir amassé de grandes connaissances sur ces matières, a pu se rendre utile à tant d'autres[1]. » Cette connaissance étendue de la philosophie pythagoricienne et stoïcienne que Porphyre paraît avoir exagérée était très réelle et approfondie. Après une période de ferveur inconsidérée pendant laquelle le jeune homme avait déprécié sans mesure la littérature profane au profit de l'Écriture sainte, vendu sa bibliothèque d'auteurs classiques, il lui avait fallu reconnaître que son auditoire cosmopolite, véritable confluent de la pensée humaine dans ce temps-là, ne s'accommoderait pas d'un programme rétréci à plaisir. Pendant les débuts de son enseignement, Origène semble s'être borné à l'explication de l'Écriture sainte par de brèves maximes, bientôt il élargit son horizon et communique sa soudaine ardeur à son auditoire qu'il engage à sa suite dans une voie nouvelle. « Il nous exhortait, raconte Grégoire le Thaumaturge, à philosopher et à recueillir tout ce qu'avaient écrit là-dessus (sur la cause première), les anciens, soit philosophes, soit poètes, sans rien négliger ni rejeter d'avance... Il ne faisait exception que pour les athées... Quant aux autres, il nous engageait à parcourir leurs écrits et à les étudier tous l'un après l'autre... Il se gardait bien de nous appliquer à l'étude d'un seul système, mais il les passait tous en revue, ne voulant pas nous laisser ignorer une partie quelconque de la science hellénique. Quant à lui, il nous précédait, nous tenant par la main, dans la voie où nous marchions à sa suite. Lorsque nous touchions à un endroit difficile, où le sophisme se cachait sous des apparences perfides, il nous avertissait en homme exercé par une longue expérience et une habitude constante des matières philosophiques. Il recueillait pour notre instruction tout ce que chaque philosophe a enseigné de vrai et d'utile, et retranchait ce qui est faux, pour s'attacher particulièrement aux choses qui peuvent développer la piété parmi les hommes. » Écrivant plus tard à ce disciple qui devait nous instruire si fidèlement sur l'école, Origène se montrait plus ferme que jamais dans ses idées. « Je voudrais, disait-il à Grégoire, que le christianisme devînt le terme final d'un esprit aussi bien fait que le tien. Mais pour atteindre plus sûrement ce but, je désire en même temps que tu empruntes à la philosophie grecque le cercle entier des sciences préparatoires au christianisme, cherchant ainsi dans la géométrie et dans l'astronomie un secours pour l'interprétation des saintes Écritures. Ce que les philosophes affirment des arts libéraux, nous le disons de la philosophie elle-même. Ils regardent comme autant d'auxiliaires la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie; nous, nous assignons le même rôle à la philosophie, par rapport au christianisme ». Toute cette connaissance ne tendait aucunement à un but scientifique, l'unique préoccupation était de faire servir les sciences non à la recherche de la vérité, mais à l'éclat de son exposition oratoire d'un système déjà fait, complet et immuable : « Il demandait aux sciences naturelles, dit Grégoire, le moyen de redresser et de corriger cette partie inférieure de notre être où domine la sensation, ne voulant pas que le magnifique spectacle de cet univers, si bien réglé dans ses parties, n'excitât en nous qu'une satisfaction aveugle et une terreur irréfléchie, comme chez les animaux privés de raison... Quant à l'astronomie, il s'en servait comme d'une échelle pour nous élever au-dessus de la terre et nous introduire dans les profondeurs des cieux. » A ce point de vue, on peut dire que la déviation du Didascalée était achevée et irrémédiable. Il cessait même d'être une école, puisque la pensée d'une recherche vraiment libre et désintéressée n'y inspirait plus la méthode du maître et l'effort des disciples. Qu'on se rappelle l'aspect timoré de l'enseignement de Pantène, tout préoccupé de tenir le fil traditionnel et de ne s'écarter en rien des λόγια des « anciens »; ici, désormais, il n'est plus question de ces anciens auxquels Clément s'attachait encore avec tant d'obstination. C'est que, entre Clément et son successeur, l'esprit allégorique a porté tous ses fruits, l'exactitude, la précision ont fait place à la forme oratoire amenant avec elle une intrépidité d'affirmations n'ayant d'égale que l'inanité de preuves positives. Origène n'en était pas venu du premier coup à cet excès; son ouvrage perdu des *Stromates* était, dit-on, étroitement inspiré de celui de Clément, après lequel il comparait entre eux les sentiments des chrétiens et ceux des philosophes, en confirmant tous les dogmes de notre religion par des extraits de Platon, d'Aristote, de Cornutus et de Numénius. C'était en effet la méthode de Clément farcie de textes, de citations prises de toutes parts, probantes ou non, entassées sans goût et en désordre, mais elle ne fut pas longtemps la méthode d'Origène. Avec celui-ci les profanes disparaissent, leurs noms jadis révérés ne sont plus guère prononcés, la Bible tient toute la place que les poètes et les philosophes obtenaient chez son maître; manifestement la grammaire et la philosophie sont écartées. Origène d'ailleurs ne les a guère étudiées que par surcroît, comme moyen de vivre en des jours de misère; son siège est fait et tout son effort va tendre à produire des ouvrages d'une érudition patiente, irréprochable tels que les *Hexaples* et les *Octaples*, mais purement empirique, et des théories allégoriques d'une fantaisie désordonnée. En 231, son enseignement prit fin et son ami Héraclas lui succéda.

Nous n'avons pas à suivre Origène dans sa vie privée, cependant une circonstance connue de sa ferveur religieuse, la mutilation qu'il opéra sur lui-même, a pu être inspirée par le désir de soustraire sa réputation à la calomnie qui ne pouvait manquer de s'attaquer à un docteur dont l'auditoire comptait des admirateurs et des contradicteurs des deux sexes[2]. Après son retour de Rome, son école était devenue si nombreuse qu'il se décida à la scinder et à remettre l'instruction d'une partie de ses disciples à Héraclas[3]. Ceci lui rendait quelque liberté pour l'étude, il l'employa à apprendre la langue hébraïque et à diriger une édition du texte biblique, besogne qui lui était rendue facile par les secours pécuniaires que mettait à sa disposition un converti nommé Ambroise. La disgrâce d'Origène fit placer à la tête du Didascalée son ancien ami Héraclas, qui fut peu de temps après remplacé dans sa charge par Denys qui devait monter plus tard dans la chaire épiscopale d'Alexandrie. Le gouvernement d'Héraclas n'a pas laissé de trace, la littérature chrétienne ne conserve aucune pièce sous son nom, les Pères ne le mentionnent nulle part.

Denys avait été disciple d'Origène : εἷς καὶ οὗτος τῶν Ὠριγένους γενόμενος φοιτητῶν[4]; il commença la série d'esprits distingués qui, avec Pierius et Didyme[5], allaient présider à quelques exercices littéraires sans grande portée. Ce ne sont presque plus les œuvres d'une

[1] Origène, *Epist. ad Greg. Thaumaturgum, P. G.*, t. XI, col. 88 sq. — [2] Nous sommes loin d'accorder, comme bien on pense, la même valeur aux trois personnages que nous allons citer, mais ils témoignent en tous cas de la haute culture intellectuelle de la partie féminine de la population : la pseudo-Catherine, dont la réalité n'est rien moins que certaine; la célèbre Hypatia, qui était païenne, et une chrétienne nommée Johanna, fille d'Ammonios, native d'Hermopolis et dont l'épitaphe nous fait un pompeux éloge de la qualité de son esprit. Cf. G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo d'Alessandria (Egitto)*, dans *Bessarione*, 1900, n. 82. — [3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 553. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 588. — [5] Cf. Th. Schermann, *Lateinische Parallelen zu Didymus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 232-242.

école, mais seulement les produits d'un groupe qui achevait lentement de disparaître.

DIRECTEURS DU DIDASCALÉE

ANNÉES.	NOMS CERTAINS	NOMS DOUTEUX.
179.	»	(Athénagore.)
180-211.	Pantène.	»
189-213.	Clément.	»
203-230.	Origène.	»
215-232.	Héraclas.	»
232-265.	Denys.	»
»	»	(Athénodore,
»	»	Malchion,
»	»	Maxime.)
265-282.	»	Pierius
»	»	(Achillas.)
282-292.	»	Théognoste.
290-295.	»	Sérapion.
295-300.	»	Pierre le Martyr.
300-311.	»	Arius.
330-340.	»	Macarius Politicus.
340-395.	Didymus.	»
»	»	(Athanasius.)
390-405.	»	Rhodon.

VI. LA BIBLIOTHÈQUE D'ALEXANDRIE. — La bibliothèque célèbre d'Alexandrie a été l'objet de tant de travaux qu'il ne semble pas qu'aucune question soit plus intéressante et plus obscure, puisqu'il faut y revenir sans cesse. En ce qui touche à ses destinées pendant l'époque chrétienne, elles n'offrent matière qu'à quelques faits bien connus. La véritable bibliothèque d'Alexandrie était celle de l'école païenne. Il ne semble pas que le Didascalée ait jamais possédé un fonds de livres bien important; probablement que, en dehors des ouvrages tels que la Bible et les écrits des Pères, on allait étudier au Musée; aucun texte ne nous apprend que le Didascalée ait jamais connu une prospérité matérielle bien considérable, qui seule lui eût donné les moyens de former un dépôt de livres digne d'attention. Cependant la bibliothèque du *Sérapéum* appartient, par un côté, à l'antiquité chrétienne, nous en parlerons donc rapidement.

L'importance de la bibliothèque d'Alexandrie, fondée par les Ptolémées sur le conseil de Démétrius de Phalère, était considérable. Un premier dépôt de livres se trouvait dans le Bruchium à proximité du port. Un second dépôt, succursale du premier, fut établi dans une dépendance du temple de Sérapis qui dominait le quartier de Rakotis[1]. Du temps de Philadelphe, Démétrius évaluait, selon Épiphane, le nombre de livres à 54 800, et, selon Josèphe, à 200 000; il se faisait fort de le porter à 500 000. Ce chiffre fut atteint en effet, puisque nous voyons un jour la bibliothèque du Bruchium posséder 490 000 volumes tandis que celle du *Sérapéum* n'en avait que 42 000, Aulu-Gelle et, après lui, Ammien Marcellin donnent pour les deux bibliothèques un total de 700 000 volumes[2]; dans ce nombre on comptait les doublets et les copies, ce qui réduisait le dépôt du Bruchium à 400 000 *ouvrages*, mais la paléographie avait dû s'y permettre quelque licence, puisque les œuvres de Didyme auraient compté à elles seules pour 3 000, d'autres disent pour 6 000 volumes. La bibliothèque du Bruchium périt dans l'incendie communiqué par le désastre qui anéantit la flotte dans le port au temps de César[3], mais la perte fut en partie compensée lorsque, quelques années après, Octave offrit à Cléopâtre les 200 000 volumes écrits sur peau qu'il avait enlevé à la prise de Pergame et qu'on transporta au *Sérapéum* qui avait gardé sa collection intacte lors de l'incendie du Bruchium[4]. Un pareil moyen de travail permit au Musée de reprendre ses traditions studieuses; mais, à partir de la paix de l'Église, il se fit l'allié du paganisme et attira sur tout l'édifice du *Sérapéum* les colères des chrétiens dont les habitués du Musée raillaient la doctrine, s'efforçant de la réduire au niveau des fables ridicules qu'ils expliquaient et recommandaient. Rufin a raconté comment se dénoua cette situation. Le patriarche Théophile sollicitait instamment de l'empereur Théodose un édit général pour la destruction des temples. La gravité de cette mesure obligeant à la retarder un peu, on lui donna, pour prendre patience, un vieux temple de Bacchus ou de Mithra à transformer en église. En prenant possession du temple, les chrétiens y trouvèrent des simulacres obscènes qu'ils exposèrent à la risée publique. Les païens indignés se jetèrent sur les profanateurs, on les repoussa, ils se retranchèrent dans le temple de Sérapis, d'où ils tentèrent quelques vigoureuses sorties[5]. Ce désordre précipita l'événement, Théodose donna ordre de détruire les temples (391); la populace se rua sur le *Sérapéum*, pilla, brisa, détruisit le sanctuaire et la statue de Sérapis, finalement l'édifice fut rasé partout où la solidité des matériaux n'opposa pas une résistance victorieuse[6].

Dans ce désastre, que devint la Bibliothèque?

Orose, qui écrivait en 416, au retour d'un voyage à Alexandrie, nous l'apprend en ces termes. Après avoir rapporté l'incendie de la flotte égyptienne qui entraîna sous Jules César, celui de la bibliothèque du Bruchium, il ajoute : *Ea flamma, cum partem quoque urbis invasisset, quadringenta millia librorum proximis forte ædibus condita exussit; singulare profecto monimentum studii curæque majorum, qui tot tantaque illustrium ingeniorum opera congesserant. Unde, quamlibet hodieque in templis exstent quæ et nos vidimus armaria librorum, quibus direptis exinanita ea a nostris hominibus, nostris temporibus memorent, quod quidem verum est; tamen honestius creditur alios libros fuisse quæsitos qui pristinorum curas æmularentur, quam aliam ullam fuisse bibliothecam, quæ extra quadrigenta millia librorum fuisse, ac per hoc evasisse credatur*[7]. Ce texte a prêté à des traductions assez différentes, nous allons donc en donner la version qui nous paraît la véritable : « Le feu de la flotte, s'étant communiqué à une partie de la ville, consuma 400 000 livres qui se trouvaient dans les édifices voisins, monument remarquable du zèle des anciens qui y avaient rassemblé les œuvres de tant d'illustres génies. De là vient

[1] Épiphane, *De mensurib. et ponderis*, IX, *P. G.*, t. XLIII, col. 249; Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXII. — [2] F. Ritschl, *Opusc. philologica*, in-8°, Lipsiæ, 1867, t. I, p. 19, 28-29. — [3] Plutarque, *Vie de César*, c. LXVI. — [4] E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, in-4°, Parisiis, 1713, p. 70. Ce point de topographie a été abandonné par X***, *Lettres de M. le docteur Leon Le Fort*, in-8°, Paris, 1875, p. 43, qui préfère placer ce nouveau dépôt de livres au *Sébastéum*, mais ceci exige une translation des 200 000 volumes, car le *Sébastéum* est postérieur, du moins comme installation capable de recevoir une telle bibliothèque, à la mort d'Antoine; dès lors nous avons une opération fort compliquée dont aucun texte ne fait mention expresse, car si Philon, dans sa description du *Sébastéum*, fait mention de bibliothèques (*Ad Caium*, in-fol., 1691, p. 1013), rien ne nous autorise à voir celle du *Sérapéum* dans une indication qui doit se retrouver dans toute description d'un temple. — [5] Rufin, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXII, *P. L.*, t. XXI, col. 530. — [6] Eunape, *Vita Ædesii*, édit. Boissonnade, in-fol., Paris, p. 44, 274, nous dit que le temple, sauf le pavé, fut détruit et qu'on bouleversa tout le reste; or, c'est dans ces bâtiments, οἰκοδομήματα, que se trouvait la bibliothèque : il semblerait que par la suite, postérieurement à Orose qui vit les ruines de la bibliothèque, l'emplacement du *Sérapéum* fut nivelé et réduit en esplanade; c'est là que se réfugièrent, sous Marcien, les soldats poursuivis par les monophysites révoltés, ἵνα τὸ ἱερὸν τὸ τοῦ Σαράπιδος. Evagre, *Hist. eccl.*, l. II, c. V. — [7] Orose, *Hist. adv. paganos*, l. VI, c. XV.

que, quoique aujourd'hui il existe dans les temples des cases de livres que nous avons vues, et qui, par le pillage de ces livres, furent, à ce qu'on rapporte, vidées de notre temps par nos coreligionnaires, ce qui est vrai en effet, cependant il est plus raisonnable de croire que, pour rivaliser avec le zèle des anciens, on fit l'acquisition d'autres livres, que de croire qu'indépendamment de ces 400 000 volumes, il y eût alors une autre bibliothèque qui échappa au désastre. » Tout ce qui est compris depuis *tamen honestius* ne paraît pas tout à fait clair dans l'esprit d'Orose, mais l'écrivain a été peut-être induit dans cette obscurité par l'ignorance où il se trouvait des circonstances historiques que nous avons rapportées plus haut et qu'il ne semble pas soupçonner. Sa préoccupation se tourne à expliquer comment 400 000 volumes ayant été brûlés du temps de César, il a pu s'en trouver un si grand nombre à piller du temps de Théodose. Il n'a pas entendu prononcer le nom ni relevé aucune trace de la bibliothèque du Bruchium, puisqu'il conjecture son existence en ces termes : « Il faudrait admettre qu'il existait à Alexandrie une seconde bibliothèque qui échappa au désastre ; » mais cela lui paraît invraisemblable et il préfère penser que l'on remplit au moyen d'acquisitions les casiers vidés une première fois par l'incendie [1]. Il ressort du texte que lors de la visite de Paul Orose à Alexandrie, un quart de siècle après la dévastation du *Sérapéum*, on n'y parlait plus que d'*une seule* bibliothèque, et nous avons dit que cette bibliothèque était logée au *Sérapéum*. La destruction du *Sérapéum* est un fait constaté par les historiens [2]. Le pillage de la bibliothèque par la foule conduite par le préfet de la ville, le général de l'empereur et le triste patriarche Théophile l'est également.

On ne peut faire plus que de signaler du v[e] au VII[e] siècle une tentative de reconstitution d'une bibliothèque, mais cette dernière n'offre rien qui la signale à l'attention [3]. On ne sait quand, ni comment elle fut dispersée; la destruction par ordre du khalife Omar n'offre d'autre garantie qu'un récit postérieur de six siècles à l'événement [4]; peut-être la prise d'Alexandrie en 641, par les Sarrasins, et en 868 par les Turcs ontelles été les deux étapes principales d'une dévastation dont il n'est pas possible de rapporter le détail.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — I. ARCHÉOLOGIE. — *The Academy,* 18 mai 1895; 21 septembre 1896; — C. Bayet, *Peintures de la catacombe chrétienne signalée en 1864 vers le S.-O. de l'ancienne Alexandrie,* dans la *Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome,* in-8°, Paris, 1879, 18[e] fasc., p. 18-21, 43, 58-59; — C. Blanc, *Coup d'œil sur Alexandrie; restes d'antiquité,* dans le *Voyage de la Haute-Égypte,* in-8°, Paris, 1876, p. 11-25; — Blomfield, *Churches and monuments of ancient Alexandria,* dans la *Revue égyptienne,* 1894, p. 319-326; — G. Botti, *Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo d'Alessandria Egitto,* dans *Bessarione,* 1900, p. 26 sq.; *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie,* 1898 sq.; — F. B..., *Das alte-, christliche- und heutige Aegypten,* in-8°, Budapest, 1880, p. 309-403, p. 779; — G. J. Chester, *The early christian antiquities of upper Egypt.,* dans *The Academy,* 22 mars 1879, 11 fevr. 1882; — Ch. Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre,* dans la *Revue archéologique,* 1876, t. XXXII, p. 196-204, 372-399; 1877, t. XXXIII, p. 23-31; — *Collezione di oggetti dell' epoca greco-romano-cristiana del Museo Britannico,* dans *Conferenze di archeol. crist.,* Roma, 1888, p. 27; — G. Dellepiane, *Antichità cristiane in provincia di Alessandria,* in-8°, Alessandria, 1899; — G. B. De Rossi, *Le ampolle alessandrine di eulogie dei martiri,* dans *Bullettino di archeol. crist.,* 1872, p. 25-30; *Un ipogeo cristiano antichissimo di Alessandria in Egitto, ibid.,* 1865, p. 57; *Commento nella precedente relazione del ch. sig. Wescher, ibid.,* p. 61; *I simboli dell' Eucharistia nelle pitture dell' ipogeo scoperto in Alessandria d'Egitto, ibid.,* p. 73; *Nuove osservazioni sul nome d'una delle immagini dipinte nella catacomba d'Alessandria scoperta dall' Wescher ossia le lucerne istoriche della chiesa alessandrina, ibid.,* 1866, p. 72; *Iscrizione greche d'un sepolcreto alessandrino,* dans *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica,* 1876, p. 116; *Lucerne cristiane scritte dell' Egitto. Ampolle di S. Menna,* dans *Reseconto delle conferenze dei cultori di archeol. crist. in Roma dal 1875 al 1887,* Roma, 1888, p. 82-84, 93, 94; — E. De Ruggiero, *Aegyptus, Alexandria,* dans *Dizionario di antichita romane,* p. 276-289, 398-402; — A. de Zogheb, *L'ancienne Alexandrie au point de vue topographique,* dans *Rivista quindicinale,* 1891, p. III, n° 4; *L'Église d'Alexandrie,* dans le *Bull. de l'Inst. égyptien,* in-8°, Le Caire, 1894; — M. Γ. Δημιτσα, Ἰστορια τῆς Ἀλεξανδρειας ἀπο τῆς κτίσεως μέχρι τῆς των Ἀραβων κατάκτησεως αὐτῆς μετά τοπογραφικου χάρτου, in-8°, Athènes, 1885, p. 694-726 : Ἐκκλησιαστικη ἱστορια ἐν περίληψει; — A.-S. Dorigny, *Phylactère alexandrin contre les épistaxis,* dans la *Revue des études grecques,* 1891, t. IV, p. 287-296; cf. AMULETTES; — H. Dressel, *Lucerne alessandrine da attribuirse al santuario del famoso vescovo di Alessandria, Atanasio,* dans *Reseconto delle conferenze dei cultori di archeol. crist. in Roma dal 1875 al 1887,* Roma, 1888, p. 258; — A. Dumont, *Fragment de l'office funèbre de l'Église grecque sur une inscription d'Égypte,* dans le *Bull. de corresp. hellén.,* 1877, t. I, p. 321-327; — M. Erdmann, *Zur Kunde der hellenistichen Städtegründungen, Alexandreia, Antiocheia,* in-4°, Strassburg, 1883; — A. Erman, *Christliche Lampe aus dem Faijum,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1890, t. XXVIII, p. 63; — E. Fabiani, *Lucerna fittile di Alessandria d'Egitto a iscrizione,* dans *Gli studi in Italia,* Roma, 1878, t. I, p. 333-336; — E. Fialon, *Alexandrie et l'Égypte pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne,* dans le *Bulletin de l'Académie delphinale,* série III, t. IX, 1873, p. 87 sq., et tiré à part, in-8°, Grenoble, 1874; — J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1900, t. II, p. 645-678; — Hans Græven, *Der heilige Markus in Rom and in der Pentapolis,* dans *Römische Quartalschrift,* 1899, p. 109-126; — F. Gregorovius, *Der Kaiser Hadrian,* in-8°, Stuttgart, 1884, p. 158-181; — Herold, *Alexandrin. Katakomben,* dans *Voss. Zeitung,* 1900, n. 502; — R. de Hulst, *Early christian Church recently discovered midway between the Alexandria and Mustapha Pasha railway stations on the Alexandria and Ramley line,* dans le *Times,* 11 mai 1887; — E. Howe, dans *The Athenaeum,* 2 juillet 1887; S. Reinach, dans les *Chroniques d'Orient,* in-8°, Paris, 1891, p. 382-383; — M. Jullien, *Le culte chrétien d'après les temples de l'antique Égypte,* dans les *Études,* 20 juillet 1902, p. 237 sq.; — H. Kiepert, *Zur Topographie des alten Alexandria nach Mahmud Bey's Entdeckungen, nebst einem Plan von Alexandrien,* dans *Zeitschrift der Gesells. für Erdkunde zu Berlin,* 1872, t. VII, p. 343 sq.; — G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte,* dans la *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome,*

[1] Bonamy et Chastel ont ainsi interprété la pensée d'Orose, nous croyons qu'ils en ont donné le meilleur commentaire. — [2] Rufin, *Hist. eccl.,* l. II, c. XXII, *P. L.,* t. XXI, col. 530; Socrate, *Hist. eccl.,* l. V, c. XVI, *P. G.,* t. LXVII, col. 604 sq.; Théodoret, *Hist. eccl.,* l. V, c. XXII, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1245. — [3] Renaudot, *Historia patriarch. Alexandrinorum,* p. 170. — [4] Albufarage, *Histoires dynastiques,* l. IX, traduction Silvestre de Sacy, dans le *Magasin encyclopédique,* 5[e] année, t. IV, p. 438. En ce qui concerne la riche bibliothèque de Georges de Cappadoce, patriarche d'Alexandrie, massacré le 25 décembre 361, elle fut confisquée par l'empereur Julien et n'augmenta certainement pas le fonds du *Sérapéum.* Cf. Julien, *Epist.,* IX, XXXVI, édit Hertlein, p. 487, 531.

1883, t. XXXIII, p. 18, 259; — Gratien Le Père, *Mémoire sur la ville d'Alexandrie : État ancien sous l'empire des Grecs et des Romains et comparaison de cet état avec l'état moderne,* dans la *Description de l'Égypte, Antiquités,* in-8°, Paris, 1826, t. XVIII, p. 444-497; *Mémoire sur les lacs maritimes de l'Égypte,* in-fol., Paris, 1815; — G. Lumbroso, *Santuario dei santi Ciro e Giovanni presso Alessandria,* dans *Atti della R. Accademia dei Lincei,* 1879, t. III, p. 356 sq.; *Descrittori italiani dell' Egitto e di Alessandria,* dans le même recueil, p. 429-565; — Mahmoud bey, *Mémoire sur l'antique Alexandrie, ses faubourgs et ses environs, découverts, par les fouilles, sondages, nivellements et autres recherches,* in-8°, Copenhague, 1872. Cf. Kiepert, *Zur Topographie des alten Alexandria nach Mahmud Bey's Entdeckungen, nebst einem Plan von Alexandrien,* dans *Zeitschrift d. Gesellschat für Erdkunde zu Berlin,* t. VII, p. 343; — G. Macaire, *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours,* in-8°, le Caire, 1894; — O. Marucchi, *Gli antichi oggetti egiziani inviati in dono al sommo pontefice da S. A. R. il khédive d'Egitto,* dans *Bessarione,* 1901, p. 1-32; — E. Michon, *La collection d'ampoules à eulogies du musée du Louvre,* dans *Mélanges G. B. De Rossi,* in-8°, Rome, 1892 ; — J. G. Milne, *A History of Egypte under roman Rule,* in-8°, London, 1898, p. 85 sq., 151 sq. — T. D. Néroutzos, *L'ancienne Alexandrie : étude archéologique,* in-8°, Paris, 1888; *Inscriptions grecques et latines recueillies dans la ville d'Alexandrie et aux environs.* dans la *Revue archéologique,* 3e série, t. XVIII, p. 333-345; *Inscriptions d'Alexandrie,* dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1892, t. XVI, p. 70-72; — P. V. Pomjalovskij, *Ueber eine christlich-griech. in Aegypten gefundene Inschrift,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. III, p. 214; — S. Reinach, *Chroniques d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes dans l'Orient hellénique de 1883 à 1890,* in-8°, Paris, p. 382 sq.; *Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie,* dans la *Rev. des études juiv.*, 1902, t. XLV, p. 161-165; le même, *L'empereur Claude et les antisémites alexandrins d'après un nouveau papyrus,* même revue, 1895, p. 161 ; — E. Révillout, *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie,* dans la *Rev. des quest. hist.*, 1er avril 1874, p. 329; — Saint-Genis, *Description des antiquités d'Alexandrie et de ses environs,* dans la *Description de l'Égypte,* in-8°, Paris, 1829, t. V, p. 181-377; — H. Schiller, *Zur Topographie und Geschichte des alten Alexandria,* dans *Blätter für bayerisch. Gymnasialwesen,* 1883, t. XIX, p. 7, 330-334; *Zur Topographie des alten Alexandria,* dans *Philologus,* 1889, t. XLVIII, p. 191; — V. Schulze, *Die Katakomben, die altchristliche Grabstätten,* in-8°, Leipzig, 1882, p. 280 sq.; cf. *Bull. dell' Istit. di corrip. arch.*, Roma, 1876, p. 65-69; — Secchi, *La cattedra alessandrina di S. Marco evangelista e martire conservata a Venezia,* in-8°, Venezia, 1854; — A. Simaika, *Essai sur la province romaine d'Égypte depuis la conquête jusqu'à Dioclétien,* in-8°, Paris, 1892; — E. Stowe, dans *Athenæum,* 2 juillet, 1887; cf. *American journal of archælogy,* 1887, t. III, p. 411 sq.; — J. Strzygowski, *Die Personificationen der Städte Alexandria,* dans *Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354,* in-8°, Berlin, 1888, pl. V; *Hellenistiche und koptische Kunst in Alexandria,* in-8°, Wien, 1902; — H. Swoboda, *Ein altchristlicher Kirchen. Vorhang aus Aegypten,* dans *Archäologische Ehrengabe der römischen Quartalschrift zu De Rossi's LXX Geburtstage,* herausgegeben von A. de Waal, in-4°, Rom, 1892, p. 95-113; — H. de Vaujany, *Recherches sur les anciens monuments, situés sur le Grand-Port d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1888; *Alexandrie et la Basse-Egypte,* in-8°, Paris, 1885; — Wansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* in-4°, Paris, 1677; — U. Wilcken, *Alexandrinische Gesandtschaften von Kaiser Claudius,* dans *Hermès,* 1895, t. XXX, fasc. 3; — ВБРОУЧЕШІЕ, БОЧОСУЖЕШЕ, ЧПНОПОЛПЖЕШЕ (*L'Église d'Égypte*), in-8°, САНКТПЕТЕРБУРГЪ, 1856.

II. ÉCOLE. — De Aulisio, *Delle scuole sacre, libri due postumi, ove s'ha l'origine, mirabile progresso e sacrilego fine delle scuole sacre (libro primo) fra gli Ebrei; (libro secondo) l'origine delle scuole sacre frà Cristiani,* in-4°, Napoli, 1723; — J.-F. Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1854; — C. Bigg, *The christian platonism of Alexandria,* in-8°, London, 1886; — H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine,* in-8°, Toulouse, 1890; — G. Buchner, *Christianus antiquus penicillo Clementis Alexandrini delineatus,* in-4°, Vitembergæ, 1687; — A. Chaignet, *La psychologie de l'école d'Alexandrie,* dans l'*Histoire de la psychologie des Grecs,* in-8°, Paris, 1891, t. IV; — *Christian schools of Alexandria,* dans *Dublin Review,* 1864, t. LV, p. 278 sq.; — H. Conrigii, *Antiquitates academicæ;* dissertat. I : *De scholis antiquis,* in-4°, Helmstadii, 1591; — E. Desjardins, *L'école d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme,* dans les *Études relig. hist. litt.*, 1861, t. III, p. 537-574. — J. A. Dietelmaier, *Veterum in schola Alexandr. doctorum series,* in-4°, Altorfii, 1746; — Dithmar, *Beiträge zur Geschichte des katech. Unterrechts,* in-8°, Marburg, 1848; — H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum. Accedit fragmentum Philippi Sidetæ, hactenus ineditum, De catechistarum alexandrinorum successione cum notis,* in-8°, Oxoniæ, 1689, p. 490-514; *De presbyteris doctoribus, doctore audientium et legationibus ecclesiasticis,* dans les *Dissertationes cypriannicæ,* dissert. VI, c. II, in-8°, Oxoniæ, 1684; — J. A. Ernesti, *De scholis et doctoribus vett. Judæorum et Christianorum,* dans *Opuscula theologica,* in-8°, Lipsiæ, 1773, p. 573-584; — J. Fecht, *De forma catecheseos Paulina,* in-4°, Rostochii, 1712; — J. W. Feuerlein, *De ratione docendi theologiam in schola Alexandrina,* in-4°, Göttingen, 1756; — J. A. Flessa, *De seminariis theologicis priscæ Ecclesiæ christianæ,* in-4°, Altonii, 1745; — E. Frick, *De catechisandi ratione veteris et recentioris Ecclesiæ,* dans *Meletemmata,* p. 373 sq.; — R. O. Gilbert, *Historia christianæ catecheseos,* in-8°, Lipsiæ, 1836; — H. E. F. Guerike, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica, commentatio historica et theologica.* Pars prior : *De externa scholæ historia,* in-8°, Halis Saxonum, 1824; — T. Harnack, *Die christiche Gemeingottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter,* in-8°, Erlangen, 1844; — C. F. W. Hasselbach, *De schola quæ Alexandriæ in Aegypto floruit catechetica,* in-8°, Stettini, 1826; *De discipulorum, qui primis christianorum scholis erudiebantur, seu de catechumenis ordinibus,* cf. F. Lehmann, *loc. cit.*, p. 10 sq.; — J. D. Heilmann, *Dissert. de scholis priscorum Christianorum theologicis,* in-4°, Rint, 1754, réimprimé dans *Opusculæ, maximum partem theologici argumenti,* 2 vol. in-8°, Ienæ, 1774-1778, t. I, p. 201-234; — J. F. Hilscher, *De schola Alexandrina,* in-4°, Lipsiæ, 1779; — Häfling, *Das Sakrament der Taufe,* in-8°, Erlangen, 1846; — J. Hoornbeek, *Oratio de scholis theologicis,* in-4°, Lugduni Batavorum, 1654; — J. G. Keuffel, *Commentarius de historia originis ac progressus scholarum inter Christianos,* in-8°, Helmstadii, 1703; 2e édit., 1724; — Ch. Kingsley, *Alexandria and her schools,* in-8°, London, 1854; — J. H. Krause, *De catechetis primitivæ Ecclesiæ,* in-8°, Lipsiæ, 1704; — G. Langemack, *Historiæ catecheticæ,* in-8°, Stralsund, 1729, t. I, p. 86; — F. Lehmann, *Die Katechetenschule zu Alexandria,* in-8°, Leipzig, 1896; — J. Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie et coup d'œil comparatif sur la littérature grecque,* in-8°, Strasbourg, 1820; 2e édit., 3 vol., Paris, 1840-1848; — J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese,* in-8°, Kempten, 1868; — J. G. Michælis, *De scholæ Alexandrinæ sic*

dictæ catecheticæ prima origine, celebritate ac præcipuis doctoribus, in-4°, Halæ, 1739; — J. G. Michælis, *Exercitatio historica de scholæ Alexandrinæ catecheticæ origine,* dans *Symbola litteraria Bremensia,* t. I, fasc. 3, p. 195-240; — J. P. Miller, *De catechetico vet. Eccl. docendi genere,* in-4°, Helmstadii, 1751; — Chr. Palmer, *Evangel. Katech.*, avec un prologue de Zezschwitz, *Syst. der christl.-kirchl. Katech.*, in-8°, Leipzig, 1863; — J.-M. Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme,* 2 in-8°, Lyon, 1843; — Redepenning, *Die christl. Kirche kennt zu Origin Zeit nur einen, in kleine Rangklassen geteilten Katechumenenstand,* dans *Origines,* in-8°, Bonn, 1841, t. I, p. 359; — L. Reinhard, *De variis scholarum, quæ inter christianos viguere, mutationibus,* in-4°, Vinariæ-Lipsiæ, 1729; — G. C. Roth, *De institutione catechetica concionibus præstantiore,* in-4°, Soltwed, 1731; — J. A. Schmid, *De catechizatione,* in-4°, Helmstadii, 1699; *De institutione catechetica,* in-4°, Helmstadii, 1701; 2e édit., 1716; — L. Schumann, *De seminariis catecheticis veterum et recentiorum,* in-4°, Lipsiæ, 1718; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie,* 2 in-8°, Paris, 1844-1845; — C. C. Tittmann, *De theologis veterum,* in-4°, Viteburgi, 1775; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* 3 vol. in-8°, Paris, 1846-1851; — C. E. G. Wagner, *Quædam ad historiam catecheseos veterum,* in-8°, Mariæburgi, 1802; — C. W. F. Walch, *Commendatur et illustratur Origenis de diebus Christianorum festis disputatio,* in-4°, Gœttingæ, 1777; — J. G. Walch, *De apostolorum institutione catechetica,* in-4°, Ienæ, 1728; — M. Walther, *De catechizatione veterum, maxime ex antiquitate ecclesiastica,* in-4°, Viteburgi, 1688; 2e édit., 1742; — J. S. Weickhmann, *De schola Origenis sacra ex Gregor. Thaum. informata, commentatio historico-theologica,* in-4°, Vitembergæ, 1744; — J. F. Werther, *De schola Origenis sacra,* in-4°, Wittenbergæ, 1744; — C. F. Wilisch, *Delineatio historiæ catecheticæ,* in-4°, Altenburgi, 1718; *Syllabus auctorum catecheticorum,* in-4°, Altenburgi, 1717; — G. Tr. Zachariæ, *De methodo catechetica veterum christianorum,* in-4°, Gœttingæ, 1765; — Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* in-8°, Erlangen, 1884; — J. J. Zentgrav, *De catechesi Pauli apostoli,* in-4°, Argentorati, 1699.

III. BIBLIOTHÈQUE. — *Burning of library of the Alexandria,* dans *Frazer's Magazine,* 1844, t. XXIX, p. 465; *Library of Alexandria,* dans *Eclect. Magazine,* 1844-1872, t. II, p. 214; t. LXXII, p. 496; — Alglave, dans la *Revue scientifique,* 19 juin 1875; — J. Ampère, *Voyages et recherches en Egypte et en Nubie,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er sept. 1846, p. 737; — P. R. Anguis, *Examen critique du récit des historiens qui ont avancé que la bibliothèque d'Alexandrie avait été brûlée par le khalyfe Omar,* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France,* 1823, t. IV, p. 305-322; — C. D. Beck, *Specimen historiæ bibliothecarum alexandrinarum,* in-4°, Lipsiæ, 1779; cf. *Serapeum,* 1852, t. XIII, p. 41-45, 49-53, 57-61, 65-69, 73-76; — Th. Bitt, *Die Papyrusstände. Die alexandrinische Bibliothek. Das antike Buchwesen,* in-8°, Berlin, 1882; — P. Bonamy, *Dissertation historique sur la bibl. d'Alexandrie,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. IX, p. 397 sq.; t. XIII, p. 615-643; — J. Brucker, *Destruction de la bibl. d'Alex.*, dans les *Études religieuses,* 1875, t. VIII, p. 116-127; — P. A. Budik, *Die Bibliothek zu Alexandria,* dans *Serapeum,* 1850, t. XI, p. 369-377; — W. Busch, *De bibliothecariis alexandrinis quæ feruntur primis,* in-8°, Leipzig, 1884. Cf. *Philolog. Anzeiger,* t. XVI, p. 194-197; *Wochenschrift für klass. Philologie,* t. II, p. 997-1002; — C. Castellani, *Le biblioteche nell' antichità dei tempi più remoti alla fine dell' impero romano d'Occidente, ricerche storiche,* in-12, Bologna, 1884; — E. Chastel, *Destinées de la bibliothèque d'Alexandrie,* dans la *Revue historique,* 1876, t. I, p. 484-496; — J. Cheetham, *Destruction of the Serapeum at Alexandria,* dans *The Academy,* 14 sept. 1895, p. 207, col. 1. — J. Clerico, *Delle biblioteche publiche presso gli antichi,* dans *Giornale delle biblioteche,* t. IV, n. 8; — W. E. Coleman, dans *Kansas city review,* 1882, t. V, p. 626; — K. Cumpfe, *Beiträge zu einigen das Museum und die Bibliotheken zu Alexandria betreffenden Fragen,* dans *Listy filologicke,* 1885, t. XII, p. 63-71; — J. Dedel, *Historia critica bibliothecarum alexandrinarum,* in-8°, Lugduni Batavorum, 1824; — O. Delepierre, *Le canard de la bibliothèque d'Alexandrie,* dans *Philobiblon Soc.*, 1860, sér. VI, t. III, p. 13; dans *S. James's Magazine,* 1865, t. XII, p. 432; — Drapeyron, *L'empereur Héraclius,* in-8°, Paris, 1869, p. 405-409; — F. Garbelli, *Le biblioteche romane all' epoca romana, con un' Appendice sulle antiche biblioteche di Ninive e di Alessandria,* in-8°, Milano, 1894; — J. Gelenius, *Programma de bibliotheca alexandrina,* in-4°, Dresdæ, 1710; — J. Gorini, *Défense de l'Église,* in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 47-73; in-12, Paris, 1866, t. I, p. 64-102; — J. Greiner, *Bibliothecæ veterum deperditæ : 1. Alexandrina,* in-8°, Viennæ, 1729; — E. Hannak, *Das Museum und die Bibliotheken in Alexandria,* in-8°, Wien, 1867; — *Intermédiaire des chercheurs et des curieux,* 1866-1867, t. III, p. 707; t. IV, p. 25-29, 268 sq.; — Jacob de Saint-Charles, *Traité des plus belles bibliothèques publiques et particulières qui ont esté et qui sont dans le monde,* 2 vol. in-8°, Paris, 1644; — Krehl, *Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch die Araben,* dans *Atti del IV congresso internazionale degli Orientalisti,* 1880, t. I, p. 433; — L. Langlès, dans le *Magasin encyclopédique,* 1799, t. XXVII, p. 380-389; — L. Le Fort, *La bibliothèque d'Alexandrie et sa destruction,* dans la *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie,* n. 26, in-8°, Paris, 1875. Cf. Ch. Graux, dans la *Revue critique,* 1876, p. 261-263; et X***, *Lettres à M. le docteur Léon Le Fort, en réponse à quelques-unes de ses assertions touchant l'influence antiscientifique du christianisme et l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les chrétiens au IVe siècle,* in-8°, Paris, 1875; — G. Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie,* in-8°, Paris, 1188, t. I, p. 106, 211-213; — D. Liron, *Singularités historiques et littéraires,* in-16, Paris, 1738, t. I, p. 159-161; — J. Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie comparée aux principales écoles contemporaines,* in-8°, Paris, 1840, t. I; — N. Michaut, *Pauca de bibliothecis apud veteres cum publicis tum privatis,* in-8°, Nancy, 1876; — G. Parthey, *Das alexandrinische Musæum,* in-8°, Berlin, 1838; — Ch.-Fr. Petit-Radel, *Recherches sur les bibliothèques anciennes et modernes,* in-8°, Paris, 1819; — C. Reinhart, *Ueber die jüngsten Schicksale der alexandrinischer Bibliotheken* in-8°, Göttingen, 1792; — E. Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum...,* 1713, p. 70, 170; — Fr. Ritschl, *Die alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolemäem,* in-8°, Bonn, 1840, réimprimé dans ses *Opuscula philologica,* in-8°, Lipsiæ, 1867, t. I; — S[ainte]-C[roix], *Remarques sur les anciennes bibliothèques d'Alexandrie,* dans le *Magasin encyclop.*, 1799, t. XXVIII, p. 433-437; — Seemann, *De primis sex bibliothecæ alexandrinæ custodibus,* in-4°, s. l., 1859; — C. W. Super, *Libraries of Alexandria,* dans *Nation. quarterly review,* 1876, t. XXXII, p. 37; *Museum of Alexandria, ibid.*, 1878, t. XXXVI, p. 264; — L. Weniger, *Das alexandrinische Museum ; eine Skizze aus dem gelehrten Leben des Alterthums,* in-8°, Berlin, 1875. Cf. Ch. Graux, dans la *Revue critique,* 1875, p. 261-263.

H. LECLERCQ.

II. ALEXANDRIE. — LITURGIE. — Église et patriarcat. I. Des origines à la paix de l'Église. II. De la paix de

l'Église au schisme. III. Du concile de Chalcédoine à nos jours.

I. Des origines a la paix de l'Église. — L'illustre église d'Alexandrie, née dans un intéressant milieu philosophique, religieux, liturgique, aussi bien du côté païen que du côté judaïque, a dû, de bonne heure, organiser son culte public.

Là, comme ailleurs, — au temps même de l'apôtre Marc, d'après sa tradition, — la première communauté chrétienne sortit vraisemblablement de la puissante communauté juive, avec l'aide des nombreux prosélytes de la région : elle a dû en continuer la tradition rituelle, en y adjoignant des éléments chrétiens.

C'est à cette époque primitive, qu'il faut sans doute faire remonter la forme de la litanie et de l'antique « action de grâces » de l'anaphore, déjà décrites par Philon, à ce qu'il semble : « Ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, ὕδατος, ἀέρος, καὶ πυρὸς, τάς τε εὐχὰς καί τὰς εὐχαριστιὰς ποιεῖται. — Le grand-prêtre (ἀρχιερεῦς est resté couramment employé dans les liturgies grecques), non seulement pour tout le genre humain, mais aussi pour les diverses parties de la création, l'eau, l'air, le feu, fait des prières et des actions de grâces [1]. » Fait curieux, Origène emploie à peu près les mêmes expressions [2], en racontant comment les chrétiens ne disent d'hymnes qu'à Dieu et à son Unique [3].

Mais quelles sont ces hymnes ?

Faut-il y voir des compositions comme celles de Clément; sont-elles celles de certains évêques, qu'il fallut interdire [4] ? Ou bien doit-on l'entendre dans le sens général de *carmen*, ou encore l'appliquer à la psalmodie antiphonique des thérapeutes [5] ? Ceci est au moins obscur.

Pour l'ordre des fêtes et quelques cérémonies, Clément, vers l'an 200, nous renseigne sur la prière traditionnelle de tierce, de sexte, de none, l'office matutinal, celui des vêpres, avec la mention du psaume CXL [6]; sur la célébration de l'Épiphanie, le jeûne accompagné des stations le mercredi et le vendredi, le baiser de paix pendant l'assemblée des fidèles, la bénédiction et l'imposition des mains du prêtre, la prière du côté de l'Orient [7], par opposition à l'Occident, vers lequel se trouvent les idolâtres. Quelque temps plus tard, Origène, dans ses homélies, ajoute aux traits rapportés par Clément, la mention du jeûne de 40 jours avant Pâques, avec célébration solennelle de la 4e et de la 6e semaine; l'habitude de fléchir les genoux en tendant les bras, pour la prière; et pour le baptême, la formule de renonciation « au diable, à ses pompes, à ses œuvres, à son service » qui sera donnée tout au long plus tard par saint Cyrille : cette formule est prononcée tournée vers l'Occident [8].

Dans le *Contra Celsum*, I, 6, Origène montre les exorcistes chassant le démon par l'invocation du nom de Jésus et la récitation des Évangiles.

Saint Denys d'Alexandrie nous offre peu de choses neuves à récolter, mais elles sont intéressantes : sa lettre au prêtre Basilide pour la réglementation du jeûne de la grande semaine, des allusions à la coutume de Rome; il mentionne l'usage de répondre *Amen* à la prière eucharistique et montre le prêtre debout devant la table sainte, tendant la main pour y prendre la nourriture consacrée; c'est le même qui rapporte le fait si fréquemment cité, du prêtre ne pouvant bouger, confiant le pain à un jeune enfant pour l'administrer à un mourant sous une seule espèce [9].

Tels sont les traits épars recueillis sur les coutumes de l'église alexandrine, aux IIe et IIIe siècles. Ils sont remarquables en ce sens qu'ils se rattachent plus ou moins aux Canons d'Hippolyte (voir ce nom; cf. col. 805-806) et en même temps, les coutumes qu'ils mentionnent ont été plus ou moins conservées dans les liturgies postérieures apparentées aussi aux mêmes canons.

II. De la paix de l'Église au schisme. — *1. Les grandes synaxes et la messe.* — En dehors des dimanches et des fêtes, certains jours, nous l'avons vu, avaient leurs synaxes solennelles. Mais, le mercredi et le vendredi des jeûnes, le samedi, vigile du dimanche, tandis que le reste des églises d'Égypte célébrait (au début du Ve siècle) le service eucharistique, Alexandrie conservait l'usage de Rome, dont la liturgie, primitivement, se terminait ces jours-là avant l'offertoire [10].

A cette époque, on célébrait déjà à Alexandrie le jeûne de la semaine après la Pentecôte; saint Augustin le mentionne pour son église trois quarts de siècle après [11], il est encore suivi dans le rit romain.

Nous avons vu que le carême devait être à peu près organisé au milieu du IIIe siècle : cent ans plus tard, saint Athanase y fait de fréquentes allusions dans ses encycliques pour la fête de Pâques, surtout dans celle de l'an 341, adressée à Sérapion, évêque de Thmuis (dont on a retrouvé récemment le formulaire liturgique), et qui avait à ce moment la charge des églises dépendant du patriarcat pendant l'exil d'Athanase.

Aussi l'eucologe de cet évêque nous est-il des plus précieux (il fera l'objet d'un article à part) en nous donnant une intéressante liturgie qui concorde à peu près avec les descriptions du pseudo-Denys l'Aréopagite, plus récent cependant. Voir aussi ce nom.

Voici donc l'ordre général de la messe déduit de ces deux auteurs.

Après les lectures et la psalmodie alternées, on prononce l'homélie, puis a lieu la bénédiction et le renvoi des catéchumènes, des malades et énergumènes, des pénitents; la suite des prières générales (καθολικῇ) après qu'on a apporté les dons; le calice reste ensuite couvert sur l'autel. L'évêque dit une prière sur le peuple, annonce la paix; on fait la récitation des diptyques suivie d'une oraison qui s'y rattache; l'évêque dit encore une prière sur le peuple, se lave les mains, ou du moins l'extrémité des doigts, en même temps que les prêtres. Suit la préface avec le *Sanctus*, un *Vere sanctus* très court, la consécration, l'ostension des dons consacrés, la fraction (probablement le *Pater*), les bénédictions avant la communion, la communion pour laquelle le pseudo-Denys fait allusion au verset *Gustate* du psaume XXXIII, et l'action de grâces.

Ces liturgies ont une grande importance, car elles

[1] *De monarchia*, l. II, c. VI. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, Leipzig, 1684, passim. — [2] *Contra Celsum*, VIII, 67, *P. G.*, t. XI, col. 1618; cf. col. 1551 sq. — [3] On pourra voir les textes ici mentionnés de Clément, Origène, Denys d'Alexandrie, soit dans Brightman, *Liturgies eastern*, t. I, p. 304, ou dom Cabrol, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I. — [4] Philon, *De vita contemplativa*, 1640, p. 102. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, 24, *P. G.*, t. XX, col. 692-694. Cf. Origène, *Philosoph.*, l. V, c. VI, *P. G.*, t. XVI, col. 3125. — [6] *Stromata*, V, VI, VII *P. G.*, t. IX, col. 456 *c*, 462 *a*, 463, 504, etc. — [7] *Pædag.*, III, *P. G.*, t. VIII, 638 *b*, 660 *b*, etc. J'ai cru un certain temps, sur l'affirmation soutenue de Fétis et de Félix Clément, à l'existence d'un texte du docteur alexandrin, qui serait fort curieux, si ces auteurs le donnaient; malheureusement ils n'y font, chaque fois qu'ils en parlent, que des allusions sans références. Il paraîtrait donc que Clément d'Alexandrie mentionne que les chrétiens de son temps suivaient, pour les psaumes, la même façon de chanter que les Juifs; mais que ceux-ci auraient modifié leurs mélodies pour ne pas suivre les mêmes usages. On ne trouve nulle part de texte correspondant dans Clément d'Alexandrie, si précis cependant dans les choses musicales — [8] *Homil.*, *in Exod.*, IV; *in Levit.*, X; *in Num.*, V, XIII, etc., *P. G.*, t. XII, col. 316 *d*, 528 *b*, 603 *c*, 665 *c*, etc. Ces homélies furent prononcées précisément pendant les stations quadragésimales. S. Cyrille, *In psalm.* XXXII; *In psalm.* XLIV, *P. G*, t. LXXIX, col. 854 *d*, 855, 1044 *b*. — [9] Eusèbe, VI, XLI, XLII, XLIV. Cf. *P. G.*, t. XX, col. 605 sq.; *P. L.*, t. V, col. 92-93. — [10] Cf. Duchesne, *Origines*, 2e édit., p. 220, où sont recueillis les textes et témoignages sur cette question. — [11] *P. L.*, t. XXVIII-XXIX, col. 1585.

contiennent des rapprochements avec des choses plus anciennes, et, en même temps, elles se sont conservées à peu près intactes dans les liturgies que nous étudierons succinctement tout à l'heure.

On le sait, ce fut à l'occasion d'Arius, que l'évêque se réserva la prédication, tandis qu'auparavant, les prêtres et les ministres inférieurs expliquaient à tour de rôle les lectures saintes, suivant l'usage primitif[1]. Saint Eusèbe, qui gouverna plus tard l'église d'Alexandrie, avait soin de prêcher tous les dimanches[2]. La coutume avait prévalu au v[e] siècle, que l'évêque restât assis sur son trône lorsque l'archidiacre — à l'exclusion des autres diacres — lisait l'Évangile, ne se levant que pour la prédication.

On lisait aussi les lettres et les encycliques des patriarches et des papes, comme on le voit dans la lettre de saint Léon à Proterios[3]. Le même pape écrivant à Dioscore, le rappelle constamment à l'unité disciplinaire avec Rome, l'invite à réitérer le sacrifice les jours de fête à cause de l'affluence des fidèles qui n'ont pu tous assister à la même messe[4].

Saint Athanase fait de fréquentes allusions à la nécessité pour le fidèle d'apporter à l'église son oblation, qu'il s'expose à voir rejeter par le célébrant s'il en est indigne : cependant, plus tard, dans les pays infertiles de la Libye occidentale, les empereurs chrétiens autorisent les évêques à prendre sur la réserve de blé ce qui est nécessaire à l'oblation. Au concile de Chalcédoine, une des plaintes contre Dioscore est d'avoir laissé ses bandes armées arrêter les convois de blé, de sorte que pendant un certain temps on ne put célébrer dans les églises de Libye[5].

On voit, par différents passages de saint Athanase, que, de son temps, la semaine sainte et celle de Pâques étaient solennellement célébrées[6] : c'est précisément pendant ces jours que les bandes à la solde des partisans d'Arius pillent l'église, emportent l'huile, arrachent les lampes, et vont brûler les cierges devant les idoles.

Le détail du pillage fait par les Ariens montre que l'église est riche et ornée, et on avait fait à saint Athanase le grief d'y avoir présidé une cérémonie avant qu'elle fût achevée et dédiée[7].

Nous savons aussi par la même relation que les pillards, ayant amené au dehors pour la frapper publiquement, une jeune religieuse, celle-ci n'avait point lâché le psautier dans lequel elle chantait l'office.

II. L'OFFICE DIURNE ET NOCTURNE. — Nous n'avons de renseignement sur l'office en dehors de la messe, à l'époque d'Athanase, que la mention qu'il fait, dans le récit de sa fuite (*loc. cit.*), de la fin de l'office nocturne. Étant au trône, il ordonne au diacre de chanter le psaume auquel le peuple répond par l'ὑπακοή : *quoniam in æternum misericordia ejus.* Ce psaume ne peut être que le CXVII ou le CXXXV, qui sont encore chantés avant les laudes en carême, soit dans le rit romain, soit dans le rit milanais.

Dans le livre *Sur la virginité,* attribué au même évêque, mais certainement postérieur d'au moins un demi-siècle, l'office à l'usage des religieuses — un petit office *ad libitum* — est ainsi constitué :

Matines : le verset *Media nocte surgebam,* etc., avec le ps. L; autant de psaumes qu'on en peut dire debout; à chaque psaume fléchissement des genoux et oraison; le troisième est alléluiatique. A la fin : le ps. LXII, *Deus Deus meus,* le cantique *Benedicite* (très probablement les Laudes, ps. CXLVIII, CXLIX, CL), et l'hymne *Gloria in excelsis* (le texte alexandrin le donne avec les versets *Dignare Domine die isto,* etc.). Tierce et sexte : psaume et oraison; None : hymne et doxologie, sans doute le Φῶς ἱλαρὸν avec les versets du soir *Dignare Domine, nocte ista,* etc., ou bien le texte des *Constitutions apostoliques,* l. VII, *in fine.*

Après None, le repas, précédé et suivi d'une prière donnée tout au long par l'auteur; avant, trois signes de croix et l'oraison déjà donnée dans les Constitutions apostoliques; après, celle qui est prescrite par la *Didaché* pour l'action de grâces, mais modifiée ici (cf. plus haut, col. 463-464) et suivie du *Pater* et du *Gloria*[8].

Mais ceci n'est qu'un office particulier. Dans les églises, l'ordre général devait être, sauf le psautier quotidien, celui que les solitaires conservèrent longtemps encore. Au temps de Cassien (voir ce nom), dont sont à peu près contemporains le Γεροντικόν de l'abbé Pambo[9], et l'anecdote sur l'abbé Paul rapportée par dom Pitra[10], c'est-à-dire vers la fin du IV[e] siècle et le commencement du V[e] siècle, il y avait pour les moines égyptiens un règlement liturgique d'où les *tropaires* (c'est-à-dire des antiennes de style ecclésiastique) étaient exclus. A Alexandrie, au contraire, on utilisait ces tropaires, à commencer par la « grande église Saint-Marc ». Γεροντικόν, *loc. cit.* Le même texte nous montre que les vigiles étaient organisées et le chant orné utilisé. Voici du reste les passages les plus saillants :

« Ὁ ἀϐϐᾶς Παμϐῶ ἀπέστειλε τὸν μαθητὴν αὐτοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ... τὰς νύκτας ἐκάθευνεν ἐν τῷ νάρθηκι τῆς ἐκκλησίας ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Μάρκου· καὶ ἰδὼν τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας... ἔμαθε... τροπάρια... λέγει ὁ ἀδελφὸς γέροντι·... οὔτε κανόνας, οὔτε τροπάρια ψάλλομεν... λέγει οὖν αὐτῷ ὁ γέρων·... ἔφθασαν αἱ ἡμέραι, ἐν αἷς... μοναχοὶ... ἐξακολουθήσουσιν ᾄσματα καὶ ἤχους·... οὐκ ἐξῆλθον οἱ μοναχοὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ, ἵνα... μελῳδοῦσιν ᾄσματα καὶ ῥυθμίζουσιν ἤχους καὶ σείουσι χεῖρας καὶ μεταϐαίνουσι πόδας·... φθείρουσιν οἱ χριστιανοὶ τὰς βίϐλους... γράφοντες τροπάρια... διὰ τοῦτο καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν εἰρήκασίν, ἵνα μὴ γράφωσιν... »

« L'abbé Pambo avait envoyé son disciple à Alexandrie... celui-ci passait ses nuits dans le vestibule de l'église Saint-Marc; et voyant l'ordre liturgique de la grande église... il apprit... des tropaires... [Étant revenu] le frère dit à l'abbé : ... Nous ne chantons ni tropaires, ni canons... le vieillard lui dit : ... Il viendra des jours corrompus, où... les moines... organiseront leur office avec des vocalises et des tons musicaux; ... ils ne sont pas venus dans ce désert, pour chanter des mélodies ornées et rythmer des chants en secouant la main et en levant le pied; ... les chrétiens corrompent les Livres saints... en écrivant des tropaires... c'est pourquoi nos pères nous ont défendu de rien écrire. »

Au VI[e] siècle, les moines du Sinaï observaient encore la même règle, tandis que toutes les Églises séculières et monastiques avaient adopté les nouveautés liturgiques[11].

Les papyrus de l'archiduc Rainer, si intéressants pour l'histoire de la musique antique, nous ont conservé le texte de deux de ces tropaires égyptiens dont ne voulait pas l'abbé Pambo.

Comme ils sont peu connus, nous les reproduisons ici[12] :

Pour l'Epiphanie :

Ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ
καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναζαρὲτ,

[1] Mansi, *Concilia,* t. VI, col. 1013, *libellus Ischyrionis.* Cf. Fourneret, *Les biens d'église après les édits de pacification,* Paris, 1902. — [2] Socrate, *Hist. eccl.,* l. V, *P. G.,* t. LXVII, col. 634; Sozomène, l. VII, c. XIX, *ibid.,* col. 476. — [3] Mai, *Spicil. rom.,* t. IX, p. 703. *P. G.,* t. LXXXVI, col. 301. — [4] *P. L.,* t. LIV, col. 1075. — [5] *Ibid.,* col. 626. — [6] Encycliq. de 341 (à Sérapion); apolog. sur sa fuite, n. 6, n. 24. *P. G.,* t. XXV, col. 229 *c,* 651 *d,* 674-675. — [7] *Apolog.,* n. 14, *ibid.,* col. 611-614, 617 *c.* — [8] *P. G.,* t. XXVIII, col. 266-268. — [9] Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra,* San Blasiis, 1784, t. I, p. 2. — [10] *Hymnographie de l'Église gr.,* p. 43. — [11] Pitra, *Juris eccles. grec. histor. et monum.,* t. II, p. 220. — [12] D'après Bickell, *Mitteilungen aus der Sammlung der Pap. Rainer,* 1887, et Wagner, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen,* Fribourg, 1901.

κατοικήσας ἐν Γαλιλαίᾳ
εἴδομεν σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ.
(τῷ) Ἀστέρος φανέντος,
ποιμένες ἀγραυλοῦντες ἐθαύμασαν.
(σὺ) Γονυπεσόντες ἔλεγον·
Δόξα τῷ Πατρὶ, ἀλληλούϊα, δόξα τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ
[Πνεύματι, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα.

Voici la traduction :

« Toi qui naquis à Bethléhem et fus nourri à Nazareth, qui reposas en Galilée, nous voyons ton signe dans les cieux. A l'apparition de l'étoile, les pâtres émerveillés jouent de la flûte. Disons en fléchissant les genoux : Gloire au Père, *alleluia,* Gloire au Fils et au Saint-Esprit. *alleluia, alleluia, alleluia* [1]. »

Pour la fête du Précurseur :

Τυβὶ Ε' : Ἐκλεκτὸς ὁ ἅγιος-Ἰωάννης ὁ βαπτιστής,
ὁ κηρύξας μετάνοιαν εν ὅλῳ τῷ κόσμῳ
εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

« Le 5 Tubi (janvier) : Élu est saint Jean-Baptiste annonçant la pénitence au monde entier pour le rachat de nos péchés. »

Au point de vue de la forme de composition, il faut remarquer que, conçues suivant les lois du rythme syntonique, quatre cadences sont construites sur le rythme binaire et les autres sur des rythmes correspondant à ce qu'on a plus tard nommé chez les latins *cursus;* purement basé sur l'accent dans les pièces alexandrines il est à la même époque encore métrique chez les Romains.

L'ordre ordinaire des offices ne nous est pas connu. Le célèbre psautier du British Museum, *Codex Alexandrinus,* donne, à la suite des psaumes, treize cantiques de l'Écriture et la Grande Doxologie avec le texte ortbodoxe [2], pour l'office du matin. Il est intéressant de noter que ces cantiques sont : les deux cantiques de Moyse (Exode et Deutér.), cantiques d'Anne, de Jonas, d'Habacuc, d'Ézéchias, l'oraison de Manassé, le double cantique des trois enfants (*Benedictus es* et *Benedicite*), et les cantiques évangéliques. Cf. plus haut, col. 342 et 639.

Il est extrêmement remarquable que le nombre et la forme des accents musicaux de ce manuscrit, étudiés par Burney [3], concordent avec ceux ajoutés de seconde main au non moins célèbre *Codex Ephræmi* de la Bibl. nationale de Paris, *grec 9* [4], de la même époque. Une étude attentive d'un très grand nombre de lectionnaires grecs, du VII[e] siècle au XII[e], nous a assuré que cet évangéliaire reste en dehors de la tradition constantinopolitaine, tandis qu'il se rattache étonnamment au manuscrit de Londres. Il n'a *jamais* été étudié au point de vue liturgique et le dépouillement des titres de fêtes ajoutées en marge pourrait être de grande utilité, quant à la fixation de l'église à laquelle il servait, et de l'époque de son adaptation rituelle.

Quant à la célébration des fêtes, on pourra consulter M[gr] Duchesne, *loc. cit.*, en y ajoutant un texte. Dans une des questions si curieuses recueillies à la suite des œuvres de saint Athanase [5] mais qui sont fort postérieures à ce docteur, on trouve la suivante :

« Pourquoi les Romains fêtent-ils l'Incarnation du Christ le 25 mars? » L'église d'Alexandrie, à cette époque indéterminée, ne célébrait donc pas encore cette fête?

Enfin, il faut ajouter que la plupart des manuscrits liturgiques font honneur à saint Cyrille de l'organisation des tropaires pour les heures du vendredi-saint.

III. Du concile de Chalcédoine a nos jours. — *I. Les orthodoxes.* — La condamnation de Dioscore et de l'hérésie monophysite au concile de Chalcédoine fut la cause d'une scission des Églises égyptiennes qui influa grandement sur la liturgie.

Les orthodoxes se rattachant désormais à Byzance, continuèrent pendant un temps de célébrer la liturgie alexandrine dite de saint Marc qui paraît, d'après la tradition copte, avoir été fixée par saint Cyrille; peut-être la liturgie de saint Jacques, et sans doute aussi les anaphores de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile, conservés par les Coptes. Voir plus bas. Mais les Byzantins firent tous leurs efforts pour amener la suppression de cette manière de célébrer, et y arrivèrent vers la fin du XII[e] siècle, au temps de Manuel Comnène, quand les coutumes des diverses églises grecques se fondirent dans l'office byzantin qui a prévalu [6].

La dernière mention de la liberté liturgique des Grecs d'Alexandrie est dans Théodore Balsamon [7].

Marc, patriarche d'Alexandrie, étant venu à Constantinople, célébrait d'après sa liturgie, et demanda pourquoi on ne suivait pas dans cette ville les liturgies de saint Jacques et de saint Marc; on lui répondit que l'Église catholique du « très saint et œcuménique trône » les ignorait complètement; que toutes les églises devaient suivre l'usage de la nouvelle Rome; que telles étaient les prescriptions portées par les empereurs. Le patriarche s'excusa en arguant de son ignorance de cette législation canonique, et l'Église d'Alexandrie dut désormais célébrer suivant le rit de Byzance.

Pour l'office, il devait y avoir une moins grande différence. L'ordre des solitaires du Sinaï, au VI[e] siècle, ne différait guère que par des détails de l'office général des Églises grecques. Le calendrier général du rit byzantin à la fin du moyen âge, tel qu'il peut se déduire de l'en semble des livres d'église, renferme un bon tiers de saints d'Égypte et de la presqu'île du Sinaï. Il est fort probable que les manuscrits et fragments liturgiques qui, jusque vers le XIII[e] siècle, ne se rattacbent ni pour l'ordre des tropaires, ni par la notation musicale à l'usage de Byzance, ou à celui de Syrie, représentent la coutume alexandrine.

Citons à tout hasard parmi les manuscrits de ce genre (qui renferment de nombreux tropaires et hirmi inédits) le *Stichéraire, grec 356* de la Bibl. nationale, Paris (XII[e] siècle); peut-être l'*Hirmologe, 220 Coislin* de la même bibliothèque; et surtout le *1754* de celle de Chartres, fol. 61 à 66 (X[e] siècle). Villoteau [8] a vu, paraît-il, dans un « couvent près du Caire » un *tropologion* écrit en onciale de l'an 825 (?) contenant l'office des Églises d'Égypte. Voir les articles Stichéraire, etc.

II. Les séparés. — Les caractéristiques liturgiques des églises monophysites dépendant d'Alexandrie ont été de s'attacher à la conservation des anciennes coutumes (avec, il est vrai, des modifications de temps et de lieu), et la place de plus en plus grande donnée à la langue vulgaire. Aussi l'Église égyptienne prit-elle d'abord l'usage de la langue copte, puis celui de la langue arabe, dans l'office divin, en conservant cependant beaucoup de parties en grec (versets du prêtre, du diacre, à l'Évangile, la Préface, etc.), mais écrites en caractères coptes. Dans l'Église éthiopienne, qui s'organisa entre le temps de saint Athanase et la séparation, le dialecte gheez prévalut.

Le fond de la liturgie des Coptes est la messe alexandrine (dite de saint Marc, chez les grecs), et à laquelle ils donnent le nom de saint Cyrille, et les autres plus haut signalées; la liturgie ordinaire des Éthiopiens — Canon des douze apôtres — est à peu près la même; ils

[1] Cette manière de dire la doxologie se rattache à un tropaire de l'office grec des nocturnes du dimanche, attribué à Sophrone de Jérusalem d'après plusieurs manuscrits (Bibl. nationale, Paris, *grec 262*, fol. 240, etc.) — [2] Celui qui a prévalu dans le rit romain et le byzantin. — [3] *A general history of music,* in-4°, London, 1782, t. II, p. 47. — [4] Tischendorf, *Codex Ephraemi Syri rescriptus*, Lipsiæ, 1843; Gregori, *N. Test. græce... prolegomena*, Lipsiæ, 1894. — [5] *P. G.*, t. LXXV, col. 632. — [6] Pitra, *Hymnographie*, p. 62 sq. — [7] *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 954. — [8] *Memoire sur la musique*, etc., dans la *Description de l'Égypte*, Paris, 1826, t. XIV, p. 364 sq.

y ajoutent un certain nombre d'anaphores en partie empruntées aux jacobites de Syrie [1].

Les uns et les autres rites cependant, tout en usant souvent des mêmes prières, ont tantôt conservé, tantôt rejeté l'un quelconque des anciens usages, et en ont ajouté d'autres [2].

Malgré cela, de l'ensemble des liturgies ordinaires grecque, copte, éthiopienne, il est très aisé de restituer l'ordre ancien; tout ce qu'elles ont de commun s'accorde avec celle de Sérapion et la description du pseudo-Aréopagite, aussi bien pour la messe que pour le baptême, dans l'ordre duquel on retrouve encore, de nos jours [3], les formules et les cérémonies mentionnées par Origène.

III. LA MESSE ALEXANDRINE. — 1. *Description générale.* — Les divers rits des Églises égyptiennes ont petit à petit, depuis le XIIIe siècle environ, emprunté à d'autres rits la préparation solennelle [4], mais avec des détails différents qu'il est oiseux ici d'étudier. Nous passons donc sur ce point.

Arrivé à l'autel, le célébrant le baise, et, tandis qu'on répète neuf fois *Kyrie eleison,* trois par trois, il donne l'absolution aux assistants et dit trois oraisons qu'il conclut à haute voix après chacune des trois parties du *Kyrie.* Ensuite, excepté chez les Ethiopiens, la petite entrée accompagnée du Trisagion, trois fois répété.

Ces trois répétitions d'un triple *Kyrie* ont trop de ressemblance avec la coutume de Rome pour ne pas le signaler; il faut remarquer aussi qu'il se dit avant la doxologie de l'Ἅγιος ὁ Θεὸς, tandis qu'à Milan et en Gaule, c'est après le même chant ou le *Gloria in excelsis* qu'on disait le *Kyrie* [5].

Après l'Épître, au moins dans une de ces liturgies, c'est encore le président du chœur qui règle le nombre des versets ornés de psaume dits par les chantres; avant l'Évangile, les Éthiopiens disent le Trisagion sous une forme spéciale, qui concorde avec la coutume parisienne du VIe siècle, décrite dans l'*Expositio missæ* de saint Germain; après l'Évangile, comme aussi dans les Gaules et à Rome autrefois, le livre saint est baisé par tous les assistants.

La conformité avec les anciennes liturgies des Gaules se continue : homélie, prières litaniques générales terminées par une collecte, prière pour les catéchumènes [6] suivie de leur renvoi; comme dans la liturgie mozarabe, les Éthiopiens disent déjà ici le *Sanctus,* sans l'*Hosanna;* apport des offrandes accompagné d'un chant solennel et de l'oraison du voile : cette oraison a le même sens qu'un certain nombre de *super sindonem* milanais et la seconde oraison des liturgies gallicanes (mais non pas de la mozarabe). Cf. col. 476. C'est à cette place, suivant la coutume de Jérusalem, que les Éthiopiens chantent le Symbole. Suivent le baiser de paix avec son oraison, et l'on commence les grandes commémoraisons et la récitation des noms ; le formulaire diaconal et les oraisons du célébrant pour cette fonction se prolongent mêlés à l'ordre ordinaire du sacrifice, jusqu'à la consécration, nous en étudierons plus loin le fonctionnement; à cette place, d'après l'ordre byzantin, les melchites et les coptes ont introduit le Symbole.

La Préface est très longue (sauf dans la liturgie de Sérapion, la plus ancienne), le *Sanctus* est encore dit par le célébrant, mais répété par le peuple, et, au lieu de nous rapprocher de l'Orient, c'est aux anciennes coutumes romaines ou gallicanes que nous ramène le *Vere sanctus ;* il se borne uniquement au texte gallican ordinaire, et s'enchaîne avec une bénédiction des dons analogue au *Fac... hanc oblationem* du *De sacramentis,* transformé en *Quam oblationem* dans le canon romain gélasien. Voici ce texte, il est sous une forme un peu différente dans Sérapion :

a) Πλήρωσον, ὁ θεὸς, καὶ ταυτὴν τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, δια τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ Παναγίου σου Πνεύματος [7] (les melchites qui ont adopté l'épiclèse de Constantinople, passent de suite au récit de la Cène, tandis que les coptes ont gardé la suite, dont voici la traduction d'après Renaudot) :

b) Un signe de croix sur les oblats ✝ ℟. *Amen; Et benedictione benedica,* ✝ ℟. *Amen; Et purificatione purifica;* ✝ ℟. *Amen; Hæc dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem,* etc.

Il est à peine besoin d'indiquer le rapprochement d'idées et de gestes avec Rome, et, comme développement, avec un certain nombre d'oraisons mozarabes. Cela est *unique* dans les liturgies grecques.

Le P. Lebrun a, de plus, fait remarquer [8], au sujet des *Amen* du canon consécratoire, que la liturgie alexandrine copte n'a, pas plus que la romaine, ces réponses au récit de la Cène. Les melchites les ont évidemment introduites par l'effet de la Novelle 137, c. VI.

Par contre, le récit même débute par la mention de *la nuit sainte où il fut livré,* ce qui est commun à toutes les liturgies grecques et d'Orient, tandis que les latines ont eu la mémoire de la passion [9], *Qui pridie quam pateretur.*

L'épiclèse se déroule aussi à la manière hellénique et orientale, mais est suivie, chez les Coptes et les Éthiopiens, de l'oraison *ad fractionem,* de l'ostension, de la fraction et du premier mélange des espèces consacrées, ce qui leur est encore commun avec la liturgie romaine d'avant saint Grégoire le Grand, et avec les autres liturgies occidentales: les melchites ont adopté la forme byzantine, dès au moins le IXe siècle, et placent l'ostension, la fraction et le mélange avant la communion, en supprimant l'oraison.

Après le *Pater,* précédé et suivi comme partout de sa petite formule d'introduction et de l'embolisme du *Libera,* ont lieu les solennelles bénédictions de l'évêque, d'essence primitive dans toutes les liturgies (cf. col. 475), puis les prières avant et après la communion.

Pendant la distribution des saintes espèces, on chante le psaume XLII, *Quemadmodum cervus,* et, à la fin, l'antienne *Repletum est gaudio os nostrum,* etc., ps. CXXV comme dans la liturgie d'Espagne en carême. L'action de grâces est formée de deux oraisons, ce qui est la forme originelle de cette fonction. Voir *ad complendum.*

Puis ont lieu les dernières formules de renvoi qui diffèrent partout.

2. *Les formules et prières des diptyques.* — Mais le grand intérêt de toutes ces liturgies est la place des prières des diptyques, disposées de telle façon que, selon nous, la manière dont elles s'y présentent donne la clef de tous les problèmes soulevés par les liturgistes au sujet de cette question embrouillée.

En effet, à nous en rapporter à la teneur rigoureuse

[1] Le texte grec, quand on le possède, la traduction latine des autres, et quelques fragments dans la langue copte ou l'éthiopienne, ont été donnés par Renaudot, *Collectio liturg. orient.*, t. I; Swainson, *The greek liturgies,* Oxford, 1884; Brightman, *Liturgies eastern,* Oxford, 1896. — [2] Ainsi le ms. du Vatican ajoute une partie des rits et prières de Constantinople ; celui de Rossano donne le ὁ Μονογενὴς que les autres passent sous silence, etc. — [3] On pourra aussi se référer à la publication *Coptic Ostraca,* par Crum et Brightman, in-4°, Londres, 1902, pour les textes de prières et d'invocations populaires recueillis dans les fouilles faites par l'*Egypt exploration fund.* — [4] La *prothèse* (v. ce mot). — [5] Dans la liturgie de Jérusalem (ou de saint Jacques) on dit aussi trois fois *Kyrie eleison,* avec une oraison, au début de la messe. — [6] L'oraison pour les catéchumènes est à peu près partout celle qui se dit le vendredi-saint aux *preces* solennelles, dans le rit romain, ou tout au moins est formée des mêmes idées ou d'expressions analogues. — [7] La traduction latine de cette oraison donnerait : *Fac* (ou *adimple*), *Deus, hanc oblationem benedictam a te* (ou *apud te*), *operante Spiritu sancto tuo.* — [8] *Explication littérale... de la messe,* Paris, 1716, t. II, p. 575. — [9] Cf. *Lib. pontif. :* Alexander, t. I, p. 127.

des descriptions primitives, de saint Justin, des descriptions ou des formulaires de Sérapion et du pseudo-Denys, des liturgies gallicanes et espagnoles, etc., les mémoires, les oraisons qui accompagnent la récitation des noms, sont placées *avant* la Préface, dans le voisinage du baiser de paix.

Au contraire, à envisager les deux grandes liturgies actuelles, romaine et byzantine, lesdites mémoires ont lieu *après* la Préface; soit avant, soit après, soit avant et après le récit de la Cène.

Or, ces deux ordres se rattachent à des réformes liturgiques du ve siècle : l'ordre byzantin est intitulé « liturgie de saint Jean Chrysostome », présenté comme mis au point par Proclus et considéré comme l'abréviation et la modification des coutumes plus anciennes; à Rome, le canon *Te igitur* figure en sa forme actuelle dans les sacramentaires qui procèdent directement ou indirectement du gélasien, c'est-à-dire des réformes promulguées ou répandues au ve siècle et aux suivants sous le nom du pape saint Gélase.

On considère comme inconciliable la double disposition des diptyques, et cependant, pendant trois siècles au moins, bien des Églises d'Occident ont gardé *à la fois* leurs oraisons *ad nomina,* c'est-à-dire les mémoires avant la Préface, et le canon romain, c'est-à-dire les mêmes mémoires après [1].

Mais, ce qu'on n'a point remarqué, c'est que les formulaires les plus anciens que nous possédons donnent seulement les prières particulières du célébrant : or, elles étaient aussi accompagnées de formules dites par le diacre à haute voix, avec réponses du chœur. A supposer donc que le célébrant et le diacre aient commencé ensemble leurs formules, l'un continuant ses oraisons secrètes, l'autre les invocations allongées indéfiniment par la récitation des noms, sans s'occuper l'un de l'autre, ou pour gagner du temps, il sera arrivé ceci : le prêtre sera déjà parvenu à la consécration et au delà, si les *diaconica* sont longues, quand le diacre n'aura pas encore terminé « les noms », interrompu seulement par les ekphonèses du célébrant. Au moment de la fixation des liturgies romaine et byzantine, la clôture des diaconales a amené les prières correspondantes du prêtre aux environs de la consécration, et l'usage des diaconales traditionnelles étant tombé, la liturgie écrite ne conserva que les formules presbytérales.

Or, le régime des liturgies égyptiennes fixées déjà, semble-t-il, à l'époque de la séparation, c'est-à-dire au ve siècle, est exactement cet état intermédiaire dans lequel le prêtre et le diacre commençant ensemble l'offrande, l'anaphore, celui-ci arrive à la fin des mémoires lorsque le prêtre est déjà à la consécration, ainsi qu'on pourra s'en convaincre en se reportant aux publications signalées plus haut. Voici du reste de quelle façon se présente un passage important de la préface, par suite de cet état de choses, dans la liturgie copte (Trad. Renaudot, p. 42), et nous montrant à quelle antiquité doivent remonter certaines formules de prières.

Le prêtre :	Le diacre :
Dignum et justum est, quia, etc., simul cum hoc sacrificio et hac oblatione.	
	Domine miserere, etc. (prières litaniales). *Memento, Domine, pacis unius, unicæ, sanctæ, catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ, etc.* (Après les diptyques :) *Et illorum, omniumque Domine, quorum*
Le prêtre de son côté continue : *Suscipe ea super altare tuum spirituale, cæleste, cum odore thuris, ad majestatem tuam cælestem, per ministerium angelorum et archangelorum tuorum sanctorum, sicut ad te suscepisti munera justi Abel, et sacrificium patris nostri Abrahæ, etc.*	*nomina recitantur, etc.*
	Domine miserere, etc. (continuation des litanies). *Solve captivos, salva eos qui necessitate patiuntur,... esto, Domine, nobis, custos et protector in omnibus.* (Au peuple :) *Ad orientem aspicite.*
Tu es Deus excelsus super omnes principatus et potestates... dicentes : Sanctus, Sanctus, Sanctus, etc.	

Encore une fois, nous voici d'accord avec Rome, sinon sur la place, du moins sur le texte d'une prière, car *Suscipe ea* et la suite jusqu'à *Abrahæ* sont à quelques mots près la forme la plus ancienne de l'*oraison du canon* (*romain?*) *qui suit la consécration* dans le *De sacramentis* déjà nommé. La ressemblance est encore plus sensible avec le texte grec, que voici avec la suite *solve captivos*, etc.

Πρόσδεξαι ὁ Θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν, διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας.... ὡς προσεδέξες τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ... Λύτρωσαι δεσμίους, ἐξελοῦ τοὺς ἐν ἀνάγκαις πεινῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον, πεπλανημένους ἐπίστρεψον, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον, σαλευομένους στήριξον, γενοσηκότας ἴασαι, πάντας ἄγαγε εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας, σύναψον καὶ αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ·... ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος.

Pour plus de netteté, voici côte à côte la traduction latine la plus exacte de la première partie de ce texte, et la version (on pourrait dire la traduction) du *De sacramentis* (comparez avec la version de Renaudot faite sur la traduction copte).

Traduction.	*De sacramentis.*
Suscipe (ou mieux, d'après ce qui précède) *ut suscipias in sancto, cælesti, et spirituali altari tuo, in sublimitate cælorum, per ministerium archangelicum tuum* (ou *archangelorum tuorum*) *... sicut suscepisti munera justi tui Abel, sacrificium patris nostri Abrahæ, etc.*	*... ut hanc oblationem suscipias in sublimi altario tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ, etc.*

Il faut remarquer que l'ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας peut aussi bien s'entendre par « ministère des anges » (texte *De sacramentis*) que « des archanges » : le texte copte a les deux ; de plus, on peut le traduire encore par « ministère du chef des anges », ἀρχαγγελικῆς étant un adjectif susceptible de ces divers sens, et nous voilà en présence du *manus sancti Angeli tui* du canon romain gélasien ; or, dans la langue liturgique romaine du ve et du vi^e^ siècle, *Sanctus Angelus*, d'une façon absolue, c'est l'archange saint Michel.

Rapprochés de la formule introductive à la consécra-

[1] Voir les Sacramentaires gallicans, à la plupart des messes; cf. l'envoi du canon romain à Profuturus, adopté par les Pères du concile de Braga, dans un rit espagnol. Voir col. 606, et les mots DYNASTIQUES et DYNASTIE.

tion, ces détails sont bien suggestifs et tendent à nous faire toucher du doigt une source primitive — évidemment grecque, à en juger par les *traductions* légèrement divergentes — commune à une haute époque entre Rome et Alexandrie : il y a encore autre chose.

Si le passage λύτρωσαι δεσμίους (*solve captivos*) ne se retrouve *plus* dans la liturgie romaine, il est presque mot pour mot dans un fragment du pape saint Clément depuis longtemps déjà mentionné à cause de sa forme liturgique, à l'exception d'une phrase, τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον, disparue du texte alexandrin grec, mais conservée dans le texte copte (le *salva eos* de la traduction Renaudot).

Comment ne pas être frappé des expressions ἀντιλήπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος (canon alexandrin), βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν (saint Clément) et l'*in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio* du canon romain? Cela d'autant plus que les autres liturgies n'offrent rien de semblable, et qu'on les retrouve ici, de part et d'autre, à la fin de la commémoraison des vivants.

Dans ces commémoraisons mêmes, il est intéressant de voir comment se fait celle de la Vierge Marie. Dans les textes alexandrins non grecs, son nom est mentionné avec ses titres dans la liste des mémoires, comme au canon romain et aux formulaires mozarabe et celtique; dans les diverses liturgies grecques, on a, dès après le concile d'Ephèse, introduit une plus solennelle commémoraison. Mais tandis que la liturgie byzantine nous offre le long tropaire Ἄξιον ἐστὶν, l'alexandrine s'est arrêtée simplement à l'invocation Χαῖρε Μαρία, etc., avec la finale ordinaire des liturgies grecques, ὅτι ἔτεκες τὸν Σωτῆρα ἡμῶν.

C'est également la caractéristique des liturgies de Jérusalem (de saint Jacques) et de saint Basile, dont la dernière prière de l'offertoire contient aussi ὡς προσεδέξες τὰ δῶρα Ἄβελ (*sicut suscepisti munera Abel*) [1]; sans qu'on puisse rien en conclure de précis sur le sujet qui nous a plus haut occupé, il est remarquable cependant que ce passage avoisine l'oblation de l'encens comme dans la liturgie alexandrine, et toujours avant la consécration, quand les mémoires sont terminées.

On voit donc comment l'étude comparée des liturgies peut jeter le jour sur les questions en apparence les plus obscures. La clef générale, c'est la séparation des prières du prêtre et des formules du diacre, leur juxtaposition, leur restitution dans la liturgie qui a perdu l'un quelconque de ces éléments. Par là même, on peut fixer la date respective d'un certain nombre de parties des liturgies anciennes.

Cette comparaison, quant aux coutumes des églises d'Égypte, tend à nous montrer que l'état intermédiaire dont témoignent la disposition des diptyques et la manière dont ils sont entourés, correspond à un moment légèrement antérieur ou peut-être contemporain à celui de la formation des liturgies byzantine et romaine, et postérieur cependant au formulaire de Sérapion, c'est-à-dire environ vers l'an 400, quelques années avant les troubles qui divisent sur le terrain théologique les églises dépendant d'Alexandrie, tandis que par les pratiques liturgiques elles restent unies de longs siècles encore avec de vieilles et grandes Églises.

Amédée Gastoué.

IV. Bibliographie. — La liturgie dite de saint Marc représente l'usage de l'Église d'Alexandrie. Il convient de ne pas accorder à ce texte ancien une valeur plus grande que celle qu'il possède, ce qui arriverait si on prenait pour une indication d'origine le titre sous lequel il est connu.

A la suite du concile de Chalcédoine (451) et de la condamnation du patriarche d'Alexandrie Dioscore, il se forma en Égypte deux partis comprenant le pays entier. Après un siècle de résistance, le gouvernement de Constantinople fut contraint à reconnaître l'existence de deux fractions religieuses, l'une orthodoxe, s'appuyant sur le gouvernement et faisant usage de l'ancienne liturgie en langue grecque, l'autre hérétique, s'appuyant sur la population indigène et, tout en conservant l'ancien usage liturgique, le transportant dans la langue copte, idiome national de l'Égypte. Cette liturgie d'Alexandrie ne se conserva pas sans altérations chez les orthodoxes qui, après y avoir introduit plusieurs usages empruntés à la liturgie de Constantinople, lui substituèrent cette dernière et ne gardèrent rien de l'ancien usage local. La liturgie en question est désignée sous le nom de saint Marc pour des raisons qui n'ont rien de commun avec l'histoire, et ne remonte guère au delà du v[e] siècle. Elle nous a été transmise par cinq manuscrits, dont les plus anciens ne sont pas antérieurs au XII[e] siècle.

I. La liturgie grecque dite de saint Marc. — 1. *Manuscrits.* — α. Bibliothèque de l'Université de Messine, ms. *grec. n. 177.* Rouleau de parchemin en deux pièces de la fin du XI[e] ou du commencement du XII[e] siècle; anciennement au monastère basilien de San Salvador, à Messine. Le *verso* offre un passage considérable de la liturgie de S. Marc qui a été reproduit par Swainson (voir § 2. *Éditions,* n. *c*) dans lequel il occupe la 3[e] colonne, p. 3-69, et par F. E. Brightman (voir § 2. *Éditions,* n. *d*) dans lequel il correspond aux passages suivants : p. 113, lign. 2-14; p. 130, lign. 28; p. 140, lign. 15 *b.* Le texte de ce rouleau est du même type que le *textus receptus* (voir § 2. *Éditions,* n. *a*).

β. Ms. *Vaticanus græc. 1970,* XIII[e] siècle, anciennement *Basilianus cryptoferratensis IX* parchemin. Le texte est reproduit par Swainson (1[re] colonne), p. 2-72, sous le titre : *Codex rossanensis;* cf. P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano,* in-8°, Paris, 1891, p. 51, 75, 84. Ce texte est reproduit par F. E. Brightman avec des additions que nous décrirons plus loin. Ce manuscrit est la source du *textus receptus.*

γ. Ms. *Vaticanus græc. 2281.* Rouleau de parchemin, daté de l'année 1207, avec notes marginales en caractères arabes. Le rouleau a été décrit par Swainson, p. XIX sq., et le texte forme la 2[e] colonne intitulée : *rotulus vaticanus,* p. 2-73 de l'édition de ce dernier. Ce texte a subi l'influence de la liturgie dite de saint Jacques et de l'usage de Constantinople, principalement de ce dernier par l'insertion du διακονικά et de l'ἐκφωνήσεις.

δ. Monastère de Sainte-Catherine, du Mont-Sinaï. Rouleau de parchemin, XII[e] ou XIII[e] siècle, version arabe en marge. Ce fragment est inédit. Le texte est substantiellement identique au précédent. Swainson en a fait usage dans sa 2[e] colonne, p. 26, depuis le mot Μεγαλύνατε, jusque p. 56; et F. E. Brightman depuis p. 124, lign. 6, jusque p. 134, lign. 17.

ε. Bibliothèque du patriarcat orthodoxe, au Caire. Une note de la main de l'évêque de Peluse, datée de 1870, attribue ce manuscrit sur papier au patriarche Meletius Pegas, qu'il l'aurait écrit en 1585-1586. Le texte est substantiellement celui de γ, sauf en ce que les additions sont plus importantes.

2. *Éditions.* — *a*) Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΠΟστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Πέτρου..., *omnia nunc primum græce et latine in lucem edita;* in-8°, Parisiis, 1583. Cette édition *princeps* est en même temps le *textus receptus,* elle fut donnée par Jean de Saint-André, chanoine de Paris, d'après une copie faite pour le cardinal Sirleto sur le manuscrit décrit ci-dessus, β. Cf. A. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis,* in-4°, Romæ, 1776, t. I, p. 11 et note 4;

[1] La prière en question a été en partie adoptée par un grand nombre de formulaires d'églises occidentales au moyen âge pour l'encensement à l'offertoire. Cf. mes *Origines du chant liturgique à Paris,* dans la *Revue du chant grégorien,* Grenoble, 1903.

H. Hurter, *Nomenclator literarius,* in-8°, Œniponte, 1892. t. I, p. 61.

b) Ce texte a été reproduit par Fronto Ducaeus, *Bibliotheca veterum patrum,* in-fol., Parisiis, 1624, t. II, et par Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* in-4°, Parisiis, 1716, t. I, p. 127; in-4°, Francofurti ad Mœnum, 1847, t. I, p. 120-148; par J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* in-8°, Hamburgi, 1719, t. III; J. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis,* in-4°, Romæ, 1754, t. VII, p. 1; J. M. Neale, *Tetralogia liturgica: sive S. Chrysostomi, S. Jacobi, S. Marci divinæ missæ, quibus accedit ordo mozarabicus, recensuit, parallelo ordine digessit, notasque addidit,* in-8°, Londini, 1849; C. C. J. Bunsen, *Analecta antenicæna,* in-8°, Londini, 1854, t. III, p. 103; H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ,* in-8°, Lipsiæ, 1853, t. IV, p. 134; Neale and Littledale, *The greek liturgies,* in-16, London, 1859, p. 1.

c) C. A. Swainson, *The greek liturgies chiefly from original authorities,* in-8°, Cambridge, 1884, p. 2-73. Le texte est donné d'après les manuscrits β, γ, α, avec une collation du *textus receptus* et les corrections des anciens éditeurs en marge.

d) F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. LXIII sq., 112 sq. Cette édition reproduit théoriquement celle de C. E. Hammond, *Liturgies eastern and western,* in-12, Oxford, 1878, p. 41, 171, mais elle dispense en réalité de tenir compte désormais de cet ouvrage dont elle serait la 2e édition. Elle prend pour base le *textus receptus* (voir *a*) d'après la revision de Swainson faite sur le manuscrit β. Les additions suivantes ont encore amélioré ce texte : * Les passages grecs du texte copte, d'après Assemani, *op. cit.,* t. VII, p. 157; ** Giorgi, *Fragmentum evangelii S. Johannis græco-copto-thebaicum,* in-4°, Romæ, 1789, p. 353; *** Le κοντακιον de la liturgie de saint Jacques dans le rouleau de Messine α, cf. Swainson, *op. cit.,* p. 310-314, col. 1; **** Les colonnes 2e et 3e des p. 66-69 de l'édition Swainson, c'est-à-dire le manuscrit γ et le revers du rouleau de Messine α; ***** Les liturgies de S. Basile et de S. Grégoire, texte grec, d'après Renaudot, *op. cit.,* 2e édit., 1847, t. I, p. 80, 113.

3. *Traductions.* — L'édition *princeps* décrite plus haut (voir *a*) était accompagnée d'une traduction latine reproduite par Renaudot, Fabricius, Assemani et par les cinq *Bibliothecæ* qui ont donné le document qui nous occupe : Margarin de la Bigne : *Sacræ bibliothecæ sanctorum Patrum,* in-fol., Parisiis, 1589, t. VI; in-fol., Parisiis, 1610 (3e édition contenant un *Auctarium* en 2 volumes), t. II; *Magna bibliotheca veterum Patrum,* in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1618, t. I; *Maxima bibliotheca veterum Patrum,* in-fol., Lugduni, 1677, t. II. La traduction anglaise de l'*anaphora* dans T. Brett, *A collection of the principal liturgies,* in-8°, London, 1720, p. 29-41; J. M. Neale, *History of the holy eastern Church : Introduction,* in-8°, London, 1850, p. 532-702. La traduction complète dans J. M. Neale, *The liturgies of St. Mark, St. James, St. Clement, St. Chrysostom, St. Basil and of the christians of Malabar,* in-16, London, 1859; 2e édition, in-8°, London, 1868, avec préface par le Dr Littledale; *Antenicene christian library,* in-8°, Edinburgh, 1872, t. XXIV. La traduction allemande dans F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte,* in-8°, Tübingen, 1870, p. 318-334.

4. *Dissertations.* — C. C. J. Bunsen, *op. cit.,* t. III, p. 21 sq., 103 sq., a reproduit, avec des dispositions assez compliquées, divers documents dont l'ensemble lui semble justifier le titre qu'il leur donne : *Liturgia, quæ dicitur divi Marci, ut Origenis temporibus legebatur.* On trouve là des conjectures élevées à la dignité de certitudes. L'auteur découvre même dans sa reconstitution : *the apostolic beauty and simplicity of the ancient primitive form.* Nous ignorons sur quel texte authentique il a pu se former une idée du style liturgique à l'époque apostolique; cette remarque et cette citation nous dispenseront d'entrer dans plus de détails.

Les dissertations les plus utiles à consulter sont : W. Palmer, *Origines liturgicæ,* in-8°, Oxford, 1839, t. I, p. 82-105 : *The Alexandrine liturgy;* F. Probst, *op. cit.,* part. II, c. IV, p. 334-341 : *Liturgie des Marcus;* le même, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform,* in-8°, Münster, 1893, p. 106-195 : *Die alexandrinische Liturgie nach den Schriften des h. Athanasius;* L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1898, p. 73-77 : *La liturgie alexandrine;* F. Magani, *L'antica liturgia romana,* in-8°, Milano, 1897, t. I, p. 96-99 : *Liturgia alessandrina o di S. Marco;* A. Daniel, *Codex liturgicus universalis,* in-8°, Lipsiæ, 1855, t. IV, p. 134-136, 137-170; Renaudot, *Liturg. orient. coll.,* in-4°, Francofurti ad Mœnum, t. I, p. LXXXIII sq., 116 sq., 313-342.

5. *Additions.* — Au texte grec de la liturgie de saint Marc doivent se rattacher deux *anaphoræ* dites de saint Basile et de saint Grégoire. L'original manuscrit est à Paris, Biblioth. nationale, *Græc. 325,* manuscrit sur papier du XIVe siècle, version arabe en marge. Il manque deux ou trois feuillets au début et un feuillet dans le corps du texte. Cf. Montfaucon, *Palæographia græca,* in-fol., Parisiis, 1708, p. 314; Renaudot, *op. cit.,* 2e édit., 1847, t. I, p. XCII; H. Omont, *Inventaire sommaire des mss. grecs de la Biblioth. nationale,* in-8°, Paris, 1888, t. I, p. 33. Ces deux anaphores ont été éditées : Λειτουργία τοῦ ἁγίου Βασιλείου, dans Renaudot, *op. cit.,* t. I, p. 57-85; Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, dans Renaudot, *op. cit.,* t. I, p. 85-115, avec traduction latine. Texte et traduction sont reproduits par J. A. Assemani, *op. cit.,* t. VII, p. 45-133 et l'anaphore de saint Basile est reproduite dans une traduction anglaise dans T. Brett, *op. cit.,* p. 71-80.

6. *Sources diverses.* — 1° Nous avons publié : D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 971-1607, les *Relliquiæ* dispersées dans les écrits de Pères et ayant trait à l'usage liturgique anténicéen de l'Église d'Alexandrie. A ces textes on joindra, *ibid.,* t. I, n. 4103-4161, contenant les *relliquiæ* tirées d'écrits dont la provenance alexandrine ou égyptienne est probable. — 2° F. Probst a utilisé un grand nombre de textes liturgiques des écrits de saint Athanase, *Liturgie der vierten Jahrhunderts und deren Reform,* in-8°, Münster, 1893, p. 106-124. — 3° F. E. Brightman, *op. cit.,* t. I, p. 504 sq., *The liturgy from the writings of the egyptian Fathers,* reconstitue en partie la liturgie avec les écrits des Pères, principalement Athanase, Macaire, Didyme, Timothée d'Alexandrie, Théophilacte, Synésius, Isidore de Péluse, Cyrille d'Alexandrie, Sozomène, Socrate, Évagre. — 4° Il donne ensuite le *schema* de la liturgie égyptienne, p. 510 : *The egyptian liturgy of the arabic Didascalia,* c. XXXVIII, d'après le manuscrit de la Bodléienne, *Huntington, n. 31,* fol. 121. Sur cette *Didascalia,* voir ce mot. — 5° La Liturgie des présanctifiés de saint Marc, τὰ προηγιασμένα τοῦ ἀποστόλου Μάρκου, mentionnée dans une rubrique de la liturgie gréco-égyptienne de saint Basile. Cf. Renaudot, *op. cit.,* t. I, p. 76 et note p. 321. La prière est identique dans le grec et le copte, cf. *Ibid.,* t. I, p. 21, et elle se rapporte évidemment à la formule byzantine ἥνωσται καὶ τετέλεσται. Cf. F. E. Brightman, *op. cit.,* t. I, p. 344, 411.

On peut consulter, quoique les renseignements de cette époque tardive renferment peu d'éclaircissements, ce qui a trait à la liturgie grecque de saint Marc dans la correspondance entre Marc d'Alexandrie et Théodore Balsamon, cf. *P. G.,* t. CXXXVIII, col. 953, et dans le commentaire de Balsamon sur le 32e canon du concile in Trullo. Cf. *P. G.,* t. CXXXVII, col. 621. F. E. Brightman,

op. cit., t. I, p. LXVI, fait observer que l'auteur du VIIe siècle cité par Palmer, *Origines liturgicæ*, in-8°, Oxford, 1845, t. I, p. 88, d'après Spelmann, *Concilia*, in-fol., London, 1639, t. I, p. 177, traite de l'office divin en général plutôt que de la liturgie proprement dite. Son récit et l'allusion de Nicolas de Méthone, *De corpore et sanguine Domini*, *P. G.*, t. CXXXV, col. 513, paraissent dépendre de cette croyance que les apôtres auraient porté eux-mêmes les usages liturgiques dans les principales Églises, et non d'une formule empruntée à la liturgie dite de saint Marc.

II. LES LITURGIES COPTES. — Les liturgies coptes contenant l'ancien usage d'Alexandrie sont au nombre de trois : celles de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile. Ces liturgies ne diffèrent que pour l'*anaphora*, les deux *anaphoræ* de saint Grégoire et de saint Basile existent aussi en grec. Voir § 5 *Additions*. L'*anaphora* de saint Cyrille, appelée aussi de saint Marc, est la plus ancienne. « Ceci résulte d'abord de ce que, seule des trois, elle présente certains traits caractéristiques de la liturgie alexandrine, ensuite de ce qu'elle reproduit souvent, et mot à mot, le texte de la liturgie de saint Marc. En joignant à l'*anaphora* de saint Cyrille l'ordinaire de la messe copte, on obtient une liturgie copte qui forme le pendant exact de la liturgie grecque de saint Marc [1]. »

Les livres indispensables à la liturgie sont : — 1° le *Khûlâji* (εὐχολόγιον), livre du prêtre ; — 2° le *Kutmârus* (copt. *kataméros* = κατὰ μέρος ou καθημέριος), lectionnaire, contenant les quatre leçons et le psaume avant l'évangile; — 3° le *Synaxâr* (συναξάριον), légendaire, dont les récits sont quelquefois substitués à la lecture des Actes des Apôtres; — 4° le manuel du diacre et du chœur, contenant les διακονικα, les répons et les hymnes, tant ceux qui sont fixes que ceux qui varient. Ces livres, tant manuscrits qu'imprimés, portent généralement en marge une traduction arabe du texte des prières, les rubriques des manuscrits sont en un langage mélangé de grec et de copte. Nous allons décrire successivement les manuscrits et les imprimés.

1. *Manuscrits.* — α, contenant les *anaphoræ* des saints Basile, Grégoire et Cyrille : Mss. Vatic., *copt. XVII* (1288); *copt. XXIV* (XIVe siècle); *copt. XXV* (1491); *copt. XXVI* (1616); British Museum, *Supplem. arab. 18* (XIIe siècle); *Additional 17725* (1811); Bodléienne, *Huntington 360* (XIIIe siècle, ce texte est traduit dans F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 144-188), *Marshall 5* (XIVe siècle); *Marshall 93* (XVIIIe siècle); Paris, *copt. XXVI, XXVIII, XXXI*; — β, contenant les *anaphoræ* de saint Basile et de saint Grégoire : Paris, *copt. XXIX, XXXIX*; — γ, contenant les *anaphoræ* de saint Basile et de saint Cyrille : Bodléienne, *Huntington 572* (XIIIe ou XIVe siècle); — δ, contenant l'*anaphora* de saint Basile : ms. Vatic., *copt. XVIII* (antérieur à l'année 1318); *copt. XIX* (1715); *copt. LXXVIII* (1722); *Suppl. copt. LXXXI* (1723); *Suppl. copt. LXXXV* (XVIIIe siècle); *Suppl. copt. LXXXVI* (1713), Paris, *copt. XXIV, XXV, XXVII, XXX*; — ε, contenant les *anaphoræ* de saint Grégoire et de saint Cyrille : ms. Vatic., *copt. XX* (1315); *copt. LI* (sans date); Bodléienne, *Huntington 403* (XIIIe ou XIVe siècle); — ζ, contenant l'*anaphora* de saint Grégoire : Paris, *copt. XL*; — η, contenant l'*anaphora* de saint Cyrille : ms. Vatic., *copt. XXI* (1333); *copt. XXII* (antérieur à l'année 1580); Paris, *copt. XLI*; — θ, messe pontificale pour la consécration du chrême : ms. Vatic., *copt. XLIV* (XIIIe siècle); — ι, *Diaconale*, contenu dans les mss. Vatic., *copt. XXVII* (XIIIe siècle); *copt. XXVIII* (1307); — κ, Lectionnaire, dans les mss. Vatic., *arab. XV* (1338) contenant les évangiles pour toute l'année; *arab. LIX* (XVIIe siècle); *copt. XXIX* (1712); *copt. XXXII* (1723); Bodléienne, *Huntington 18* (1295); *Huntington 278* (1349?); *Huntington 89* contenant toute les leçons de septembre à février; *Huntington 26* (1265) et Paris, *copt. XIX, copt. XX*, pour le carême; Vatic., *arab. LX* (1673); *copt. XXXI* (1711); *copt. XXXIV* (vers 1700); Bodléienne *Huntington 5*, pour la semaine sainte; *Huntington 3*, pour le temps pascal; *Huntington 47*; Paris, *copt. XXI* (?) pour les dimanches du temps pascal et ceux du mois de mai au mois d'août; Bodléienne, *Huntington 254*, pour les fêtes principales Vatic., *copt. XXX* (1714); *capt. XXXIII* (1719) pour les dimanches depuis le carême jusqu'à la fin de l'année; Vatic., *arab. XXXIX* (XVIe siècle) pour les dimanches et fêtes. Dans les manuscrits coptes du Nouveau Testament les divisions et l'ordre des livres correspondent au système des lectures. Les évangiles composent généralement un volume à part, de même les épîtres de saint Paul. Si ce dernier est joint aux autres écrits du Nouveau Testament on le fait suivre des épîtres catholiques et des Actes [2].

λ. Les fragments sahidiques du *ms. Or. 3580* du British Museum sont une collection de fragments liturgiques comprenant : *a*) un passage d'une table des lectures; *b*) des invocations (l'une d'entre elles est une compilation tirée de saint Cyrille et de saint Grégoire; *c*) quatre collections de prières ; *d*) deux fragments de *diaconica* dont l'un contient l'institution et l'intercession. On rencontre des collections semblables à Leyde et ailleurs [3].

2. *Éditions.* — α. *Ordo communis.* — 1° R. Tuki, *Missale coptice et arabice*, in-4°, Romæ, 1736. Les noms monophysites ont disparu et celui de Chalcédoine y a été introduit dans les comméмoraisons, en outre on y trouve le *Filioque*. Les rubriques supplémentaires sont en arabe seulement. Ce missel a été réimprimé avec les rubriques en latin seulement dans J. A. Assemani, *Codex liturg.*, l. IV, part. 4, in-4°, Romæ, 1754, t. VII, p. 1 sq., sous ce titre : *Missale Alexandrinum s. Marci, in quo eucharistiæ liturgiæ omnes antiquæ ac recentes ecclesiarum Ægypti, græce, coptice, arabice et syriace exhibentur.* Une édition anglaise sous le titre : *The Coptic morning service for the Lord's day, translated into english by John, marquess of Bute*, in-8°, London, 1882. Quelques additions et des modifications sont indiquées pour mettre le texte au courant de l'usage actuel. Les seules parties qu'on puisse entendre sont données dans l'original, le reste ainsi que les rubriques est en anglais. On a ajouté ce qui concerne l'encensement du matin et un appendice sur l'office divin. — 2° *Euchologion* (en arabe), in-8°, Cairo, 1887; — 3° *Le livre de ce qui concerne les diacres au sujet des lectures et du chant* (en arabe), in-8°, Cairo, s. d. — Le premier de ces deux livres contient les prières que récite le célébrant, le deuxième contient les répons et les hymnes, en copte et en arabe, avec rubriques en arabe. — 4° *Traductions :* Latines : Victor Scialach, *Liturgiæ Basilii magni, Gregorii theologi, Cyrilli alexandrini ex arabico conversæ*, in-12, Augustæ Vindelicorum, 1604, réimprimée dans la *Magna biblioth. patr.*, in-fol., Parisiis, 1654, t. VI; dans Renaudot, *op. cit.*, t. I, et Assemani, *op. cit.*, t. VII. — Anglaises : S. C. Malan, *Original documents of the coptic Church*, in-8°, London, 1875; Marquis de Bute, *op. cit.*; Neale, *History of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, p. 381 sq.; J. M. Rodwell, *The liturgies of S. Basil, S. Gregory*

[1] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 75. — [2] Cf. Grégory, dans Tischendorf, *Novum Testam. græce*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 853 sq.; Scrivener, *Introduct. to the criticism of the New Testament*, in-8°, Londres, 1894, t. II, p. 110 sq. — [3] Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. IV : *Codices arabici biblioth. vatic.*; t. V : *Codices coptici bibl. Vatic.*; W. Cureton, *Catal. cod. mss. orient. Mus. Brit. arab.*, in-4°, London, 1846; Rieu, *Supplem. to catal. of arab. mss. in Brit. Mus.* in-4°, London, 1894; Uri, *Bibl. Bold. codices mss. orient catal.*, in-4°, Oxonii, 1787, t. I.

and S. Cyril from a coptic manuscrit of the thirteenth century, in-8°, London, 1870, p. 25 sq.

β. Les *anaphoræ*. — 1° Les *anaphoræ* de saint Basile, saint Grégoire et saint Cyrille se trouvent dans R. Tuki, *op. cit.*; les traductions latines et anglaises dans les ouvrages qui viennent être énumérés (voir, § 4 α). — 2° L'*anaphora* de saint Basile se trouve dans Assemani, *op. cit.*; t. VII, p. 47-90, avec rubriques en latin; Marquis de Bute, *op. cit.*, p. 77-117; خولاجى, in-8°, Cairo, 1887, p. 78-116; traduction latine dans Assemani, *op. cit.*; traduction anglaise dans Neale, *op. cit.*, p. 532-702 (sur le latin de Renaudot) et dans Marquis de Bute. — 3° L'*anaphora* de saint Grégoire se trouve dans خولاجى, in-8°, Cairo, 1887, p. 167-176; dans *Mittheilungen aus d. Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer*, Wien, 1887, p. 71; ce dernier texte est un fragment sahidique; traduction latine dans Assemani, *op. cit.*, p. 134-156 (d'après le texte établi par R. Tuki), traduction latine d'un fragment sahidique par H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie,* in-8°, Rom, 1888. — 4° L'*anaphora* de saint Cyrille. Il n'en existe aucun texte publié séparément; traduction latine dans Assemani, *op. cit.* (d'après R. Tuki), p. 157-184; traduction latine d'un fragment sahidique correspondant au passage inclus entre p. 168, lign. 34, et p. 173, lign. 19 de l'édition F. E. Brightman, est donnée par H. Hyvernat, *op. cit.*, p. 11-13 d'après le ms. Borgia décrit par C. Zoëga, *Catal. codicum coptitorum,* in-fol., Romæ, 1810, n. C. — 5° Autres *anaphoræ* dans α. A. A. Giorgi, *Fragmentum evangelii S. Joannis græcocoptothebaicum : additamentum... divinæ missæ, cod. diaconici reliquiæ et liturgica alia fragmenta...* in-4°, Romæ, 1789, p. 304-315; c'est un texte sahidique accompagné d'une version latine d'un fragment *d'anaphora* inconnu par ailleurs, d'après le ms. Borgia qui vient d'être mentionné. H. Hyvernat, *op. cit.*, p. 15-19, en a donné une version latine. Le ms. *diaconicus*, n. CI, du *Catal. codd. coptit.* de Zoëga, p. 353-366, contient une collection de *diakonika*. F. E. Brightman lui a emprunté le texte désigné par le chiffre 2 à la page 139-141 de son recueil. Cf. Hammond, *The liturgy of Antioch,* in-8°, Oxford, 1879, p. 27. — 7° H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie,* in-8°, Rom, 1888, dans *Römische Quartalschrift,* 1887, t. I, p. 330-345. Ces fragments appartiennent à cinq messes différentes; une partie de l'une d'entre elles avait déjà été publiée par Giorgi. Les manuscrits d'où ces textes sont tirés doivent prendre date entre le VIII° et le XII° siècle. Cf. C. Zoëga, *op. cit.*, n. C, CX. La formule : *Gratias agimus tibi*, p. 23, peut être rapprochée de la formule de la liturgie des Abyssins Jacobites : *Pilot of the soul,* dans F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 243, lign. 9. Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. I. p. 494; Ludolf, *Ad suam historiam æthiopicam Commentatio,* in-fol., Francofurti, 1691, p. 345.

γ. *Le lectionnaire.* — 1° A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio, e Vaticanis codicibus edita,* in-4°, Romæ, 1831, t. IV, part. 2 : *Codices arabici bibliothecæ Vaticanæ, vel a Christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes,* p. 15-34. Mai donne la table des évangiles pour les jours de fête, les jours de jeûne, les samedis, dimanches, mercredis et vendredis pendant toute l'année d'après le ms. Vatic. *arab.*, *XV*, réimprimé d'après Assemani, *Biblioth. apostol. Vatic. cod. mss. catalogus,* t. III, part. 2, p. 16-41. — 2° S. C. Malan, *The holy Gospel and versicles for every sunday and other feast day in the year; as used in the coptic Church,* in-8°, London, 1874. Malan donne les évangiles du dimanche et les versets pour vêpres, matines, et la liturgie pendant toute l'année d'après un manuscrit copto-arabe. Cf. ces versets dans F. E. Brightman, p. 159, lig. 30 sq., et le chant du baiser de paix, *ibid.*, p. 163, lig. 35. La table des évangiles est réimprimée dans le *Dictionary of christian antiquities,* in-8°, London, 1875, p. 659-661. — 3° Lagarde, dans *Abhandlungen d. historisch-philologischen Classe d. königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Göttingen, 1879, t. XXIV. C'est une table de toutes les lectures et des psaumes pendant les mois de novembre à février et juin à août, pour le carême, le jeûne des Ninivites, les dimanches du temps pascal et les principales fêtes, d'après le ms. de Göttingen, *Orient. 125,* fol. 7-9, 12-15. — 4° Maspéro, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* Paris, 1886, t. VII, p. 144. Fragment d'une table des lectures en dialecte sahidique.

3. *Sources diverses.* — Parmi les documents hagiographiques et autres qui n'ont encore été l'objet d'aucun dépouillement total et méthodique on trouverait de très nombreuses indications liturgiques. Ce groupe de textes sera compris parmi ceux de la série des *Relliquæ liturgicæ* dans D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1902. Il faut, en attendant, recourir surtout aux documents suivants, tous inédits, mais cités largement par Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 152 sq.; ce sont : le patriarche Christodule (1047-1078), cf. Renaudot, *Historia patriarch. alexandr. jacobit.*, in-4°, Paris, 1713, p. 420-424; J. M. Neale, *Patriarchate of Alexandria,* in-8°, London, 1847, t. II, p. 213; le patriarche Gabriel († 1146), cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 541; J. M. Neale, *op. cit.*, p. 248; le patriarche Cyrille III († 1235-1243), cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 582; auteurs de « Constitutions »; en outre « Canons impériaux », cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 213; l' « Épitome des sentences des Pères », les collections canoniques de Faràj Allah of Akhmin (XII° siècle) et de Ṣafi'l Faḍā' il ibn al 'Assāl (XIII° siècle), cf. Renaudot, *op. cit.*, p. 586; F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. LXXI. Pour les manuscrits de ces deux collections, cf. Paris, Biblioth. nat., *Anc. fonds, n. 120;* collection de Farāj Allah; Biblioth. nat., *Anc. fonds, n. 121-125 :* collection de Ibn al 'Assāl, et *Supplém. arabe, n. 84, 85;* enfin Biblioth. nat., *Supplém. arabe, n. 78, 83 :* collection de Maqāra contenant les « Canons impériaux ». Parmi les commentaires liturgiques d'auteurs arabes que Renaudot a mis à profit, mais qui par ailleurs sont encore inédits : Abu Ṣabā, *Traité de la science ecclésiastique;* Abu'l Bircat, *Une lumière dans les ténèbres et une exposition de l'office* (XIV° siècle), cet écrit se trouve au Vatican, *ms. arab. DCXXIII* (A 19); à Upsal, *ms. Orient. 486*, cf. Tornberg *Codices arab. pers. et turc. bibl. reg. univ. Upsaliensis,* in-8°, Upsala, 1849, p. 306; Gabriel V, *Rituale sacramentorum* (1411), cf. Paris, Biblioth. nat., *Anc. fonds, n. 42,* Abu Ḍakn ou J. Abudacnus ou Barbatus, *Historia Jacobitarum seu Coptorum in Ægypto, Lybia, Nubia, Æthiopia tota et parte Cypri insulæ habitantium* [edid. Th. Mareschallus], in-4°, Oxonii, 1675; édit. J. H. a Seelen, in-8°, Lubecæ, 1733; édit. Sig. Havescampus, in-8°, Lugduni, 1740; in-12, Oxonii, 1765; trad. allemande par Karl Heinrich Tromler, *Abbildung der Jakobistichen.*, in-8°, Iena, 1749; traduct. anglaise par Edw. Sadleir, *The true history of the Jacobites,* in-4°, London, 1692; 2° édit., in-4°, London, 1693; *Rituale Ecclesiæ Ægyptiacæ sive Cophtitarum quod... ex lingua copta et arabica in latinum transtulit*, Athan. Kircherius, anno 1647, dans L. Allatius, Σύμμικτα, in-8°, 1653, t. I, p. 236-267.

4. *Dissertations.* — J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie, fondée par S. Marc, appelée l'Église des jacobites-coptes,* in-12, Paris, 1677, cf. A. J. Butler, dans *Academy,* 1888, t. XXXIV, p. 305; Renaudot, *op. cit.*, 2° édit., t. I, p. LXXVI sq., 152-302; P. Le Brun, *Explication de la messe,* in-8°, Paris, 1788, t. IV, p. 469-518 : VII° dissertation; Liturgies du patriarchat d'Alexandrie conservées principalement par les coptes jacobites Du Bernat, *Lettre sur la religion des cophtes et sur leurs rites ecclesiastiques*, dans les *Lettres édifiantes,* 1838, t. I, p. 574-594; T. E. Makrizi, *Historia Coptorum*

christianorum in Ægypto, arabice edita et in linguam latinam translata ab H. J. Wetzer, in-8°, Solisbaci, 1828; J. M. Neale, *History of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, p. 323 sq.; A. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, 2 vol. in-8°, Oxford, 1884; Ewetts and Butler, *The Churches and Monasteries of Egypt*, in-8°, Oxford, 1895; B. T. A. Ewetts, *Rites of the coptic Church*, in-18, London. 1888.

III. LES LITURGIES ABYSSINES. — La liturgie normale des Abyssins porte le nom de liturgie des *Douze Apôtres*. Cette liturgie est, pour le fond, identique à la liturgie copte de saint Cyrille. Les Abyssins ont quinze *anaphoræ* que nous énumérerons plus loin; les livres liturgiques dont ils font usage sont : 1° le *Keddâse*, contenant le texte complet de la liturgie; 2° le *Sherʿâta geçâwê* (= *ordo synopseos*), le lectionnaire.

1. *Manuscrits.* — α) *Ordo communis* avec *anaphoræ*, mss. British Museum, *Orient. 545* (XVIIe siècle); Paris, *Ethiop. 69*; Berlin, *Diez A d 11* (XVIIe siècle); Brit. Mus., *Orient. n. 546, 547* (XVIIIe siècle); Paris, *Ethiop. 61, 68* (XVIIIe siècle); Berlin, *Pet. II, n. 36* (XVIIIe siècle); Brit. Mus., *Orient. n. 548* (XIXe siècle); Berlin, *Orient. quart. n. 414* (XIXe siècle). — β) *Anaphoræ* sans l'*ordo communis*, mss. Bibl. Soc. *Ethiop. G.* (XVe siècle); cf. Rodwell, *The liturgies of S. Basil, S. Gregory and S. Cyril from a coptic manuscript of the thirteenth century*, in-8°, London, 1870, p. 45; Paris, Bibl. nat., *Ethiop. 77*[5] (XVIe siècle); Paris, *Ethiop. n. 70, 116* (XVIIe siècle); Brit. Mus., *Add. 16202* (XVIIIe siècle); Paris, *Ethiop. n. 54, 60* (XVIIIe siècle); Brit. Mus., *Orient. 80* (XIXe siècle); Paris, *Ethiop. n. 132* (XIXe siècle). Le ms. de la Bodléienne, *Pococke n. 6,* dont le ms. Paris, *Ethiop. 136* est une copie, n'a pas de date assignée avec précision. Voir aussi les mss. Vatican, *Ethiop. XIII, XVIX, XXII, XXVIII, XXIX, XXXIV, XXXIX, LXVI, LXIX.* — γ) *Anaphoræ :* — 1° de saint Jean l'évangéliste; 2° de saint Jacques, frère du Seigneur, 3° de saint Grégoire l'Arménien; 4° des 318 Pères; 5° de saint Athanase; 6° de saint Basile (traduction de l'anaphore copte de saint Basile); 7° de saint Grégoire de Nazianze; 8° de saint Épiphane; 9° de saint Cyrille Ier; 10° de saint Cyrille II; 11° de saint Jacques de Saroug. Cette dernière *anaphora,* qui est évidemment dérivée du syriaque, et celle de saint Cyrille II ne se trouvent que dans le seul manuscrit Paris, Bibl. nat., *Ethiop. 69.* — δ) *Lectionnaires;* pour toute l'année : Brit. Mus., *Orient. 543* (XVe siècle); *Addit. 16249* (XIXe siècle); pour les fêtes : *Addit. 18993* (XVe-XVIe siècle); pour les dimanches: *Orient. 544* (XVIIIe siècle). Cf. A. Dillmann, *Catal. codd. mss. Musei Britann.*, in-8°, London, 1847, t. III; *Catal. codd. mss. bibl. Bodl.*, in-8°, Oxonii, 1848, t. VII; *Verzeichniss d. abessin. Handschr. d. königl. Bibliothek zu Berlin*, in-8°, Berlin, 1878; Wright, *Catal. ethiop. mss. in the Brit. Mus.*, in-8°, London, 1877; Zotenberg, *Catal. des mss. éthiop. de la Bibl. nationale*, in-4°, Paris, 1877; A. Mai, *Scriptorum vet. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, part. 2, p. 95-100.

2. *Éditions.* — α) La *pré-anaphora*. C. A. Swainson, *The greek liturgies... with an appendix containing the coptic ordinary Canon of the Mass... edited and translated by. Dr. C. Bezold,* in-8°, Cambridge, 1884, p. 349-395. Ce document, dit F. E. Brightman, est la *pré-anaphora* éthiopienne d'après le ms. du British Museum, *Orient. 545,* avec des variantes marginales d'après le ms. *Orient. 546* et une traduction anglaise peu satisfaisante. Le folio suivant le fol. 43, marqué comme disparu (p. 392) est relié comme fol. 52 dans le manuscrit. Swainson a fait erreur en disant (préf., p. XLIV) que les manuscrits que nous venons de mentionner ne contiennent pas l'*anaphora.* — β) *Ordo communis* avec *anaphora des XII Apôtres,* [Tasfâ Sion] *Testamentum novum... Missale cum benedictione incensi, ceræ, etc... quæ omnia Fr. Petrus Ethyops auxilio piorum sedente Paulo III pont. max. et Claudio illius regni imperatore imprimis curavit,* [Romæ] anno sal. MDXLVIII, fol. 158-167; réimprimé dans le *Bullarium patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ,* in-4°, Olissipone, 1879, t. III, p. 201-220. — *Traductions :* 1° latines, *Modus baptizandi... item Missa qua communiter utuntur quæ etiam Canon universalis appellatur nunc primum ex lingua chaldæa sive æthiopica in latinum conversæ,* in-4°, Romæ, MDXLIX; Lovanii, 1550; cette version est reproduite dans G. Witzel, *Exercitamenta synceræ pietatis,* in-8°, Moguntiæ, 1555, et dans les diverses *Bibliothecæ Patrum,* in-fol., Parisiis, 1575, t. IV; 1589, t. VI; 1654, t. VI; Coloniæ Agrippinæ, 1622, t. XV; Lugdini, 1677, t. XXVII; J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* pars. 3, in-12, Hamburgi, 1719, p. 211-252; *P. G.,* t. CXXXVIII, col. 907-928; G. Cassander, *Liturgica,* in-fol., Parisiis, 1616, p. 27, donne un abrégé de cette version. Une traduction latine revisée fut donnée par Renaudot, *op. cit.,* t. I, p. 472-495, et réimprimée dans le *Bullarium patronatus Portugalliæ,* in-8°, Olissipone, 1879, t. II, p. 239-257; 2° traduction anglaise faite sur le latin, T. Brett, *A collection of the principal liturgies,* in-8°, London, 1720, p. 81-90; autre édition d'après le ms. de 1548 et le ms. Brit. Mus., *Addit. 16202,* dans Rodwell, *Ethiopic liturgies and hymns,* in-8°, London, 1864, p. 1-26. Ce dernier auteur donne une *anaphora* pour les funérailles (p. 43 sq.), qui n'est qu'une forme de l'*anaphora* des apôtres. — γ) *Autres anaphoræ.* Nous avons déjà inventorié onze *anaphoræ* manuscrites; il y a lieu d'y ajouter les quatre suivantes, auxquelles nous donnons un numéro de série à la suite des pièces manuscrites : 12° *Anaphora de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* éditée dans le *Testamentum novum,* etc., Romæ, 1548; p. 168 sq. J. Ludolf, *Ad suam historiam æthiopicam commentarius,* in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1691, p. 341-345; *Bullarium patronatus Portugalliæ,* p. 221-224; traduction latine dans Ludolf, *loc. cit.,* et traduction anglaise dans Rodwell, *op. cit.,* p. 27-31. d'après l'édition de 1548 de Ludolf, *op. cit.,* 13° *Anaphora de Notre-Dame* composée par Cyriaque de Behnsa, éditée dans *Testamentum novum,* p. 170 sq., et *Bullarium,* p. 225-233; traduct. angl. dans Rodwell, *op. cit.,* p. 31-40, d'après le ms. Brit. Mus., *Addit. 16201;* 14° *Anaphora de saint Dioscore,* éditée par Vansleb dans Ludolf, *Lexicon æthiopicum,* in-4°, London, 1661, appendice, d'après le ms. Bodléienne, *Pococke 6;* cette version est reproduite dans *Bullarium,* p. 260-262; traduction latine par Vansleb, *loc. cit.,* reproduite par P. Le Brun, *op. cit.,* t. IV, p. 564-579, et *Bullarium,* p. 261-263; traduct. angl. dans Rodwell, *op. cit.,* p. 46 sq. D'après le ms. Brit. Mus., *Addit. 16202;* 15° *Anaphora de saint Jean Chrysostome,* dans A. Dillmann, *Chrestomathia æthiopica,* in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 51-56, d'après le ms. Bodléienne, *Pococke 6.*

3. *Sources diverses.* — Les « Canons ecclésiastiques des Éthiopiens » qui font partie du *Sînôdôs* ou code de l'Église d'Abyssinie, sont une transformation des « Canons ecclésiastiques » en dialecte sahidique, et les canons 31-62 correspondent aux divisions 21-71 qui portent le nom de « Statuts des apôtres » dans le document éthiopien. C'est donc une version éthiopienne des Κανονες τῆς ἐν Ἀιγυπτον ἐκκλησιας de Lagarde, dans C. C. J. Bunsen, *Analecta antenicæna,* in-8°, Londini, 1854, t. II, p. 451 sq. Le texte éthiopien des 23 premiers « statuts » a été donné par J. Ludolf, *op. cit.,* p. 314-328, la traduction latine dans D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.,* in-4°, Paris, 1902, t. I, p. 149*, n. 4148-4158. Pour les manuscrits. cf. Fell, *Canones apostolorum æthiopice,* in-8°, Lipsiæ, 1871, p. 8-11; F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung,* in-8°, Rottenburg, 1891, p. 245 sq. L'*anaphora* a été donnée par F. E. Bright-

man, *op. cit.*, t. I, p. 189 : *The anaphora of the ethiopic Church ordinances.* La version éthiopienne se distingue de la sahidique par la présence des prières employées pour l'ordination de l'évêque et du prêtre, mais moins prolixes que dans le texte grec ; nous avons ici un texte dépendant de celui qui a dû être la source commune de l'éthiopien, du sahidique et du livre VIII[e] des *Constitutions apostoliques.* Le « statut » XXI correspond au canon sahidique 31 et aux ch. IV-XV de ce livre VIII. Cf. *Monum. Eccles. liturgica*, t. I, n. 4156. La formule *Recordantes igitur mortis ejus*, etc., est dans une étroite relation avec le livre VIII, c. XII: Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ κ. τ. λ. *P. G.*, t. I, col. 1104. Il y a là l'indice d'une source commune.

L'*anaphora* emprunte aux « Canons d'Hippolyte » l'offertoire et le dialogue, F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 189, lign. 2-16, et l'oblation de l'huile après l'invocation. *Ibid.*, p. 190, lign. 25-27. Cf, H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, in-8°, Lipsiæ, 1891, p. 48-51, 56; pour les relations avec la liturgie Clémentine, cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. XXVI, XXX, XXXII, LXXV; pour les emprunts à l'anaphora éthiopienne des Apôtres qui est prise des « Canons ecclésiastiques éthiopiens » par l'addition de quelques traits empruntés à l'anaphore égyptienne, cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 228, lign. 31-21; p. 231, lign. 6 sq., 11 sq.; p. 232, lign. 1-35; p. 233, lign. 5-9, 26-29; p. 234, lign. 15; p. 235, lign. 23; p. 237, lign. 14-25; p. 243, lign. 14-17.

La date de cette *anaphora* n'a pu encore être fixée.

Parmi les écrits dont on peut faire usage pour éclairer la liturgie abyssine, citons d'abord le « Testament du Seigneur » n'ayant que des liens assez lâches avec cette liturgie, cf. P. de Lagarde, *Reliquiæ juris eccl. antiq. syror.*, in-8°, Vindobonæ, 1856; le même érudit a donné une traduction grecque dans *Reliquiæ juris eccl. antiquiss. græce*, in-8°, Vindobonæ, 1856; M. R. James, *Apocrypha anecdota*, in-8°, Cambrigde, 1893, p. 151 sq.; Ignatius Ephræm II Rahmani, *Testamentum D. N. J.-C.*, in-4°, Moguntiæ, 1899. Les derniers manuscrits de la collection canonique *Sinōdōs* contiennent une série de prières liturgiques, cf. les mss. Brit. Mus., *Orient. 793, 795, 796*, tous du XVIII[e] siècle; le ms. *Orient 794* (XV[e] siècle) n'a pas ces prières. Le cérémonial du prêtre contient quelques indications : cf. les mss. Brit. Mus., *Orient. 549, 550, 788, 799* (XVIII[e] siècle), et *Addit. 16205*. Un traité sur l'office du prêtre, cf. les mss. Brit. Mus., *Orient 829* (XVIII[e] siècle), le *Fatcha nagasht* (= la Loi des Rois), est une version de la collection arabe d'Ibn al 'Assāl.

Les principales dissertations à consulter sont : Francisco Alvarez, *Verdadera informaçam das terras do Preste Joam*, in-fol., [Coimbra,] 1540; traduction anglaise de lord Stanley of Alerley, *Narrative of the Portuguese embassy to Abyssinia during the years* 1520-1527, in-8°, London, 1881; J. Ludolf, *Historia æthiopica*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1681; le même, *Ad suam historiam ethiopicam antehac editam commentarius*, in-fol., Francofurti, 1691; E. Renaudot, *Liturg. orient. coll.*, t. I, p. 496-518; P. Le Brun, *Explication de la messe*, t. IV, p. 519-579, VIII[e] dissertation : *Sur le christianisme et les liturgies des Éthiopiens*; Bruce, *Travels*, in-8°, Edinburgh, 1805; J. M. Neale, *The patriarchate of Alexandria*, in-8°, London, 1847; Gobat, *Journal of a three years' residence in Abyssinia*, in-8°, London, 1847; Harris, *The Highlands of Ethiopia*, in-8°, London, 1844, t. III; Bent, *The sacred city of the Ethiopians*, in-8°, London, 1893; Evetts et Butler, *The churches and monasteries of Egypt*, in-8°, Oxford, 1895, p. 284-291. Une excellente bibliographie dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, Topo-bibliographie*, in-4°, Montbéliard, 1895, col. 1050-1051.

Notre bibliographie nous a amené à reconnaître l'existence de trois groupes ecclésiastiques de rit alexandrin; chacun d'eux fait usage de textes différents : liturgie grecque de saint Marc, la liturgie copte de saint Cyrille, la liturgie abyssinienne des Douze Apôtres. Ces textes ne diffèrent entre eux que par des variantes postérieures; ils offrent, à travers ces altérations accidentelles, un fond identique dans leurs parties communes, qui est l'antique liturgie alexandrine. « Le trait le plus caractéristique de la liturgie alexandrine, écrit M[gr] Duchesne, c'est que la grande supplication, au lieu de venir après la consécration, s'intercale dans la préface. De cette façon, le *Sanctus*, les paroles de l'institution, l'épiclèse, se rencontrent beaucoup plus tard que dans la liturgie syrienne. Cette disposition de l'*anaphora* est déjà signalée par Jacques d'Edesse à la fin du VII[e] siècle. Il remarque aussi que le salut avant la préface est bien moins compliqué qu'en Syrie; le célébrant se borne à dire : *Dominus vobiscum omnibus;* de même l'acclamation du peuple, en réponse au *Sancta Sanctis*, présente certaines particularités de formule[1]. »

H. Leclercq.

III. ALEXANDRIE. — ÉLECTION DU PATRIARCHE. — L'élection ou l'ordination du patriarche d'Alexandrie est une question qui a donné lieu à de longues discussions grâce au texte fameux de saint Jérôme. Dans sa lettre 46[e] à Évangélus, en combattant l'erreur de quelques-uns qui prétendaient que le diacre a une dignité égale à celle du prêtre, il s'exprime ainsi : *Alexandriæ a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, Presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant : quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent*[2].

Ainsi, d'après saint Jérôme, jusqu'au milieu du III[e] siècle environ, c'était le collège des prêtres qui *élisait* et *nommait* l'évêque.

Ce témoignage donné isolément, comme on fait en général, perd une partie de sa valeur, et parfois on s'en est débarrassé assez lestement en disant que saint Jérôme étant le seul à nous en parler a pu, après tout, se tromper. Mais il y a d'autres témoins à entendre.

Le texte d'un certain patriarche melchite d'Alexandrie Eutychès que l'on a rapproché du précédent, s'exprime ainsi :

Fuitque is (Hananias, baptisé par saint Marc) *patriarcharum qui Alexandriæ præfecti sunt primus. Constituit autem evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde virum aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desiit Alexandriæ institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchæ Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit ut mortuo patriarcha convenirent episcopi qui patriarcham ordinarent. Decrevit item ut, vacante patriarchatu, eligerent ex quacumque tandem regione, sive ex duodecim illis presbyteris, sive aliis, virum aliquem eximium, perspectæ probitatis, eumque patriarcham crearent. Atque ita evanuit institutum illud antiquius, quo creari solitus a presbyteris patriar-*

[1] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 76 sq. — [2] *P. L.*, t. XXII, col. 1194.

cha, et successit in locum ejus decretum de patriarcha ab episcopis creando [1].

Ce texte, plus précis et plus détaillé en un sens que celui de saint Jérôme, fut mis au jour, au plus fort des controverses protestantes sur les origines de l'épiscopat, par Jean Selden qui s'en fit une arme contre les théologiens catholiques [2]. Abraham Echellensis, dans son *Eutychius vindicatus* [3], s'efforça de lui répondre.

Même en laissant de côté les arguments théologiques d'Abraham, on ne peut s'empêcher de remarquer, avec un critique moderne, que le texte d'Eutychius est d'époque bien récente (xe siècle), qu'il offre avec celui de saint Jérôme des divergences considérables, que d'une façon générale Eutychius est peu au courant de l'histoire d'Alexandrie, que ce patriarche arabe semble avoir ignoré le grec, enfin que Sévère, évêque d'Eshmunain, qui est presque son contemporain, et qui lui est supérieur par l'érudition, raconte les origines de l'Église d'Alexandrie d'une façon toute différente [4]. Ce témoignage ne suffirait donc pas à donner à l'assertion de saint Jérôme une grande autorité.

Mais on vient tout récemment de jeter dans la discussion deux nouveaux textes. Le premier, cité par dom Butler dans sa *Lausiac history of Palladius* [5], est tiré des apophtegmes du moine égyptien Pœmen : Ἦλθον ποτέ τινες αἱρετικοὶ πρὸς τοῦ Ποιμένα καὶ ἤρζαντο καταλαλεῖν τοῦ ἀρχιεπισχόπου Ἀλεξανδρείας ὡς ὅτι παρὰ πρεσβυτέρων ἔχοι τήν χειροτονίαν, ὁ δὲ γέρων σιωπήσας ἐφώνησε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ εἶπε· Παράθες τὴν τράπεζαν καί ποίησον αὐτους φαγεῖν καὶ πεμψον αὐτούς μετ' εἰρήνης [6].

Il ressort de ce texte qu'à l'époque de Pœmen l'archevêque d'Alexandrie reçoit encore l'ordination de la main des prêtres, du moins au dire des interlocuteurs de Pœmen, qui à la vérité sont hérétiques, mais auxquels le saint moine ne trouve rien à répondre. Il faut remarquer de plus que, tandis que pour saint Jérôme cette coutume prend fin au temps d'Héraclas ou de Denys, les contemporains de Pœmen en parlent comme d'un rite encore en vigueur. Or Pœmen d'après le *Dictionary of christian Biography,* vivait de 390 à 460. Cependant cette date est discutée par Ch. Gore, qui rappelle fort à propos que Rufin visita Pœmen en 375 [7]. Si cette divergence prouve clairement que les deux témoignages sont indépendants l'un de l'autre, elle ne contribue certes pas à éclaircir la question.

L'archevêque d'Alexandrie dont il est question ici est donc très probablement saint Athanase, mort en 373. Mais saint Athanase, nous le savons par ailleurs, ne fut pas ordonné à la façon suggérée par les hérétiques, mais bien par des évêques, sous les yeux et au milieu des acclamations de la foule, comme le disent les évêques d'Égypte réunis à Alexandrie au synode de 339. Ce texte ne serait donc qu'un spécimen des nombreuses calomnies inventées par les hérétiques contre saint Athanase.

A ce témoignage il faut ajouter celui que vient de mettre récemment au jour l'Anglais E. W. Brooks et dont voici la traduction du syriaque :

« La coutume était aussi que l'évêque de la ville renommée pour sa foi orthodoxe, la ville des Alexandrins, fût autrefois nommé par les prêtres; mais plus tard et d'accord avec le canon qui a prévalu partout, l'institution solennelle de leur évêque a été accomplie par le mains des évêques, et personne ne méprise les règles plus sévères qui ont prévalu dans les saintes églises, et n'a recours aux pratiques anciennes, qui ont fait place à d'autres ordonnances plus claires, plus strictes, approuvées et spirituelles. »

Ce passage est tiré d'une collection de lettres de Sévère d'Antioche, traduites en syriaque par Athanase de Nisibe, et qui est contenue dans deux manuscrits du British Museum, *Add. 12, 181,* et *Add. 14, 600.* C'est dans la 3e lettre de la seconde section adressée aux orthodoxes d'Emèse, que l'auteur discute la prétention d'un certain Isaïe qui avait été ordonné par un seul évêque et qui alléguait en faveur de la légitimité de son ordination un ancien canon. Sévère lui répond que les anciennes règles n'ont plus de valeur quand elles ont été remplacées par de nouvelles, et à ce propos il cite le fait de la nomination des évêques d'Alexandrie [8].

Son témoignage a une toute autre autorité que celle d'Eutychius, car il lui est antérieur de 400 ans, et l'auteur écrit en Égypte durant son exil, de 518 à 538. Néanmoins il ne sera pas inutile de remarquer avec Brooks que Sévère est encore de 200 ans postérieur à Alexandre, de 250 ans postérieur à l'épiscopat de Héraclas et de Denys (233-265), sous lequel il semble, d'après saint Jérôme, que soit survenu le changement de discipline. Mais pour divergents que soient ces textes, et par cela même qu'ils paraissent indépendants les uns des autres, il ne semble pas possible de les rejeter en bloc. Il reste, dans tous les cas, qu'une tradition, fondée ou non, nous l'examinerons plus loin, eut cours en Égypte et même au delà, depuis le IVe siècle jusqu'au xe au moins, enseignant que la nomination ou l'ordination de l'archevêque d'Alexandrie était, contrairement à la discipline ordinaire, remise aux mains du collège des prêtres. Des auteurs orthodoxes de l'Église latine au IXe siècle, et, au xe, Amalaire, et le pseudo-Alcuin, qui est un auteur d'une certaine valeur [9], admettent purement et simplement le fait que les évêques d'Alexandrie étaient élus par leurs collègues dans le sacerdoce, et ne recevaient pas une nouvelle ordination. C'était, pour ces auteurs, un souvenir d'une certaine identité primitive entre les prêtres et les évêques.

Le texte de saint Jérôme étant ainsi placé en bonne lumière par ces autres témoignages, il s'agit de l'étudier de plus près et d'en discuter les termes.

Il y a deux choses dans ce passage : l'opinion de saint Jérôme sur l'origine de l'épiscopat en général, et le fait même d'Alexandrie.

1° Sur le premier point nous serons brefs parce que la question ne se rapporte qu'indirectement au sujet que nous traitons; néanmoins il en faut dire un mot.

Dans plusieurs passages de ses écrits, saint Jérôme semble dire qu'à l'origine il n'y avait pas de différenee entre les prêtres et les évêques. Chaque Église était gouvernée par un conseil de presbytres égaux entre eux; cet état dura jusqu'au jour où, pour éviter les schismes ou les divisions dans ce conseil, on dut choisir l'un d'eux, comme évêque, pour les régir et rétablir l'unité. Sur ce point, nous ne citerons, en dehors du témoignage déjà produit sur Alexandrie, qu'un texte qui nous paraît suffisamment clair. On en trouvera d'autres ayant la même signification, dans l'ouvrage du

[1] *Eutychi, Alexandrini patriarchæ Annales, P. G.*, t. CXI, col. 982. Cette version faite sur le texte arabe est de Seldenus; la version d'Abraham Echellensis du même passage, ne s'éloigne pas beaucoup de la précédente. Voir *P. G.*, t. CXI, col. 903 sq. — [2] *Contextio gemmarum sive Eutychii patriarchæ Alexandrini Annales,* Illustr. Joanne Seldeno, chorago; interprete Edw. Pocockio, Oxoni 1658. Cf. aussi Lightfoot, *The Christian ministry,* p. 230 sq., dans l'appendice de son livre *The Epistles to the Philippians,* 1868. — [3] Romæ, 1661, typis de Propag. fide. — [4] Charles Gore, *On the ordination of the early Bishops of Alexandria, Journal of theological studies,* 1902, t. III, p. 279. La Chronique de Sévère va être publiée par M. Evetts. Cf. *Egypt exploration fund, archæological report.* 1900-1901, p. 79. — [5] *Text a. studies,* t. VI *a*, p. 213. — [6] *P. G.*, t. LXV, col. 341. — [7] Ch. Gore, dans *Journal of theological studies,* t. III, p. 280. — [8] E. W. Brooks, *The ordination of the early Bishops of Alexandria,* dans *Journal of theological studies,* 1901, t. II, p. 612, 613. — [9] Amalaire, *De eccles. offic.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. CV, col. 1090; Ps. Alcuin, *De div. offic.*, l. XXVII, *P. L.*, t. CI, col. 1237.

P. Sanders qui a repris dernièrement sur ce point et avec beaucoup de soin, l'étude des ouvrages de saint Jérôme [1]. *Idem est ergo presbyter qui et episcopus*, dit-il dans son commentaire de l'Épître à Tite, I, 5, *et antequam diaboli instinctu studia in religione fierint, et diceretur in populis : ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephæ, communi presbyterorum concilio, Ecclesiæ gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur cæteris, ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret, et schismatum semina tollerentur* [2]. Il explique ensuite son sentiment : *Putet aliquis non scripturarum, sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum est, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii.* Mais il s'appuie sur l'épître aux Philippiens; dans cette ville il ne pouvait, dit-il, y avoir plusieurs évêques : *Philippi una est urbs Macedoniæ, et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant : propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus* [3].

A ces textes on en oppose d'autres dans lesquels saint Jérôme semble d'une façon très formelle admettre au contraire une distinction fondamentale, dès l'origine, entre évêques et prêtres [4], par exemple celui-ci : *prædicatio evangelii dari debuit nummulariis et trapezitis, id est... cæteris doctoribus, quod fecerunt et apostoli, per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes* [5]. Il reconnaît donc ici que les apôtres instituèrent *à la fois* des évêques et des prêtres ; du reste, dans plusieurs autres Églises, Rome, Antioche, Jérusalem, même Alexandrie, il admet qu'il n'y eut *dès l'origine* qu'un seul évêque [6].

Ainsi d'après ces textes, il semble nécessaire de conclure ou bien que saint Jérôme se contredit, ou bien, comme l'explique Sanders, qu'il a toujours admis une exception pour certaines Églises à l'origine, et que cette révolution qui, à un collège de presbytres égaux entre eux, a substitué un évêque président, s'est accomplie du vivant même des apôtres, ce qui, pour le dire en passant, enlève à peu près toute difficulté théologique. Saint Jérôme n'appuie du reste cette opinion sur aucun fait, sur aucun texte, sauf le fait de l'Église d'Alexandrie qui est en question. Nous reviendrons, à propos du mot ÉVÊQUE, sur ce sujet, mais dès maintenant il fallait dire un mot des sentiments de saint Jérôme, afin d'apprécier la valeur de son témoignage sur la question d'Alexandrie.

2° Venons-en maintenant plus directement à ce fait d'Alexandrie. Saint Jérôme reconnaît bien que cette Église a été fondée par saint Marc, mais après lui les prêtres élisaient un des leurs et le nommaient évêque. Il ne dit pas qu'ils lui donnaient la consécration épiscopale. Le fait d'un évêque élu et nommé par ses copresbytres constituerait une dérogation à la discipline ordinaire, mais nous ne voyons pas pourquoi les théologiens même les plus rigoureux ne l'accepteraient pas, car la discipline de l'élection épiscopale a été soumise à bien des variations. S'il s'agissait non plus d'une simple nomination ou élection, mais d'une *consécration* dont saint Jérôme ne parle pas en termes formels, mais que l'on pourrait déduire de ses expressions et surtout de celles des autres témoins que nous avons cités, la difficulté serait, au point de vue théologique, beaucoup plus considérable. Admettre une irrégularité de cette nature, qui pendant des siècles aurait entaché d'invalidité l'ordination de ces patriarches, est hors de question. L'évêque possède la plénitude du sacerdoce, le prêtre possède le même sacerdoce, mais à un degré moindre. Il n'y a pas entre eux différence substantielle. Ne pourrait-on pas admettre que, dans l'espèce, les presbytres d'Alexandrie jouissaient tous de la plénitude du sacerdoce? L'un d'eux, désigné par l'élection, devenait donc comme naturellement évêque, sans être soumis à une nouvelle ordination. On a proposé la même hypothèse à l'origine pour résoudre les difficultés qui proviennent de la confusion entre les termes presbytres ou épiscopes, et la même solution s'appliquerait en particulier aux textes de saint Jérôme qui semblent bien, nous l'avons dit, impliquer à l'origine une sorte d'identité entre les deux degrés de la hiérarchie. Malgré les difficultés que cette opinion présenterait encore, c'est la seule qui reste, selon nous, si l'on admet la réalité du fait de l'élection et de la consécration du patriarche par les prêtres d'Alexandrie.

Mais ce fait est-il réel? En dehors de toute considération théologique, il laisse encore place à bien des doutes. Sans parler des autres témoins très sujets à caution, nous l'avons dit, saint Jérôme lui-même n'est guère mieux renseigné que ses contemporains sur les origines. Tout en admirant son érudition, sa perspicacité, et ses grandes qualités d'exégète, il faut bien admettre que dans plusieurs questions il manque du sens historique, et on pourrait relever chez lui d'assez nombreuses erreurs à ce point de vue, surtout pour la période des trois premiers siècles.

M. Charles Gore, que nous avons déjà cité, a fait en outre valoir une très sérieuse objection à laquelle on n'avait pas songé et qui tend à infirmer le témoignage de saint Jérôme et des autres écrivains cités. Elle est tirée d'Origène. Origène vécut et enseigna à Alexandrie jusqu'en 231, étant alors âgé de quarante-cinq ans. Tout le monde sait qu'il eut des différends avec l'évêque de cette ville, son propre évêque, et ceux de la contrée; un synode d'évêques le bannit, un autre l'interdit, injustement, dirent Origène et ses amis. En 231 il quitte Alexandrie; deux ans après Héraclas prit la place de Démétrius; c'est sous ce nouvel évêque qu'eut lieu, d'après saint Jérôme, le grave changement de discipline qui enleva aux prêtres d'Alexandrie la nomination et l'ordination de l'évêque, et probablement cette discipline aurait été appliquée pour l'ordination de Denys, successeur d'Héraclas en 249. Ce temps est celui de l'activité littéraire d'Origène. Ce dernier ne manque pas, quand l'occasion se présente, de dire ses griefs contre les évêques. Il y a dans ses ouvrages plusieurs allusions aux évêques et aux prêtres et à la constitution de l'Église. Or jamais rien qui laisse soupçonner un état de choses aussi particulier que celui qui nous est dépeint par les auteurs cités. Il nous montre les évêques tout à fait distincts des prêtres, nulle part il ne les accuse de s'élever aux dépens de ces derniers; bien plus, en un passage de ses ouvrages il fait allusion à l'élection des évêques à l'occasion de Moïse qui, au moment de mourir, choisit, non pas un de ses fils pour lui succéder, mais un étranger. Et il s'exprime ainsi : *discant ecclesiarum principes successores sibi non eos, qui consanguinitate generis juncti sunt, nec qui carnis propinquitate sociantur, testamento signare, neque hæreditarium tradere Ecclesiæ principatum, sed referre ad judicium Dei, et non eligere illum, quem humanus commendat affectus, sed Dei judicio totum de successoris electione permittere... Si ergo tantus ille ac talis Moyses non permittit judicio suo de eligendo principe populi, de con-*

[1] Dom Léon Sanders, *Études sur saint Jérôme* (notamment sur *La distinction entre l'épiscopat et le presbytérat*), in-8°, Bruxelles et Paris, 1903, p. 296 sq. — [2] *P. L.*, t. XXVI, col. 561 sq. — [3] *Loc. cit.* — [4] Ces textes sont réunis soigneusement dans Michiels, *De origine episcopatus*, in-8°, Lovanii, 1900, p. 420-428, et discutés à nouveau dans Sanders, *loc. cit.*, p. 322 sq., qui diffère sur quelques points du précédent. — [5] *Comment. in Matth.*, XXV, 26, 28. — [6] Sanders, *loc. cit.*, p. 324.

stituendo successore; quis erit qui audeat, vel ex plebe quæ sæpe clamoribus ad gratiam, aut pretio fortassis excitata moveri solet, vel ex ipsis etiam sacerdotibus quis erit qui se idoneum ad hoc judicet, nisi si cui oranti, et petenti a Domino reveletur? etc. [1].

C'était l'occasion ou jamais de parler de cette singularité disciplinaire; mais les expressions d'Origène, comme le fait remarquer Gore, ne permettent pas de supposer que le mode d'élection et d'ordination d'Alexandrie fût différent de celui des autres Églises ou qu'un changement ait été introduit sur ce point de son temps [2]. A ce texte rappelé par cet auteur, nous pouvons en ajouter quelques autres tirés de nos *Monumenta Liturgica* et qui tendent à la même conclusion. *Ego non subjiciar episcopo, qui mihi a Deo ordinatus est Pater? Non subjiciar presbytero qui mihi Domini dignatione præpositus est* [3]? L'ordination de l'évêque est ici nettement distinguée de celle du presbytre. Et ailleurs : Καὶ εἰ καλῶς ἄρχουσιν οἱ ἄρχοντες ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, τῆν κατὰ θεὸν πατρίδος, λέγω δὲ τῆς Ἐκκλησίας λεγόμενοι προστάται. *Quod si qui in Ecclesia præsunt, hoc est Ecclesiæ vocati antistites, illi quæ secundum Deum est patriæ recte præsunt* [4]. *Requiritur enim in ordinando sacerdote et præsentia populi, ut sciant omnes et certi sint* [5]. Plus loin l'onction est requise pour tous les prêtres : *Omnes enim quicunque unguento sacri chrismatis delibuti sunt, sacerdotes effecti sunt* [6].

Toujours les évêques sont distingués et séparés des prêtres avec le même soin que ceux-ci le sont des diacres : ἠξιωμένοις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐπισκοποῦ θρόνου, ἢ πρεσβυτερίου τιμῆς, ἢ διακονίας εἰς τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ [7].

Il parle dans plusieurs autres textes et dans les mêmes termes que les auteurs du temps, des trois degrés de la hiérarchie, en distinguant soigneusement les trois ordres, sans jamais laisser place à l'hypothèse d'une sorte d'égalité originelle entre prêtres et évêques, ou d'une différence dans l'Église d'Alexandrie avec la discipline courante [8].

Clément, son prédécesseur, suppose toujours aussi la même distance entre prêtres et évêques qu'entre diacres et prêtres : ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, *in ecclesia, progressiones episcoporum, presbyterorum, diaconarum sunt* [9].

Ajoutons deux textes, le premier tiré des Actes de Pierre d'Alexandrie qui ont été contestés autrefois mais qui aujourd'hui paraissent reprendre de la valeur. On y voit qu'Achillas, successeur de saint Pierre et prédécesseur d'Alexandre, fut intronisé par les évêques apres qu'ils l'eurent revêtu du pallium de son prédécesseur et qu'ils eurent fait pour son ordination, χειροτονία, toutes les choses ordonnées par les canons [10]. Ce passage répond sinon au texte de saint Jérôme, au moins à celui d'Eutychius, et à l'assertion des ariens devant Pœmen. L'autre texte tiré de saint Épiphane, contemporain de saint Jérôme, vivant non loin de l'Égypte et assez au courant de son histoire religieuse, suppose que le peuple prend part à l'élection des évêques d'Alexandrie, car dès qu'un évêque d'Alexandrie était mort, la coutume était qu'on lui en substituât promptement un autre pour empêcher les divisions des peuples qui eussent voulu différentes personnes. Il soutient ailleurs comme un point de foi contre les ariens, que les prêtres peuvent bien donner des enfants à l'Église (par le baptême), mais non des pères (par l'ordination) c'est-à-dire des prêtres ou des évêques [11].

En somme il nous semble qu'on fera bien de ne pas s'engager trop à fond et à la légère sur le texte de saint Jérôme et des autres. Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'au IVe siècle et dans la suite une tradition s'est établie qui a pris une certaine consistance, d'après laquelle on crut qu'à l'origine les évêques d'Alexandrie étaient élus ou sacrés par le collegé des prêtres. Cette tradition fut-elle mise en cours par les ariens au sujet d'Athanase, ou bien a-t-elle un fondement plus sérieux dans les faits, c'est ce qu'on ne saurait affirmer avec certitude. Les textes de Clément et d'Origène aussi bien que leur silence, inclineraient à penser le contraire.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur la succession épiscopale voir une bibliographie très étendue dans dom L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, in-8°, Paris et Bruxelles, 1903, p. 335 sq.; à cette bibliographie, il faut ajouter Douais, *Les origines de l'épiscopat* dans *Mélanges Cabrière*, t. I, p. 25, notamment § III, *Le passage à l'épiscopat unitaire*. — Réville, *Les origines de l'episcopat*, Paris, 1894. — Michiels, *De origine episcopatus*, Lovanii, 1900. — Pearson, *Vindiciæ Ignatianæ*, c. II, p. 1, traite longuement la question de la succession des patriarches. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1701, t. II, p. 509. Notes sur saint Marc, note 10, *si l'évesque d'Alexandrie a été ordonné par des prêtres et seul évesque en Égypte*. — John Mason Neale, *A history of the holy eastern Church, the Patriarchate of Alexandria*, [Londres, 1847,] t. I, p. 9 sq. — Renaudot, *De patriarcha Alexandrino* dans *Liturgiarum orientaliun collectio*, 1847, t. I, p. 356 sq. — Du Sollier *Series chronologica patriarch. Alexandrinorum. Acta sanct.*, jun. t. V (dans l'éd. de Paris, 1867, au t. VII), p. 8*, 9*, 10*, 11*, parergon I, *De antiquo ritu electionis et ordinationis patriarch. Alexandr.* — Le Quien, *De patriarchatu Alexandrino*, dans *Oriens christianus*, t. II, p. 329-368. — P. Rohrbach, *Die Alexandrinischen Patriarchen als Grossmacht in der kirchen- politischen Entwickelung des Orients*, dans *Preussische Jahrbücher*, Berlin, 1891, t. LXIX; à part, Berlin, 1891, 36 p. — Morini, *Dissert. de patriarcharum, ... origine*, dans *Exercitat. eccl.*, Paris, 1669. — Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677. — Charles Gore, *The ministry of the christian Church*, 2e éd., Londres, 1889, p. 134 sq.; *The supposed exceptional Constitution of the Alexandrian Church*, et ses articles du *Journal of theological studies*, cités au cours de l'article, et tout récemment l'excursus de Mgr Batiffol : *Un vestige de la hiérarchie primitive à Alexandrie*, dans la 2e édition de ses *Études d'histoire et de théologie positive*.

F. CABROL.

[1] *In Num.*, homil. XXII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 744, 745. — [2] *The ministry of the Church*, Londres, 1889, p. 134 sq., et l'article *On the ordination of the early Bishops of Alexandria*, dans *Journal of theological studies*, t. II (1902), p. 281. — [3] *Homiliæ in Lucam*, XX, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 1407. — [4] *Contra Celsum*, VIII, 75, *P. L.*, t. XI, col. 1629; cf. *Monumenta*, n. 1457. — [5] *Homil. in Levit.*, VI, 3, *Monumenta*, n. 1183. — [6] *Homil. in Levit.*, IX, 9, *Monumenta*, n. 1197. — [7] *Libri in Matth.*, t. XV, n. 26; *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 1056. — [8] Cf. *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 997, 1016, 1057, 1059; à propos de ce dernier, voir *P. G.*, t. XIII, col. 1451, la note de Huet; puis n. 1073, 1074, 1289, 1310, 1334, 1383, 1406. — [9] *Strom.*, l. VI, c. XIII. — [10] *Acta sincera*, dans Mai, *Spicilegium*, t. III, p. 671; cf. *P. G.*, t. XVIII, col. 455 sq. Une monographie sur le martyre de saint Pierre d'Alexandrie est préparée par Achelis, cf. *Journal of theological studies*, avril 1903, p. 387 sq. — [11] Cf. Pearson, *loc. cit.*, t. I, p. 164, et Tillemont, *Mémoires*, etc., 1701, t. II, p. 510. Note 10 sur saint Marc. Une version latine en a été publiée par Surius au 25 novembre, une version grecque par Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Parisiis, 1660; une autre par M. Viteau, *Passions des saints Ecaterine, Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897; enfin le P. Bedjan vient d'en donner une version syriaque d'après les manuscrits de Londres et de Berlin, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, p. 543-561. Cf. aussi F. Nau, *Les martyres de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques*, *Analecta Bollandiana*, 1900, t. XIX, p. 9 sq. On peut voir aussi au sujet de l'Église d'Alexandrie ce que dit le P. de Smedt, *Organisation des églises chrétiennes*, dans la *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIV, p. 361 sq.

ALISCAMPS. — I. Légendes. II. Inscription de l'année 530. III. Épigraphie. IV. Aspect du cimetière.

I. Légendes. — Nous avons parlé avec détail de la pratique ancienne de rechercher pour la sépulture le voisinage tutélaire du tombeau des saints. Voir Ad sanctos, col. 479. Outre l'attrait local qu'inspirait telle ou telle tombe sainte il existait des lieux privilégiés, connus bien au delà de la contrée qui les possédait et objets d'une célébrité universelle. De tous les points de l'Angleterre — et l'usage s'est perpétué jusqu'à nos jours — on enviait la possession d'une sépulture dans le cimetière qui environne l'église de Saint-Martin, à Cantorbéry,

HIC INPACE RE
QVIESCIT BONE
MEMORIAE EPE
TRVS FILIVS CON
DA ASCLIPI QVI
FONDABET HANC
BASELICA SNC
TI PETRI ET PAV
LI QVI VIXIT PLVS
MENVS ANNVS
XLIIII ET OBIIT SVB
DIE XIIII KAL
FEBROARIAS IN
DICTONE VIIII POST CON
DE CITII VNI RES
V C

294. — Inscription chrétienne du Musée d'Arles.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, pl. xii, n. 3.

véritable point initial de la propagation de l'Évangile dans l'île entière. La Gaule possédait un cimetière plus célèbre encore, le plus célèbre de tous peut-être, celui des Aliscamps, *Elysii campi*, près d'Arles[1]. La multitude de ceux qui avaient pu y obtenir le repos avivait le désir des générations suivantes de partager les privilèges que cette terre procurait à ceux qui y étaient ensevelis. « De toutes les contrées baignées par le Rhône, on envoyait ensevelir les corps en cet endroit. Le courant du fleuve portait aux Aliscamps les bateaux funèbres qui renfermaient, à côté du cadavre, l'argent destiné aux frais de la sépulture, et nul n'eût osé toucher au dépôt sacré, ni arrêter la nacelle que l'on croyait conduite par l'ange gardien du défunt[2]. » Les *Elysii campi*, situés à l'est et en dehors des murs de la ville, avaient servi longtemps avant l'introduction du christianisme, et le souci d'y substituer le christianisme dès les premières années de son existence a engendré une littérature qui laisse loin derrière elle beaucoup des productions apocryphes les plus renommées. Arles ne pouvait échapper au souci de l'apostolicité, mais il faut reconnaître qu'elle trancha la question avec une clarté qui ne laissait rien à désirer. Un personnage du nom de Trophime y venait de la part des apôtres et après quelques prédications couronnées de succès décidait la désaffectation des Aliscamps et leur bénédiction en nécropole chrétienne. Ayant convoqué les évêques d'Aix, d'Orange, de Toulouse, de Limoges, de Narbonne, il les conduit dans l'église qu'il a bâtie aux Aliscamps et au-dessus de l'autel duquel on lit cette inscription :

HOC SACELLVM DEDICATVM FVIT
DEIPARAE ADHVC VIVENTI[3]

Pendant la cérémonie Jésus-Christ descend du ciel, « les assistants se prosternent avec un respectueux étonnement, et le Sauveur, remontant dans les cieux, laisse sur le sol l'empreinte sacrée de ses pieds adorables. On construisit une chapelle qui a transmis jusqu'à nous, par son nom étymologique de « Genouillade », le souvenir de ce miraculeux prodige[4]. » A partir de ce jour les Aliscamps auraient eu un regain de vogue, saint Trophime s'y fit enterrer et son épitaphe était un précieux appoint aux revendications de l'Église d'Arles à la primatie sur toutes les Églises des Gaules. Voici ce document de basse époque :

EPITAPHIVM
DIVI TROPHIMI [AVITVS
TROPHIMVS HIC COLITVR ARELATIS PRAESVL
GALLIA QVEM PRIMVM SENSIT APOSTOLICVM
IN HVNC AMBROSIVM PROCERES FVDERE [NITOREM
CLAVIGER IPSE PETRVS PAVLVS ET EGREGIVS
OMNIS DE CVIVS SVSCEPIT GALLIA FONTE
CLARA SALVTIFERAE DOGMATA TVNC FIDEI
HINC CONSTANTER OVANS CERVICEM GALLIA [FLECTIT
ET MATRI DIGNVM PRAEBVIT OBSEQVIVM
INSIGNISQVE CLVENS INGENS CVI GLORIA [SEMPER
GAVDET APOSTOLICAS SE MERVISSE VICES[5]

Pseudo-Denys profita de son séjour sur le siège d'Arles pour bâtir sur le plateau de Mouleyrès, sur l'emplacement du temple de Mars[6], une église dédiée à

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. des Aliscamps*, dans *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1882-1883, p. 291 sq. ; De Rossi, *Importanti iscrizioni scoperte nel celebre cimitero degli Aliscamps, presso Arles*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 144-149 ; L. Palustre, *Le cimetière des Aliscamps et sa basilique de Saint-Pierre*, dans le *Bulletin monumental*, 1875, p. 170-176 ; M. P. Tompson, *The Aliscamps in Arles*, dans *Catholic World*, 1879, t. xxviii, p. 43 ; J.-M. Trichaud, *Les Champs-Élysées d'Arles*, in-8°, Arles, 1853. On trouvera les fantaisies légendaires du moyen âge sur le cimetière des Aliscamps dans Gervais de Tilbury, *Otia imperalia*, l. III, c. xc, publiés par Leibnitz, *Scriptores rerum Brunswicensium*, 3 vol. in-fol., Hannoveræ, 1707-1711, t. i, p. 990. — [2] De Rossi, dans *Bull. monum.*, 1875, p. 170. — [3] J.-M. Trichaud, *Itinéraire du visiteur des principaux monuments d'Arles*, in-18, Arles, 1859, p. 113. Sur l'origine de cette tradition cf. J.-J. Estrangin, *Promenades historiques et littéraires à Arles*, in-8°, Aix, 1834. — [4] J.-M. Trichaud, *op. cit.*, p. 114 sq. Cf. L. Jacquemin, *Guide du voyageur dans Arles*, in-8°, Arles, 1835 p. 393 sq. ; G. Duport, *Hist. de l'Église d'Arles*, in-12, Paris, 1691, p. 409. — [5] De Noble-Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles*, in-4°, Arles, 1808, p. 87-88 ; J. Spon, *Voyage d'Italie, de Grèce et du Levant*, in-8°, Lyon, 1678, t. i, p. 28 sq. Sur les prétentions du siège d'Arles, L. Duchesne, *La primatie d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1891-1892, p. 155-238 ; W. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum*, dans *Neues Archiv Gesells. ält. deutsch. Gesch.*, 1888-1890, t. xiv, p. 251-342 ; t. xv, p. 9-102, 233-292. — [6] De nombreux oratoires ont été successivement élevés dans le périmètre des Aliscamps, il y eut un temps où l'on en comptait jusqu'à trente. G. Duport, *Histoire de l'Église d'Arles, où l'on parle du celebre différent entre les archevêques de cette ville et ceux de Vienne touchant la primatie des Gaules*, c. xlvi, in-12, Paris, 1691 ; J.-J. Estrangin, *Description de la ville d'Arles antique et moderne, de ses Champs-Élysées, de son musée lapidaire*, in-18, Aix, 1845, p. 163 sq. ; L. Jacquemin, *Guide des voyageurs dans Arles*, in-8°, Arles, 1835, p. 252 sq. Sur Saint-Honorat-des-Aliscamps, cf. L. Jacquemin, *Guide du voyageur dans Arles*, in-8°, Arles, 1835, p. 380

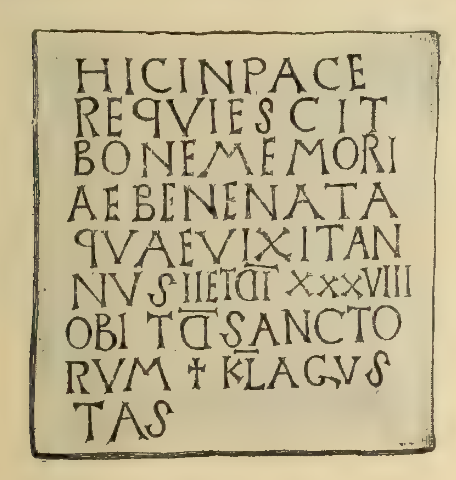
saint Pierre. C'est précisément cet édifice qui va nous tirer des légendes du premier siècle et nous amener en pleine histoire, au VIe siècle.

II. Inscription de l'année 530. — Une inscription de l'année 530, trouvée aux Aliscamps en 1868 près de la chapelle Saint-Pierre, est ainsi libellée [1] (fig. 294) :

Hic in pace requiescit bon(a)e memoriæ Petrus filius [qu]onda(m) Ascl[i]pi(i) qui f(u)nda(vi)t hanc bas(i)lica(m) sancti Petri et Pauli qui vixit plus m(i)nus ann(o)s XLIII et obiit sub die XIIII Kal. Febr(u)arias indict(io)ne VIII pos(t) co(nsu)l(atum) Deciti junior(i)s v(iri) c(larissimi).

On ne saurait objecter à cette inscription l'absence des éponymes Lampadius et Oreste ; l'inscription étant du mois de janvier on remarquera qu'à cette époque les noms des deux consuls n'étaient pas proclamés, ainsi on a pris la date à l'aide du *post consulatum* de l'année précédente. Le *Decitius* mentionné ici est *Decius* auquel on ajoutait l'épithète de *junior* pour le distinguer de son homonyme de l'année 486.

Cette inscription nous donne la date approximative de la fondation de l'église Saint-Pierre, aux Aliscamps, puisque, en admettant que le Pierre mentionné sur l'épitaphe soit un fils posthume, il reste qu'Asclépius



295. — Inscription chrétienne du Musée d'Arles.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, pl. XIII, n. 2.

son père, fondateur de l'église, vivait en 487, limite minimum de sa vie. L'inscription nous apprend que l'église bâtie par Asclépius portait primitivement le vocable des apôtres Pierre et Paul, suivant en cela une pratique ancienne dont on retrouve dans l'Europe monumentale un grand nombre d'exemples [2]. Cependant, faisait observer De Rossi, on peut tirer une difficulté de ce fait que dans l'antiquité on ne dédiait pas de basiliques ni d'oratoires aux saints dont on ne possédait pas les reliques, or les reliques des saints apôtres avaient heureusement échappé à la dissémination dont les corps saints commençaient à être victimes, il faut penser dès lors que les ossements étaient suppléés dans ce cas particulier par la limaille des chaînes de saint Pierre. On a d'autres exemples de cet usage [3]; en ce qui concerne l'église des Aliscamps, une épitaphe semble enlever les derniers doutes, elle est gravée sur une tablette de marbre grisâtre veiné de vert, et mesure 0m32 sur 0m29 [4] (fig. 295).

Le croisillon placé entre les mots *sanctorum* et *kalendas* ne peut s'interpréter pour le sigle numérique 10; en outre le dixième jour des calendes du mois d'août n'a joui nulle part en France d'une célébrité qui permette de le désigner dans le sanctoral par ces seuls mots : *dies sanctorum*. Il faut donc lire l'épitaphe :

Hic in pace requiescit bon(a)e memoriæ
Benenata quæ vixit ann(o)s II et di(es)
XXXVIII obi(it) d(ie) sanctorum † K(a)l(end[i]s)
A(u)gust[i]s.

L'attribution du jour de la mort au jour des calendes d'août, le premier du mois, rend compte du croisillon d'une manière satisfaisante. Le premier jour du mois d'août était attribué à la fête des martyrs Macchabées que l'on célébrait dans un grand nombre d'églises avec une grande solennité [5]. Dans les Gaules, cet anniversaire était plus célébré qu'ailleurs s'il est possible, à raison de sa mention dans le calendrier de Polemus Silvius composé en Gaule, en l'année 448-449.

KALENDAE. *Natalis Pertinacis et martyrium Maccabeorum* [6].

A cette époque Sixte III (432-440) ayant fait une nouvelle dédicace de l'église de *S. Petri in vincula* le premier jour d'août, décida que la mémoire de cette dédicace fût désormais conjointe à celle des Macchabées. Ce jour prit donc aux Aliscamps une célébrité particulière, puisque le titre de l'église était fondé sur les mêmes reliques qu'on honorait en ce jour et il ne paraît pas douteux que le premier jour d'août y devint le *dies sanctorum* par excellence. Quel est donc dès lors le sens du croisillon? il n'est peut-être qu'une allusion au genre de martyre que souffrit saint Pierre, peut-être vise-t-il les deux apôtres et les Macchabées, tous martyrs et, à ce titre, associés à la passion du Christ.

La mention de la dédicace de l'église des Aliscamps aux deux apôtres que nous a conservée l'épitaphe du fils d'Asclépius ne peut surprendre si l'on songe que la limaille des chaînes pouvait tenir lieu des reliques de saint Pierre mais non de saint Paul. L'habitude que l'on avait contractée dès lors de ne plus séparer les deux apôtres se retrouve jusque dans l'église de Saint-Pierre-aux-liens dont les chaînes de saint Pierre étaient cependant le principal trésor, et qui fut dédiée par le pape Sixte III aux deux apôtres [7] :

[SIGNO
HAEC PETRI PAVLIQVE SIMVL NVNC NOMINE
XYSTVS APOSTOLICAE SEDIS HONORE FRVENS
VNVM QVAESO PARES VNVM DVO SVMITE MVNVS
VNVS HONOR CELEBRAT QVOS HABET VNA FIDES

[1] H. Revoil, dans la *Revue des sociétés savantes*, 1869, série IV, t. X, p. 506; Fassin, dans *Le Musée*, 1873-1874, p. 194; Huard, dans le *Bulletin monumental*, 1875, p. 128 et pl. LXVIII; Véran, dans les *Congrès archéologiques*, t. XLVIII, 1876, p. 290, note 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 145; L. Palustre, dans *Bull. monum.*, 1875, p. 172; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 936; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 182. « Lequel de *Petrus* ou d'*Asclepius* est le fondateur du sanctuaire? L'inscription ne le dit pas clairement. Mais quel que soit celui auquel on doive attribuer cette œuvre pie, une difficulté se présente, car la règle de saint Aurélien dit que le monastère fondé par cet évêque d'Arles l'a été la cinquième année après le consulat de Basile le Jeune, ainsi que l'église consacrée aux saints Apôtres. Or cette date nous reporte à l'année 546, tandis que le *Petrus* nommé dans notre inscription était mort dès l'an 530 après avoir survécu à son père. » — [2] G. Rohault de Fleury, *Les saints de la Messe. Saint Pierre et saint Paul*, in-4°, Paris, 1899. — [3] A Spolète, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 88, 89, 94-120, 123-127, 131-148. — [4] Huard, *Recueil d'inscriptions inédites du musée d'Arles*, dans le *Bulletin monumental*, 1875, p. 130, n. 73 et pl. en regard de la page 132 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 941 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 148; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, n. 167. — [5] L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 265; *Acta sanct.*, august. t. I, p. 5 sq. — [6] Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 349. — [7] M. A. Monsacrati, *De catenis S. Petri, dissertatio ad Benedictum XIV*, in-4°, Romæ, 1750; Gruter, dans *Corp. inscr.*, p. 1174, n. 7.

III. Épigraphie. — Arles, grâce au cimetière des Aliscamps, est une des villes des Gaules les plus riches en inscriptions chrétiennes. La plus ancienne de ses inscriptions datées y a été trouvée en 1844, elle peut remonter à l'année 450 ou bien aux années 501 et 502 [1]; nous avons parlé longuement de celle du fils d'Asclépius datée de 530 [2], celle de l'abbé Florentinus est de 543 [3]. Parmi les inscriptions non datées, la plus ancienne se lit sur un sarcophage trouvé près de la chapelle Saint-Honorat; la paléographie est de la fin du IIIe siècle et la formule est digne d'attention au point de vue de l'expansion du christianisme à l'époque des persécutions. Les symboles sculptés sur le sarcophage, Adam et Ève, Daniel parmi les lions, Jonas et la baleine ne pouvaient pas avertir les païens de la présence d'une tombe chrétienne dont la formule ne révélait rien [4] de la foi de la défunte [5] (fig. 296) :



296. — Sarcophage d'Optatina Reticia. Musée d'Arles, d'après une photographie.

cette inscription au IVe siècle, car son emploi à Rome est constaté dès le IIIe siècle [11]. Nous le retrouvons avec le symbole du Bon Pasteur sur une inscription qui témoigne que de très bonne heure c'est le voisinage des saints qu'ont recherché les chrétiens enterrés aux Aliscamps :

PAX IECVM
INTER SANCTIS
QVI BISIT MIN IIII
(Bon Pasteur)

Un *titulus* métrique, dont il ne reste malheureusement qu'un fragment, doit se rapporter à un personnage engagé par des vœux de religion ; la première pensée se porte vers le monastère des vierges fondé par l'évêque Césaire et la paléographie, qui est du VIe siècle environ, s'y prêterait assez; la ligne 4e semble cependant une réminiscence de la règle de saint Benoît:

...A REGVLAE SUBDEDIT COLLA IVGO [12]

La plupart des inscriptions d'Arles offrent les variantes communes d'un formulaire unique :

HIC IN PACE REQVIESCIT BONAE MEMORIA.... [6]
HIC REQVIESCIT IN PACE BONAE MEMORIAE.... [7]
HIC DORMIT IN PACE.... [8]

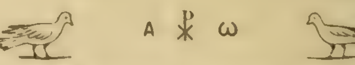
Trois inscriptions, dont la première provient certainement des Aliscamps et nous offre un des plus antiques symboles, portent une formule qui disparait avec elles :



La présence du chrisme ne peut imposer le renvoi de

On a retiré des Aliscamps les sarcophages de deux évêques d'Arles. L'un d'eux a appartenu à l'évêque Concordius qui siégea parmi les Pères du concile de Valentine, en 374. Son épitaphe offre plusieurs réminiscences anciennes adaptées au dogme chrétien, ce qui est digne de remarque en un temps où l'on ne prenait guère cette peine [13] :

INTEGER ADQVE PIVS VITA ET CORPORE PVRVS
AETERNO HIC POSITVS VIVIT CONCORDIVS AEVO
QVI TENERIS PRIMVM MINISTRVM FVLSIT IN [ANNIS
POST ETIAM LECTVS CAELESTI LEGE SACERDOS
TRIGINTA ET GEMINOS DECIM VIX REDDIDIT [ANNOS
HVNC CITO SIDEREAM RAPTVM OMNIPOTENTIS [IN AVLAM
ET MATER BLANDA ET FRATER SINE FVNERE [QVAERVNT



L'épitaphe de saint Hilaire d'Arles mort le 5 mai de l'année 449 :

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 930. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 936. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 944. — [4] Ligne 2 et 4 : *sive* indique peut-être le baptême, mais cela devait passer inaperçu ou rester inexplicable pour les païens. — [5] Lancelot, dans *Hist. de l'Acad. des inscr.*, t. VII, p. 249; Dumont, *Description des anciens monuments d'Arles*, en appendice dans de Noble-Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles*, in-4°, Arles, 1808, n. 108; A.-L. Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1807, t. III, p. 532; J.-J. Estrangin, *Description de la ville d'Arles*, in-18, Aix, 1845, p. 211 ; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 262, n. 525, pl. 69, n. 418; E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 34, n. XXVII, pl. XX, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 956. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 930, 931, 933-936, 938, 940, 941, 943, 945, 948, 950, 955, 957, 969, 974, 976a. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 962, 966 : *bene nenorius*; n. 967. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 960. — [9] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 269, n. 533; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 964 : D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2830. — [10] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 264, n. 526, pl. 71, n. 430 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 958. — [11] L. Jacquemin, *Guide du voyageur dans Arles*, in-8°, Arles, 1835, p. 262; E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 275, n. 541 ; E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 13; *Corp. inscr. latin.*, t. XII, n. 971. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 975. — [13] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 241, n. 509, pl. 68, n. 415; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 942.

ANTISTES DOMINI QVI P[*aupertatis*] AMOREM ꝺ
PRAEPONENS AVRO RAPV[*i*]T C[*aelesti*] A RE-GNA ꝺ
HILARIVS CVI PALMA O[*b*]ITVS E[*t viv*]EREXPS ꝺ
CONTEMNENS FRAGILEM TER[*ren*]I CORPORIS [VSVM ꝺ
HIC CARNIS SPOLIVM LIQVIT A[*d*] ASTRA VO-[LENS ꝺ

IV. Aspect du cimetière. — Nous possédons sur les Aliscamps un dessin de l'acteur Beauméni[1], dont les productions sont toujours sujettes à caution. Les tombes s'étaient accumulées d'une manière étrange, ainsi qu'on peut le voir par la superposition de cinq rangs d'auges de pierre servant de cercueils (fig. 94)[2]. A la surface du sol, la nécropole offrait le même aspect que celle de Julia Concordia (fig. 297).



297. — Vue du cimetière de Concordia. D'après *Bullettino di archeologia cristiana,* 1874, pl. ix.

SPREVIT OPES DVM QVAERIT OPES MORTALIA [MV[*t*]ANS ꝺ
PERPETVIS CAELVM DONIS TERRISTRIBVS [EMIT ꝺ
GEMMA SACERDOTVM PLEBISQVE ORBISQVE [MAGISTER ꝺ
RVSTICA QVIN ETIAM PRO XPO [*mu*]NIA SV-[MENS ꝺ
SERVILE OBSEQVIVM [*non*] DEDIGNATVS ADI-[RE ꝺ
OFFICIO VIXIT MINIMVS ET CVLMINE SUM-[MVS ꝺ
NEC MIRVM SI POST HAEC MERVIT TVA LI-[MINA XPE ꝺ
ANGELICASQVE DOMOS INTRAVIT ET AVREA [REGNA ꝺ
DIVITIAS PARADISE TVAS FLAGRANTIA SEM-[PER ꝺ
GRAMINA ET HALANTES DIVINIS FLORIBVS [HORTOS ꝺ
SVBIECTASQVE VIDET NVBES ET SIDERA (CAELI

Il reste peu de chose aujourd'hui des Aliscamps : deux rangées de cuves sépulcrales réunies sur les bas-côtés d'une allée conduisant à Saint-Honorat[3].

H. Leclercq.

ALITURGIQUES (Jours). — On appelle ainsi les jours non consacrés par la célébration de la liturgie proprement dite, c'est-à-dire du sacrifice eucharistique.

Les seuls jours universellement liturgiques dès l'origine furent les dimanches, auxquels vinrent successivement s'ajouter les fêtes principales du christianisme et les anniversaires des martyrs. Il y avait aussi les jours de stations, ou jeûnes du mercredi et du vendredi, mentionnés déjà par l'auteur de la *Didaché* et par Hermas. En certains endroits, on célébrait ces jours-là le sacrifice : par exemple, en Afrique, du temps de Tertullien, et à Jérusalem dans la seconde moitié du ive siècle. Tertullien[4] toutefois nous apprend qu'il existait dès lors un courant d'opinion tendant à faire passer le rite eucharistique comme incompatible avec l'austérité du jeûne. De fait, nous savons par Socrate, que, dans l'Église d'Alexandrie, on faisait ces jours-là tout ce qui se pratiquait dans les synaxes « à l'exception de la célébration des mystères »[5]. On a supposé qu'il en

[1] E. Le Blant, *loc. cit.*, t. ii, p. 252, 253, n. 515, 516; pl. 69, n. 416, 413; *Corp. inscr. lat.*, t. xii, n. 949. — [2] Sur Beauméni, cf. P. Mérimée, *Notes d'un voyage en Auvergne,* in-8°, Paris, 1838, p. 100 sq.; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. i, p. 24; L. Rénier, dans la *Revue des sociétés savantes,* série II, t. iii, p. 38, note. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles,* in-fol., Paris, 1878, p. 45, pl. xxviii : « Les ruines que l'on aperçoit au-dessus de l'entassement des sarcophages provenaient sans doute d'une basilique semblable à celles que les anciens élevaient, à Rome, sur les cimetières chrétiens. » Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. i, p. 296; t. iii, p. 465, pl. xxxix, n. 1. Il existe des calques des dessins de Beauméni dans un recueil manuscrit de l'abbé de Tersan, *Bibl. nationale, fonds français, n. 6954,* pièces cotées 50, 52, 53 et 55. — [4] *De orat.*, c. xix, *P. L.*, t. i, col. 1287. — [5] *H. E.*, v, 22, *P. G.*, t. lxvii, col. 625 sq.

était de même à Rome, en se fondant principalement sur la célèbre épître du pape Innocent Ier à Decentius d'Eugubium, c. IV; mais le sens de son langage n'est pas suffisamment clair, et dom Coustant, le cardinal Bona, avec raison peut-être, y ont vu tout autre chose. Un passage de saint Ambroise[1] insinue clairement qu'à Milan de son temps il y avait synaxe liturgique les jours de jeûnes.

C'est également au IVe siècle que le samedi nous apparaît d'abord comme solennisé en Orient par la célébration de l'eucharistie[2]. La ville même d'Alexandrie faisait pourtant exception[3], de même que celle de Rome, d'après Sozomène[4]. Le canon 26 du concile d'Elvire semble attester pour l'Espagne pleine conformité en ce point avec l'usage romain, antérieurement à l'année 305 : c'est-à-dire qu'il y avait jeûne continu du jeudi soir au dimanche matin, et la liturgie commençait sur le soir du samedi pour ne se terminer qu'à l'aube du dimanche. Nous avons encore un reste de cette ancienne coutume dans les messes des samedis des Quatre-Temps et surtout du samedi saint.

La liturgie quadragésimale, telle que nous la connaissons d'après les documents postérieurs au IVe siècle, nous permet d'observer là encore une grande diversité d'usages suivant les différents pays. A Capoue, au VIe siècle. et dans le midi de l'Espagne, les vieux jours de stations, le mercredi et le vendredi, sont encore les seules féries liturgiques. A Naples, au siècle suivant, durant les premières semaines, il n'y a de liturgiques que le lundi, le mercredi et le vendredi; le samedi le devient dès la troisième semaine, puis le mardi aussi à partir de la cinquième : les jeudis seuls restent aliturgiques, à l'exception du dernier, celui de la cène du Seigneur. On constate la même marche progressive dans la liturgie de Tolède à laquelle appartient le *Liber comicus* de Silos, à cela près que tous les samedis la messe se célèbre dès l'heure de tierce, preuve qu'il n'y avait pas jeûne ce jour-là. Cette situation spéciale des samedis de carême se trouve également attestée dans les livres milanais. Il faut voir en cela probablement l'influence de l'Orient, où le concile *in Trullo*, can. 55, sanctionna la prohibition de jeûner le samedi en carême, et condamna la pratique contraire, tout en constatant que c'était celle de Rome. Dans son canon 52, la même assemblée régla que tous les jours de carême, excepté les samedis, les dimanches et la fête de l'Annonciation, on se contenterait de célébrer la messe des présanctifiés.

Qaunt à l'Église romaine, pour les temps plus anciens, les renseignements font défaut touchant les féries liturgiques et aliturgiques de son carême. L. Duchesne[5] conclut d'un passage de saint Léon que la multiplication des synaxes eucharistiques pendant la semaine doit avoir été introduite postérieurement à ce pape. D'autre part. dom Cagin, dans son opuscule *Un mot sur l'Antiphonale Missarum*, a établi, à la suite du cardinal Tommasi, que l'ordonnance des communions de carême est sûrement antérieure à Grégoire II, très probablement aussi à Grégoire Ier. A l'époque où cette ordonnance fut instituée, tous les jeudis étaient encore aliturgiques, et ils le furent jusqu'à Grégoire II (715-731), qui les pourvut de messes spéciales. Point de synaxe non plus le samedi avant les Rameaux; le pape, ce jour-là, se préparait par le repos et des distributions d'aumônes aux fonctions de la grande semaine. Le vendredi et le samedi saint ont été de tout temps aliturgiques. Enfin, le dimanche après les Quatre-Temps fut considéré de même, tant que subsista l'ancien usage de célébrer l'eucharistie dans la nuit qui mettait fin au jeûne de chaque saison.

Aujourd'hui le vendredi saint est le seul jour qui soit strictement aliturgique dans les églises du rite romain, bien qu'on puisse lui assimiler le samedi saint, la fonction célébrée maintenant le matin de ce jour étant en réalité celle de la nuit pascale. A Milan, la règle est de s'abstenir de l'oblation du saint sacrifice tous les vendredis de carême; mais beaucoup de prêtres l'éludent, en allant célébrer à la romaine dans les églises et chapelles des couvents. Pour l'Orient, il est demeuré fidèle à la règle du concile *in Trullo :* on y consacre chaque dimanche, outre l'oblation du jour, les pains qui doivent servir à la messe des présanctifiés durant les cinq jours suivants jusqu'au samedi.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Bingham, *Origines s. a. ecclesiasticæ*, Halæ, 1727, t. V, p. 280 sq.; L. A. Bocquillot, *Traité historique de la liturgie sacrée*, Paris, 1701, p. 315-332; Martigny, *Diction. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 464; J. Bona, *Rerum liturgicarum*, lib. I, c. XVIII, 2, Taurin., 1749, t. II, p. 3-10; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 219 sq.

G. MORIN.

ALLATIUS (Léon), savant grec, né à Chio, en 1586, du mariage de Nicolas Allatius avec Sébaste Neuridis. Emmené en Italie, jeune encore, par son oncle maternel, Michel Neuridis, il passe deux ans en Calabre, à Saola, auprès de Mario Spinelli, qui l'envoie ensuite à Naples, pour y apprendre le latin. De là, il s'en va à Rome, où il est admis, le 1er novembre 1599, au collège grec de Saint-Athanase, créé en 1577 par le pape Grégoire XIII. Le 9 mars 1610, Allatius soutient avec éclat ses thèses de philosophie et de théologie. Au sortir du collège et sans être dans les ordres, il est nommé vicaire général de Bernard Giustiniani, évêque d'Anglona, en Calabre. Au bout de trois ou quatre ans, il retourne à Chio, sa patrie, et y remplit des fonctions analogues auprès de Marc Giustiniani, évêque latin de l'île. De graves affaires appelant ce dernier à Rome, Allatius l'y accompagne, suit à la Sapience les leçons du fameux Jules-César Lagalla et obtient, en octobre 1616. le diplôme de docteur en médecine.

Alors commence pour Allatius comme une nouvelle carrière. La passion de l'étude l'emporte chez lui sur l'amour du pays natal, et, au lieu de repartir pour Chio, il se fixe définitivement à Rome. Attaché d'abord comme *scriptor* à la bibliothèque Vaticane, il est nommé, peu après, professeur de rhétorique au collège grec de Saint-Athanase; la rivalité de Matthieu Caryophyllis, un autre Grec, le force, au bout de deux ans, de quitter cet établissement. Sur ces entrefaites, grâce à la protection de Nicolas Alemanni, il est chargé par le pape Grégoire XV d'aller prendre livraison, à Heidelberg. de la célèbre bibliothèque Palatine offerte au Saint-Siège par Maximilien de Bavière[6]. De retour à Rome le 28 juin 1623, Allatius perd, quelques jours après, un protecteur puissant dans la personne de Grégoire XV. Aussi, en dehors de ses livres, n'a-t-il dès lors plus guère d'histoire. Travailleur acharné, il partage ses journées entre ses études et ses amis, et ouvre avec les meilleurs savants de l'époque une correspondance, dont le dépouillement définitif pourrait seul nous révéler toute l'étendue et la richesse. Grâce à lui, les lettres grecques font à nouveau la conquête du monde romain; ce sont, il est vrai, des monuments de la Grèce médiévale et moderne qu'il importe de préférence, mais combien beaux encore, et surtout combien utiles à la grande œuvre du retour à l'unité des Eglises dissidentes

[1] *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 48, *P. L.*, t. XV, col. 1 83. — [2] *Concil. Laodic.*, can. 16 et 49; *Constit. Apost.*, II, 59; V, 20; VII, 27; VIII, 33; S. Épiphane, *Expos. fid.*, 24, *P. G.*, t. XLII, col. 829 sq.; S. Basile, *Epist.*, 289, *P. G.*, t. XXXII, col. 1025 sq. — [3] Socrate, *loc. cit.* — [4] *H. E.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1452 sq. — [5] *Origines du culte chrétien*, p. 224 236. — [6] Voir sur ce transfert de la Palatine le travail définitif de Curzio Mazzi, *Leone Allacci e la Palatina di Heidelberg*, in-8°, Bologna, 1893.

non moins qu'à la réfutation des prétentions protestantes. Nommé en 1661 custode de la Vaticane, Allatius meurt à ce poste le 18 janvier 1669 [1].

Les ouvrages d'Allatius ne rentrent point tous dans le domaine de l'archéologie chrétienne ou de la liturgie, mais il n'en est pour ainsi dire aucun, où l'abondant écrivain n'ait touché par quelque point à ce double domaine. Aussi a-t-il paru bon d'indiquer ici la liste complète de ses œuvres, quitte à insister davantage sur celles qui appartiennent en propre à notre province.

1° *Iulii Cæsaris Lagallæ de cælo animato disputatio*, in-4°, Romæ, 1622; 2° *In Ieremiam prophetam commentarij*, 3 vol. in-fol., Lugd., 1623; l'éditeur de cette compilation est Michel Ghisleri, dont le nom est seul à figurer sur le titre, mais la part prise par Léon Allatius et Jean-Matthieu Caryophyllis y est considérable [2]; 3° *Libanii sophistæ operum tomus II*, in-fol., Paris., 1627; une grande partie de ce second volume du *Libanius* de Frédéric Morel est due à l'érudition d'Allatius, qui avait fourni à l'éditeur parisien texte et traduction [3]; 4° *S. P. N. Eustathii archiepiscopi Antiocheni et martyris, in Hexameron commentarius : ac de Engastrimutho dissertatio adversus Origenem. Item Origenis de eadem Engastrimutho. An videlicet anima ipsa Samuelis fuerit vere evocata incantationibus Pythonissæ, de qua I Reg. cap. XXXVIII*, in-4°, Lugd,, 1629 [4]; 5° *De Joanna papissa fabula commentatio*, in-4°, Romæ, 1630; dissertation imprimée d'abord dans A. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ Pontificum Romanorum*, in-fol., Romæ, 1630, col. 1981 sq., et souvent reproduite, d'abord par Bartoldus Nihusius avec prologue et épilogue, in-8°, Coloniæ, 1645, puis dans les *Symmicta*, in-8°, Coloniæ, 1653, l. II, p. 414, et dans les deux rééditions de ces *Mélanges* (voir plus loin); 6° *Ptolemæi Evergetæ III, Ægypt. regis monumentum Adulitanum*, in-4°, Romæ, 1631; 7° *Apes Urbanæ sive de viris illustribus, qui ab anno MDCXXX per totum MDCXXXIII Romæ adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt*, in-8°, Romæ, 1633; 8° *Iatro-Laurea Gabrielis Naudæi Parisini, a Leone Allatio inaugurata græco carmine*, in-8°, Romæ, 1633; 9° *De Psellis, et eorum scriptis diatriba*, in-8°, Romæ, 1634, reproduit dans A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, in-4°, 1re édit., t. V, en appendice; éd. Harlès, t. X, p. 41-97; *P. G.*, t. CXXII, col. 477-538; 10° *Procli Diadochi paraphrasis in Ptolemæi libros IV de siderum effectionibus*, in-8°, Lugd. Bat., 1635; 2e édition, 1654; 11° *De erroribus magnorum virorum in dicendo dissertatio rhetorica*, in-8°, Romæ, 1635; 12° *Eridanus*, in-8°, Romæ, 1635; 13° *Socratis, Antisthenis, eta liorum Socraticorum epistolæ*, in-4°, Paris., 1637; 14° *Acta sacri œcumenici concilii Florentini*, in-fol., Romæ, 1638; cette édition, qui porte le nom d'Horace Giustiniani, avait été préparée par Allatius [5]; 15° *Sallustii philosophi de diis et mundo*, in-12, Romæ, 1638, réimprimé l'année suivante à Leyde; 16° *De ætate, et interstitiis in collatione ordinum etiam apud Græcos servandis*, in-8°, Romæ, 1638; 17° *Philo Byzantius de septem orbis spectaculis*, in-8°, Romæ, 1640 [6]; 18° *Animadversiones in antiquitatum etruscarum fragmenta ab Inghiramio edita*, in-4°, Paris., 1640; 2e édit., in-12, Romæ, 1642; 19° *De patria Homeri*, in-8°, Lugd., 1640 [7]; 20° Οὐρβανοῦ τοῦ τρισμεγίστου ἄκρου ἀρχιερέως ἀνδρίας, in-4°, Romæ, 1640; 21° *Excerpta varia Græcorum sophistarum, ac rhetorum*, in-8°, Romæ, 1641; 22° *Licetus carmine expressus*, in-4°, Romæ, 1641; 23° *Bennonis Durkhundurkhi slavi in Speenti academici sepulti epistolam*, PRO ANTIQUITATIBUS ETRUSCIS INGHIRAMIIS : *adversus Leonis Allatii, contra easdem animadversiones, examen*, in-12, Coloniæ, 1642; ce livre a pour auteur Léon Allatius; 24° *Hellas, in natales Delphini Gallici*, in-4°, Romæ, 1642; 25° *Romanæ ædificationes*, in-8°, Patav., 1644; 26° *Iulii Cæsaris Lagallæ philosophi romani vita*, in-8°, Paris., 1644, publiée par Gabriel Naudé; 27° *De libris ecclesiasticis Græcorum, dissertationes duæ : quarum una, divinorum officiorum potiores et usitatiores libri percensentur : altera, triodium, pentecostarium, et paracletice examinantur*, in-4°, Paris., 1645. Ce volume a deux parties : la première comprend les deux traités dont on vient de lire le titre; la seconde, qui ne possède qu'un faux-titre, comprend les traités *De narthece veteris ecclesiæ* et *De recentiorum Græcorum templis*. L'année suivante, 1646, l'éditeur parisien, Sébastien Cramoisy, mit l'ouvrage en vente avec ce nouveau titre : *De libris et rebus ecclesiasticis Græcorum, dissertationes et observationes variæ*. Les deux traités sur les *Livres liturgiques* ont été reproduits par Fabricius dans la 1re édition de sa *Bibliotheca græca*, l. V, Hamburgi, 1722, t. V, en appendice; depuis l'époque déjà reculée de leur apparition, ils n'ont pas vieilli; le premier surtout est resté un excellent guide en la matière. L'auteur y donne une notice parfois trop succincte, mais toujours exacte, de vingt-trois livres en usage dans les offices grecs. Il serait facile aujourd'hui de grossir considérablement cette liste et surtout d'indiquer, mieux que ne l'a fait Allatius, l'état primitif et le développement de chaque livre; 28° *De templis Græcorum recentioribus, ad Joannem Morinum; de narthece Ecclesiæ veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Græcorum hodie quorundam opinationibus, ad Paullum Zacchiam*, in-8°, Coloniæ, 1645. Ces trois lettres, ou mieux ces trois traités, sont encore très utiles à consulter. Dans la première (p. 1-36), Allatius décrit en vingt-quatre articles, une église grecque avec tous ses accessoires; sans faire de l'archéologie, il cite pourtant un grand nombre de textes que l'on trouve rarement réunis même dans les plus récents travaux. Dans une seconde lettre sur le même sujet (p. 36-53), également adressée à Jean Morin, il insiste particulièrement sur la forme extérieure des églises et leurs grandes divisions : portique, solea, parabema, parecclesion, chœur, synthronos. Cette lettre est datée de Rome, le 5 des calendes d'octobre 1643. La lettre sur le narthex (p. 54-112) roule presque entièrement sur la place occupée par les catéchumènes dans l'antiquité et sur leurs catégories diverses. La dernière lettre (p. 113-184) s'occupe de certaines pratiques superstitieuses des Grecs, de celles surtout relatives aux esprits malins et à l'effet de l'excommunication sur les cadavres des défunts; 29° *De mensura temporum, et præcipue Græcorum, exercitatio*, in-8°, Coloniæ, 1645; 30° *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres. Ejusdem dissertationes, de dominicis et hebdomadibus Græcorum, et de missa præsanctificatorum, cum Bartholdi Nihusii ad hanc annotationibus, de Communione Orientalium sub specie unica*, in-4°, Coloniæ, 1648. Ouvrage d'une importance exceptionnelle par l'histoire du schisme grec; un grand nombre de textes et de documents officiels y ont paru pour la première fois. La dissertation additionnelle sur le *cycle dominical* des Grecs occupe les col. 1401-1526; l'exactitude en est telle que les plus récents liturgistes se sont généralement contentés de la rajeunir en l'abrégeant. La dissertation sur la *messe des présanctifiés* (col. 1529-1608) est précédée d'un extrait des *Livres li-*

[1] Sur la vie proprement dite d'Allatius, voir Et. Gradi, *Leonis Allatii vita* (restée incomplète), publiée par A. Mai, *Nova bibliotheca Patrum*, t. VI, 2e partie, p. 5-28; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 435-471, et mon article *Allatius*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 830. — [2] E. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 177. — [3] *Ibid.*, p. 252. — [4] Le *syntagma de Engastrimutho* a été inséré par J. Pearson dans ses *Critici sacri sive doctissimorum virorum in ss. biblia annotationes tractatus*, in-fol., Londini,, 1660, t. VIII, p. 332 sq. — [5] E. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 390-391. — [6] Reproduit par Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, in-fol., Lugd. Bat., 1697, t. VIII, p. 2642 sq. — [7] *Ibid.*, t. X, p. 1553 sq.

turgiques sur la même question (col. 1531-1540); la dissertation proprement dite soumet à un nouvel examen, en les amplifiant, les raisons pour et contre l'usage de cette messe apportées, au XI[e] siècle, par Nicétas Stethatos et le cardinal Humbert dans leur célèbre controverse. Le volume se termine (col. 1609-1690) par trois notes étendues de l'éditeur, Nihusius, touchant la communion sous une seule espèce chez les Orientaux. On y trouve (col. 1651-1654) une lettre d'Allatius à ce sujet, datée de Rome, le 27 des calendes de février 1645, et une seconde (col. 1655-1659), en date du mois de novembre de la même année; 31° le *Testimonium adversus Gersenistas triplex,* édité par Gabriel Naudé, in-8°, Paris., 1651, contient en second lieu le *Testimonium Leonis Allatii;* 32° *Georgii Acropolitæ magni logothetæ historia, Joelis chronographia compendiaria, et Joannis Canani narratio de bello C. P. Accessit diatriba de Georgiorum scriptis,* in-fol., Paris., 1651. Ce volume de la *Byzantine* du Louvre a pour éditeur Allatius, qui y a joint en appendice son précieux *De Georgiis.* On trouve également cet appendice dans la réimpression vénitienne de Georges Acropolite, in-fol., 1729, p. 61-167, et dans Fabricius, *Bibliotheca Græca,* Hamburgi, 1737, t. X, p. 549-824; éd. Harles, t. XII, p. 85-102; 33° *Græciæ orthodoxæ tomus primus,* in-4°, Romæ, 1652; *tomus secundus, ibid.*, 1659. Morceaux tirés de divers écrivains grecs favorables à l'union romaine; il y est surtout question de la procession du Saint-Esprit. Un troisième volume, préparé par Allatius, allait être mis au jour, en 1780, par son compatriote Raphaël Vernazza, quand la mort emporta ce dernier; Augustin Mariotti, héritier des papiers de Vernazza et de son projet, ne tint jamais sa promesse de publier enfin ce volume[1]. L'édition de H. Lämmer, in-8°, Friburgi Brisgoviæ, 1864, est une simple réimpression des deux premiers volumes; 34° *Symmicta, sive opusculorum, græcorum et latinorum, vetustiorum ac recentiorum, libri duo,* in-8°, Coloniæ, 1653, reproduit dans la *Byzantine* de Venise à la suite du *Malalas,* in-fol., Pasquali, 1733. Les divers opuscules contenus dans ce volume sont indiqués par l'auteur lui-même dans l'index des dix livres de *Symmicta,* publié par lui en 1668 (voir plus loin) et reproduit par Fabricius[2] et E. Legrand[3]. Nous devons pourtant signaler comme intéressant particulièrement nos études, les traités suivants : *De solea veteris ecclesiæ,* dissertation en quinze articles, semée de textes, sur cette partie de l'église; *De liturgia sancti Jacobi,* défense en vingt articles de l'authenticité de la messe attribuée à saint Jacques; *Pro Græcorum communione sub specie unica,* examen approfondi, à propos d'une note de Goar sur l'office des présanctifiés, de l'opinion de ceux qui soutiennent l'existence chez les Grecs de la communion sous les deux espèces à la messe des présanctifiés, parce que les espèces du pain que l'on y emploie ont été préalablement trempées dans les espèces du vin; *De lignis sanctæ crucis,* courte lettre, datée de Rome, 9 juillet 1647, sur les légendes relatives à l'invention du bois de la croix; 35° *Melissolyra de laudibus Dionysii Petavii societatis Jesu presbyteri,* in-8°, Romæ, 1653; 34° *Del viaggio della signora D. Lucretia Barberina duchessa di Modena da Roma a Modena,* in-4°, Genova, 1654; 37° *De perpetua consensione latinæ et græcæ Ecclesiæ, epistola ad d. Joannem Christianum L. B. de Boineburg.* [*Subjungitur*] *Joannes Veccus patriarcha Constantinopolitanus, De processione Spiritus sancti, ad Sugdeæ episcopum Theodorum,* ouvrage d'Allatius occupant les pages 91-252 du volume suivant : *Concordia nationum christianarum per Asiam, Africam, et Europam, in fidei catholicæ dogmatibus,* in-8°, Mogount., 1655, publié par les soins de Bartoldus Nihusius; 38° *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione,* in-8°, Romæ, 1655. Outre la dissertation touchant l'accord entre les deux Églises sur la question du Purgatoire, ce volume contient sous les n. 2 et 5 la lettre à de Boineburg et le traité de Veccos déjà publié dans le volume précédent, sous le n. 3 la lettre sur la *Communion des Grecs sous une seule espèce,* sous le n. 4 le traité d'Eustrate sur l'*État des âmes après la mort.* Migne a réimprimé le traité du Purgatoire avec l'appendice 4, mais sans les textes grecs, dans son *Theologiæ cursus completus,* in-4°, Paris., 1841, t. XVIII, p. 365 sq. On trouve dans cet ouvrage à peu près tous les textes liturgiques grecs relatifs à la vie future; 39° *Variarum lectionum libellus* en appendice au *Constantin Manasses* de la *Byzantine* du Louvre, in-fol., 1655, et de Venetiis, in-fol., Javarina, 1729; 40° *Vita della venerabile serva di Dio Maria Raggi da Scio, del terzo ordine di S. Domenico,* in-4°, Romæ, 1655; 41° Idylle grecque en l'honneur de Christine de Suède en tête de cette plaquette : *Christinæ Suecorum, Gothorum Vandalorumque Reginæ, piæ, felici, augustæ, sacræ congregationis de fide propaganda Collegium perhumane invisenti collegii eucharisticon,* in-4°, Romæ, 1656; 42° *S. P. N. Methodii episcopi et martyris convivium decem virginum,* in-8°, Romæ, 1656; à cette édition princeps du *Banquet,* publiée par ses soins, Allatius joignit en appendice sa *Diatriba de Methodiorum scriptis;* 43° *Vita e morte del p. f. Alessandro Baldrati da Lugo fatto morire nella citta di Scio da' Turchi per la fede cattolica li 10 di febraro 1645,* in-12, Roma, 1657; 44° *De cryptographia Græcorum recentiorum epistola,* in-4°, Vindob., 1657, opuscule imprimé par les soins du savant jésuite Simon Vangnereck, ami d'Allatius; 45° *De processione Spiritus sancti enchiridion* (en grec vulgaire), in-12, Romæ, 1658; 46° Σύμβολον τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου μετὰ τῆς ἀποσημειώσεως (en grec vulgaire), in-12, Romæ, 1659; 47° *Librorum editorum elenchus,* in-8°, Romæ, 1659; 48° *Syntagma historicum, seu vetera Græciæ monumenta, de tribus sanctorum anargyrorum Cosmæ et Damiani nomine paribus,* in-4°, Vindob., 1660, ouvrage collectif de Simon Wangnereck et de Léon Allatius; 49° *Joannes Henrichus Hottingerus fraudis, et imposturæ manifestæ convictus,* in-8°, Romæ, 1661, volume de très violente polémique, mais où la communauté doctrinale entre grecs et protestants, échafaudée par Hottinger, est entièrement renversée; 50° *Poeti antichi raccolti da codici mss. della bibliotheca Vaticana, e Barberina,* in-8°, Neapoli, 1661; 51° *Vindiciæ synodi Ephesinæ et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti,* in-8°, Romæ, 1661; 52° *De octava synodo Photiana,* in-8°, Romæ, 1662, traité suivi d'une nouvelle réfutation d'Hottinger et de l'ouvrage d'Élie Veielius, d'Ulm, sur l'Église grecque moderne; 53° *De Symeonum scriptis diatriba,* publiée conjointement avec l'ouvrage de Fr. Combefis, *Originum rerumque Constantinopolitanarum manipulus,* in-4°, Paris., 1664; le *De Symeonibus* est résumé dans Fabricius, *Bibliotheca Græca,* t. X, Hamburgi, 1737, p. 296-330, et reproduit en grande partie dans *P. G.*, t. CXIV, col. 19 sq.; 54° *In Roberti Creightoni apparatum, versionem et notas ad historiam concilii Florentini scriptam a Silvestro Syropulo,* in-4°, Romæ, 1665; 55° *Drammaturgia divisa in sette indici,* in-12, Romæ, 1666; 56° *S. P. N. Nili ascetæ discipuli S. Joannis Chrysostomi epistolarum libri IV,* in-fol., Romæ, 1668; on trouve en appendice la *Diatriba de Nilis et eorum scriptis,* laquelle a été reproduite intégralement par Fabricius, *op. cit.*, t. V, Hamburgi, 1722; 55° *Symmicta sive opusculorum græcorum, et latinorum vetu-*

[1] Cf. J. C. Amaduzzi, *Demetrii Pepani opera quæ reperiuntur,* in-4°, Romæ, 1781, t. I, p. XXXVIII, note 6; E. Legrand, *op. cit.*, t. II, p. 56. — [2] *Op. cit.*, t. XIV, p. 1-21. — [3] *Op. cit.*, t. II, p. 220-236.

stiorum, ac recentiorum libri X, in-4°, Romæ, 1668, opuscule d'une importance capitale pour l'histoire littéraire d'Allatius; aussi a-t-il été réimprimé en entier par Fabricius[1] et E. Legrand[2].

Cette dernière publication fut comme le testament littéraire de notre auteur; la mort l'emporta avant qu'il ait pu mettre au jour d'autres ouvrages, qu'il avait pourtant achevés. Tels sont les trois suivants, publiés avec quelques additions par A. Mai dans sa *Nova Patrum bibliotheca*, in-4°, Romæ, 1853, t. VI, 2e partie : p. 1-39, *De Nicetarum scriptis;* p. 40-71, *De Philonibus;* p. 72-202, *De Theodoris et eorum scriptis*. Les autres *anecdota* du célèbre savant sont conservés dans diverses bibliothèques de Rome, en particulier à la Vallicellane, où, mêlés à d'autres papiers de Raph. Vernazza et d'Aug. Mariotti, ils ne forment pas moins de 236 volumes, dont le dépouillement, tenté successivement par Hugo Lämmer[3] et le P. Falzacappa[4], vient d'être achevé, au moins pour les pièces grecques, par E. Martini[5]. Il reste à publier l'index des documents latins ou italiens. Il reste surtout à réunir en un travail d'ensemble la volumineuse correspondance d'Allatius; la majeure partie est encore inédite, et le reste dispersé en cent publications diverses. Les lettres à Antoine Magliabecchi sont comme enfouies dans Angelo Calogiera, *Raccolta d'opusculi scientifici e filologici*, Venezia, 1744, t. XXX, p. 265-290. Il faut mentionner comme rentrant tout à fait dans notre domaine la lettre à Jean Morin sur la forme des églises, la messe et la confession chez les Grecs, publiée par Richard Simon dans son ouvrage : *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula*[6] et reproduite dans le recueil anonyme, mais émanant encore de Richard Simon, qui a pour titre : *Antiquitates Ecclesiæ orientalis*[7]. D'autres lettres au même destinataire sont publiées dans les *Miscellanea*[8] de Baluze. Deux lettres à Fortunius Licetus ont été imprimées par ce dernier dans son recueil : *De quæsitis per epistolas a claris viris responsa*[9]. Une autre à Bernard Biscia a été insérée par Alph. Ciaconius dans l'édition vaticane des *Vitæ et res gestæ Pontificum Romanorum*[10].

Les notices qui précèdent disent assez toute la fécondité littéraire de Léon Allatius. De ses multiples publications, beaucoup sont aujourd'hui oubliées, mais le plus grand nombre méritent de passer à la postérité, celles surtout qui ont trait aux questions religieuses des grecs. Très bien informé, Allatius a raconté l'histoire des relations entre les deux Églises d'une façon nouvelle, mettant au jour une foule de documents inconnus avant lui. Toujours, il est vrai, il a cherché à atténuer les dissidences, et cette tendance, excessive parfois, a pu çà et là influencer et même fausser son jugement. Mais sa bonne foi, injustement mise en cause par les controversistes protestants, est hors de doute. Si la correction des textes publiés par lui laisse souvent à désirer, la faute en est moins à l'auteur qu'aux circonstances elles-mêmes, qui l'obligèrent à imprimer loin de lui et sans qu'il pût en avoir les épreuves bon nombre de ses livres. Ceux dont il a surveillé lui-même l'impression sont beaucoup moins fautifs. Du reste, ses copies autographes sont encore là, et ceux qui ont eu à les consulter n'ont cessé de rendre témoignage à sa probité scientifique. La méthode chez lui n'est rien moins que rigoureuse; il converse plus qu'il ne compose : c'est que bon nombre de ses ouvrages sont moins des livres que des lettres, écrites à la demande d'un ami ou pour répondre à quelque attaque. En ce dernier cas, Allatius franchit souvent les bornes d'une juste modération, mais ses adversaires, il faut le dire, avaient commencé par être bien peu tendres pour lui. Les Grecs ne lui ont jamais pardonné son catholicisme, mais bien à tort; nul n'a plus aimé sa patrie ni plus travaillé pour elle qu'Allatius. Quand il nous parle des usages liturgiques de ses compatriotes, il nous confie ce qu'il a vu de ses yeux dans les îles de l'Archipel ou chez les Italo-Grecs ; son témoignage, il le déclare lui-même quelque part[11], n'atteint ni Constantinople ni les grands centres monastiques de l'Orient, qu'il n'avait jamais visités. La restriction vaut la peine d'être faite, étant données les nombreuses variations rituelles encore existantes suivant les régions du monde grec. Même avec ses défauts, communs d'ailleurs à beaucoup de savants de son époque, Léon Allatius, philosophe, théologien, médecin, archéologue, philologue même, doit être regardé comme l'un des plus grands hommes du XVIIe siècle, si fécond en grands hommes.

L. PETIT.

1. ALLELUIA CHANT. — I. Le chant de l'*Alleluia* chez les Juifs. II. Chez les chrétiens de l'Orient. III. Dans l'Église latine. Son origine historique et l'usage qui en fut fait, seront étudiés dans l'article ALLELUIA. *Acclamation*.

I. LE CHANT DE L'*ALLELUIA* CHEZ LES JUIFS. — Il est très vraisemblable que le mot *Alleluia* était, dès l'origine, non pas seulement récité, mais chanté. Des termes de cette sorte, où se trouve comme condensé tout un monde de sentiments religieux, réclament impérieusement l'interprétation musicale. Ce fut le cas pour l'*Alleluia* déjà dans le Temple et la Synagogue. Mais comme les chants du Temple ou de la Synagogue ne nous sont pas parvenus, il faudrait, avant d'oser émettre une hypothèse sur la forme musicale de l'*Alleluia* antérieurement à l'ère chrétienne, être exactement renseigné sur la place de cet *Alleluia* dans les fonctions liturgiques. Il était dans tous les cas employé aussi bien comme acclamation de la foule entière que comme chant du soliste, du chef de chœur, du cantor. On a dû en tenir compte en y adaptant la musique. Sur les lèvres du soliste, l'*Alleluia* était sans doute un chant qui exprimait sous une forme artistique et intéressante la joie complète du peuple choisi, un chant d'une assez grande étendue et orné de vocalises, tels que les Orientaux les ont toujours aimés. Comme acclamation du peuple, il devait être plus simple, ainsi qu'il convient à un chant destiné à une masse de voix, et comme du reste cela s'est toujours pratiqué. Cette dernière manière doit s'entendre des psaumes alléluiatiques dans lesquels l'*Alleluia* était répété comme refrain par tous les assistants après chaque verset.

II. CHEZ LES CHRÉTIENS DE L'ORIENT. — On admet généralement qu'en adoptant de nombreuses traditions liturgiques du judaïsme, les chrétiens lui empruntèrent aussi des chants. Sans aucun doute, parmi ces derniers se trouvait l'*Alleluia*, auquel toutes les liturgies chrétiennes d'Orient et d'Occident accordent une place d'honneur. Et même elles connaissent l'*Alleluia* chanté sous les deux formes qui vraisemblablement étaient usitées dans le judaïsme. Chez les Coptes, l'*Alleluia* est souvent accompagné d'une mélodie mélismatique si riche que son exécution exige un temps passablement long. Il n'en allait pas autrement dans les différentes Églises d'Orient. Les Grecs du moyen âge avaient même des livres spéciaux pour les chants de l'*Alleluia*, les *Alleluiaria*.

III. DANS L'ÉGLISE LATINE. — L'histoire du chant de l'*Alleluia* dans les Églises latines est particulièrement

[1] *Op. cit.*, Hamburgi, 1728, t. XIV, p. 1-21. — [2] *Op. cit.*, t. II, p. 220-237. — [3] *De Leonis Allatii codicibus qui in Bibliotheca Vallicellana asservantur*, Friburgi Brisgoviæ, 1864. — [4] Cf. A. Berthelot, *Archives des missions scientifiques et littéraires*, IIIe série, Paris, 1887, t. XIII, p. 850-854. — [5] *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milano, 1902, t. II, p. 201-233. — [6] In-4°, Paris., 1671, p. 274-276. — [7] In-8°, Londini, 1682, p. 335-339. — [8] Paris., 1678, t. I, p. 487. — [9] Bononiæ, 1640, p. 38, 308. — [10] In-fol., 1630, col. 1989. — [11] *De aliis Græciæ partibus mihi non liquet*, dit-il, après avoir parlé de Chio et des autres îles. Lettre à Jean Morin dans Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis*, in-4°, Paris., 1671, p. 275.

intéressante. Ici il eut dès les débuts droit de cité dans les deux formes principales du chant liturgique : dans le chant antiphonique (chœur) et dans le chant responsorial (solo).

1° Dans le chant antiphonique, il revêt les formes mélodiques propres au style antiphonique. Il est par suite simple, plus ou moins syllabique, lorsqu'il est joint aux antiennes de l'office, déjà plus riche lorsqu'il termine les antiennes de l'introït ou de la communion. De même lorsqu'un seul *Alleluia* ou un *Alleluia* répété deux fois forme le texte de l'antienne, comme cela arrive souvent durant le temps pascal.

A ce genre se rattache l'usage que l'on avait au temps pascal de changer en antiennes alléluiatiques des mélodies favorites, dont on remplaçait le texte primitif par l'*Alleluia* répété autant de fois que l'étendue de la mélodie l'exigeait. Amalaire parle de ces antiennes, *per convenientiam soni in Alleluja conversæ, De ord. Antiphonarii 78*[1]; mais cet usage n'était pas particulier à la Gaule, on le rencontrait aussi à Rome; l'*Ordo Romanus XI* (première partie du XIIe siècle), c. XXVIII[2], prescrit par exemple, pour les laudes du deuxième dimanche après la Pentecôte l'antienne « *Alleluja* » *in tono lux orta est super nos*[3]. On en trouve un exemple dans le *Cod. lat. 12044* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 101 et 100 v.



L'*Alleluja* reçoit une mélodie analogue, lorsque, par exemple, il termine les séquences qui, comme la plupart des antiennes, appartiennent au genre syllabique.

2° Dans le chant responsorial, l'*Alleluja* était destiné à être revêtu des créations mélodiques les plus intéressantes que le moyen âge (ou peut-être même l'antiquité) nous ait léguées. Il s'agit du chant de la messe qui, dans la liturgie ambrosienne comme dans la liturgie romano-grégorienne, se chantait avant l'évangile. Tout prouve que cet *Alleluja* de la messe n'était, jusqu'à saint Grégoire, qu'un *jubilus* richement développé auquel aucun mot n'était joint. Les nombreux passages que nous possédons de saint Augustin sur les *jubili* liturgiques nous font constater l'absence de tout autre mot[4]. Ce n'est que depuis saint Grégoire que cette exubérance a été émondée; on ajouta à l'*Alleluja* un ou plusieurs versets destinés à des solistes. L'Église ambrosienne imite l'Église romaine et ses livres ont pareillement leur ℣. *in Alleluja*. Mais l'admission de ce verset n'enleva pas à l'*Alleluja* la forme mélodique qui lui était propre, il demeura après comme avant le principal représentant du chant mélismatique. Il y a pourtant une grande divergence entre les mélismes ambrosiens et les grégoriens; les premiers ont conservé avec une richesse orientale, une structure désordonnée; ce sont des séries de notes, des vocalises dans lesquelles on découvre rarement l'ordre et la symétrie qui président à une disposition artistique. Il en va autrement dans le chant grégorien. On est ici frappé par l'application des lois les plus belles de la symétrie musicale. Nul doute, un artiste a passé par là et a introduit dans des mélodies presque sans règle de l'ordre, une structure régulière et une logique musicale.

On pourrait faire des remarques très instructives sur cette structure des *jubili* alléluiatiques grégoriens. Il suffira d'un exemple pour prouver avec quelle intelligence les compositeurs grégoriens savaient ordonner les séries les plus longues de notes.



Chacun s'apercevra tout de suite que la partie du début qui précède le verset est reproduite à partir du dernier mot du ℣. (*Melchisedech*). Tout le morceau met en évidence le dessin mélodique A B A. (A = *Alleluja* + *Jubilus*, B = *Versus*, A = le reste à partir de *Melchisédech*). Personne ne méconnaîtra la clarté et la netteté de cette construction. Le *jubilus* est construit d'une façon analogue : a, a', b. Ici encore le développement de la mélodie suit la plus belle ordonnance. Nous ne dirons rien de la beauté remarquable de cette mélodie; il suffit de la chanter pour en être ravi et charmé.

Le très grand nombre des chants alléluiatiques grégoriens sont construits de cette façon. Quand ils échappent à cette ordonnance, l'effort du compositeur pour mettre de l'ordre et de la logique dans les figures multiformes se trahit d'autre façon. Le génie grégorien fut particulièrement fertile en ce genre.

On a voulu voir dans ces répétitions des *jubili* de l'*Alleluia* un écho. Nous ne partageons pas cette opinion. Nous sommes au contraire d'avis que nous avons affaire ici à une loi fondamentale de tout art : toute œuvre artistique doit se développer logiquement et avec suite; il en va de même pour la mélodie liturgique. Dans les chants plus ou moins syllabiques où la mélodie n'enveloppe que légèrement le texte, la logique du texte court légèrement sur les lignes mélodiques, et l'ensemble nous donne l'impression d'une œuvre une et suivie. Mais dans les chants mélismatiques, surtout dans ceux de l'*Alleluja*, où les notes seules nous parlent, il n'y a aucune logique du texte; ici, pour former des lignes intelligentes et artistiques, la musique doit observer les lois du développement logique. Ces lois ne sont pas différentes de celles qui régissent les autres arts; ce sont les lois de la symétrie, de la clarté, de la proportion. Ainsi donc les chants de l'*Alleluja* avec leur construction A B A ne sont rien autre chose que la forme ordinaire et naturelle du plan d'après lequel sont construites les églises à trois nefs : deux nefs semblables flanquent la nef principale. Et le plus grand de tous les chefs-d'œuvre, le corps humain, est construit d'après le même plan A B A. La structure claire et nette des *jubili* alléluiatiques n'est donc pas le fruit du hasard; elle n'est que la consé-

[1] *P. L.*, t. CV, col. 1314. — [2] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1036. — [3] Sur cette pratique, cf. Gerbert, *De cantu*, I, 339; *Revue du chant grégorien*, Grenoble, mars 1900, p. 123; *Processionale monasticum*, Solesmes, p. 217, 218, 224 sq. — [4] Cf. P. Wagner, *Einführung in die gregorian. Melodien*, 2e édit., t. I, p. 37-40. 94 sq.

quence d'une nécessité esthétique. Sans elle cette forme ou une forme analogue, et il en existe un grand nombre, une série de notes n'est qu'un remplissage dans une portée [1].

De bonne heure, les liturgistes cherchèrent à donner une explication mystique des *jubili* alléluiatiques. Amalaire pense que ces *jubili* amènent notre âme à cet état où *non erit necessaria locutio verborum, sed sola cogitatione mens menti monstrabit quod retinet in se* [2].

Avec le graduel l'*Alleluja* appartient au chant responsorial. Voici comment on l'exécutait : le soliste commençait par l'*Alleluja*, le chœur le répétait, le soliste chantait le ou les versets, après chacun desquels le chœur reprenait l'*Alleluja*. Au contraire de ce qui s'est fait pour le graduel, la répétition de l'*Alleluja* après le verset s'est conservée jusqu'aujourd'hui, de sorte que le chant de l'*Alleluja* de la messe est demeuré un véritable chant responsorial. Il n'y a que de rares dérogations à cette règle : aux jours ordinairc, d'après le 1er *Ordo romanus,* la répétition pouvait être supprimée; de même on ne repétait rien après le ℣. dans l'*Alleluja* ℣. *Confitemini* du samedi saint et du samedi avant la Pentecôte. Mais à l'origine la règle était aussi de répéter.

Dans les manuscrits grégoriens l'*Alleluja* n'a ordinairement qu'un verset; ou deux seulement par exception. Le plus ancien livre graduel, *Cod. Rheinau* du VIIIe siècle de la Bibliothèque cantonale de Zurich, n'a dans l'*Alleluja* ℣. *Pascha nostrum*, qu'un deuxième ℣. *Erulemur;* dans le *Cod. S. Gall. 339* du Xe siècle, il y quatre *allelujas* qui ont deux versets; dans le *Cod. 121* d'Einselden, il y en a quatre autres de plus. Les premiers graduels imprimés ont conservé quelques *allelujas* avec plusieurs versets, ainsi les graduels de Strasbourg, 1510, de Bâle, 1511. Le missel du concile de Trente,a supprimé tous les seconds versets.

Les chants de l'*Alleluja* grecs que les musiciens de Byzance, qui séjournèrent dans les pays francs au temps des Carolingiens, firent connaître à leurs collègues francs, favorisèrent la création d'une forme nouvelle de poésie et de musique, des séquences. A Saint-Gall, il y avait aussi des moines byzantins, comme l'atteste Notker Balbulus lui-même dans sa lettre à Lantport (*hellenici fratres*). Les chants de l'*Alleluja* byzantin qui enthousiasmèrent Notker et l'amenèrent à composer ses séquences, se sont conservés dans le *Cod. S. Gall. 484*, qui, dans la partie qui nous regarde ici, n'est rien autre chose qu'un alléluiaire grec transcrit en neumes latins. Ces mélodies extrêmement longues, dépassant en tout cas de beaucoup les chants de l'*Alleluja* latin, n'ont pas de versets; mais sur la dernière syllabe de l'*Alleluja* se déroulent les vocalises les plus riches. C'est à peu près ainsi que nous devons nous représenter les chants de l'*Alleluja* latin, avant qu'on leur eût adjoint des versets. C'est de ces mélodies que Notker a tiré ses séquences, ce qui est facile à constater par une comparaison des plus anciens séquentaires avec la col. 484 de Saint-Gall. De même les hymnes liturgiques byzantins ont servi de types pour la composition du texte, au point de vue de la structure et de la métrique. Les séquences de Notker les copient ainsi que nous l'avons montré dans notre *Einführung*, 2e édit., t. I, p. 253 sq.

Dr P. WAGNER.

II. ALLELUIA. ACCLAMATION LITURGIQUE. — I. L'*Alleluia* dans l'Ancien et le Nouveau Testament, origine et signification. II. L'*Alleluia* chez les chrétiens jusqu'au VIe siècle. III. L'*Alleluia* dans les diverses familles liturgiques. IV. Particularités. V. Bibliographie.

I. L'*ALLELUIA* DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT, ORIGINE ET SIGNIFICATION. — Le mot *Alleluia* est un composé de deux mots hébreux הַלְלוּ, *Halelû*, « louez, » deuxième personne plurielle de l'impératif du verbe *Hillêl,* et de יָהּ, *Yâh*, abréviation du nom sacré de Jéhovah, un des noms de Dieu. Dans un seul cas en hébreu (ps. CXXXV, vs. 3) il se trouve écrit en deux mots; partout ailleurs il est écrit en un seul, et forme une sorte d'acclamation liturgique [3]. Le sens est : « louez le Seigneur. » En grec les Septante, au lieu de le traduire, lui ont, avec raison, laissé sa forme hiératique et l'ont transcrit, sans grand scrupule des formes hébraïques, Ἀλληλούϊα. Le papyrus du Fayoum que nous citerons tout à l'heure porte αληλουηα; les latins ont à leur tour adopté le mot grec *Allelúia*. Il a sous cette forme passé dans la liturgie chrétienne, où il a pris une grande importance, comme on le verra. Il a gardé sa forme hébraïque dans toutes les langues européennes. Parfois on l'écrit *Alleluja,* parfois *hallelujah* ou *Halleluja* pour se rapprocher de l'étymologie hébraïque, qui en réalité réclamerait *Halelou-Yah* [4] ou *Hal'lu-Yah* [5]. En français, Littré et les autres lexiques donnent en général la forme *Alleluia,* simple adaptation du latin, qui s'écarte aussi de la véritable étymologie en retranchant l'aspiration de l'*a*, en introduisant le son *u* qui n'existe pas en hébreu, et en mettant un *i* simple à la place de *i* double (*j* ou *y*). Le latin liturgique garde aussi généralement la forme *Allelúia,* et le chant grégorien le traite dans la notation comme un pur mot latin en faisant porter le poids du mot, en général, sur la syllabe accentuée *ú*. Cependant le savant éditeur du récent missel ambrosien orthographie *Hallelujah,* suivant en cela la tradition milanaise [6].

Le mot est assez fréquemment employé dans les Psaumes, par exemple CIV, 36; CV, 45; CVI, 1, 48; CXI, 1; CXII, 1-9; CXIII, 1; CXV, 18, etc. En dehors de là, il ne se rencontre qu'une fois dans l'Ancien Testament, au livre de Tobie, sous cette forme : *Ex lapide candido et mundo, omnes plateæ ejus sternentur : et per vicos ejus* ALLELUIA *cantabitur.* XIII, 22. Il se trouve aussi au IIIe livre des Machabées, c. VII, v. 11. Mais ce livre, dont la canonicité a été longtemps discutée, est maintenant rejeté; comme il a eu cours dans certaines Églises, surtout en Orient, il n'est pas inutile de citer le passage : *Tunc bene precantes ei* (les Juifs acclament le roi Ptolémée) *sicut par erat, qui ex his erant sacerdotes, et omnis multitudo acclamantes* ALLELUIA, *cum gaudio abierunt.* Dans tous ces passages, nous ferons remarquer que ce terme est employé comme une sorte d'acclamation liturgique officielle, d'un caractère triomphant et joyeux. C'est donc avec raison que les traducteurs de la Bible, au lieu de le traduire par *laudate Dominum,* lui ont, en général, laissé sa couleur primitive, comme au mot *Amen.* Il était nécessaire de constater cet accent joyeux de l'*Alleluia,* car nous verrons que les grecs lui donnèrent à tort dans leur liturgie un sens de pénitence et de deuil, et reprochèrent aux latins de l'employer comme un chant de jubilation.

On peut faire remarquer aussi que les psaumes qui ont l'*Alleluia* appartiennent au Ve et dernier livre de la collection, qui semblent particulièrement destinés au service liturgique du temple. Le mot *Alleluia,* dans ces psaumes, est d'ordinaire à part, au commencement ou à la fin; il ne fait pas partie intégrante du cantique, et se chantait probablement comme une sorte d'antienne [7].

[1] Cf. *Einführung in die greg. Melodien,* 1re édit., p. 218 sq., où est traité, avec détails la construction des mélismes. — [2] *P. L.*, t. CV, col. 1123. Voir d'autres interprétations dans *Einführung,* 2e édit., t. I, p. 97. — [3] Cf. W. Gesenius-Bulh, *Handwörterbuch über das Alte Testament,* 13e éd., Leipzig, 1899, p. 200. — [4] Flament, *Les psaumes,* 1898, p. 160. — [5] Fillion, *Les psaumes commentés,* Paris, 1893, p. 485. — [6] *Missale ambrosianum,* editio typica, Mediolani, MDCCCII. Pour les formes dérivées, *Alleluiare, Alleluiarium, Alleluiatica,* etc., voir Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* v° *Alleluia.* — [7] Bona, *De divino psalmodia,* c. XVI, § VII. C'est ce que remarque déjà Eusèbe : Les chantres répondaient ensemble au prince des chantres, en disant : *Alleluia.* Eus., *Proœm. in psalm.*, *P. G.*, t. XXIII, col. 74.

Dans la liturgie des Juifs, un groupe de ces psaumes (CXIII-CXVIII) formait ce qu'on appelle les psaumes du *hallel* ou de la louange, et on les chantait aux grandes fêtes de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles, pour la fête de la Dédicace, aux Néoménies et au premier jour du mois [1]. Il faut distinguer du précédent le grand *hallel* (ps. CXX-CXXXVI). On pense assez généralement qu'à la dernière cène le Christ employa les psaumes de la 2e partie du *hallel* (ps. CXV-CXVI), et c'est ce qu'il faut entendre par ces termes de saint Mathieu *hymno dicto* [2]. Voir EUCHARISTIE. Toutes ces remarques ont leur importance, car elles marquent exactement pour un cas particulier l'influence de la liturgie des Juifs sur celle des chrétiens.

Dans le passage suivant de l'Apocalypse, le seul du Nouveau Testament où l'on trouve cette acclamation, on constate déjà cet emploi liturgique : *Post hæc audivi quasi vocem turbarum multarum in cælo dicentium : ALLELUIA : salus et gloria, et virtus Deo nostro est... et iterum dixerunt ALLELUIA... Et ceciderunt seniores viginti quatuor et quatuor animalia, et adoraverunt Deum sedentem super thronum, dicentes : AMEN : ALLELUIA. Et vox de throno exivit dicens : Laudem dicite Deo nostro omnes servi ejus... Et audivi quasi vocem tubæ magnæ et sicut vocem aquarum multarum et sicut vocem tonitruorum magnorum dicentium : ALLELUIA ; quoniam regnavit Deus noster omnipotens, gaudeamus et exsultemus et demus gloriam ei, quia venerunt nuptiæ agni*, etc. Apoc., XIX, 1-7. Ici l'*Alleluia* est encore employé exactement dans le sens hébreu, comme acclamation triomphante et comme un chant. Il faut remarquer encore qu'il est rattaché aux noces et au repas de l'*Agneau*, de même que chez les Juifs il était en relation avec la Pâque. Il perdit de bonne heure sa signification exclusive chez les chrétiens; mais en souvenir de son origine, il restera toujours plus intimement rattaché à la fête pascale.

La signification originelle de l'*Alleluia* se perdit parfois chez les chrétiens ; Théodotion et d'autres après lui, traduisirent : αἰνεῖτε τὸ ὄν ; pseudo Justin ὑμνήσατε μετὰ μέλους τὸ ὄν ; Suicer donne quelques autres exemples de ces fausses traductions [3]. Le pseudo Alcuin le traduit par *laus Dei ;* saint Anselme le donne comme un mot angélique qui, pour les hommes, est intraduisible ; Étienne Durand croit que le mot est grec [4]. Cependant Origène et saint Jérôme ne s'y trompèrent pas ; à ceux qui demandaient à ce dernier pourquoi il ne l'avait pas traduit de l'hébreu, le saint docteur répond, en s'appuyant sur l'avis d'Origène : *ad quod breviter respondendum, sive LXX interpretes, sive apostolos id curasse ut quoniam primitiva Ecclesia ex judæis fuerat congregata, nihil ad credentium scandalum innovarent, sed ita ut a parvo imbiberant, traderent* [5].

II. L'*ALLELUIA* CHEZ LES CHRÉTIENS JUSQU'AU VIe SIÈCLE. — L'épigraphie chrétienne primitive, à ma connaissance au moins, ne contient que rarement l'*Alleluia*. Si on le trouve dans quelque inscription, on fera donc bien de le recueillir. En voici deux exemples curieux aux environs d'Antioche sur des linteaux de porte d'une maison antique [6].

1° ΙΧΘΥϹ
ΑΛΗΛΟΥΙΑ

2° ΑΛΗΛΟΥΙΑ

L'*Alleluia* est fort rare dans les auteurs anténicéens ; tandis que l'*Amen* est très fréquent et revient notamment à la fin de toutes les prières et surtout des doxologies (voir AMEN); c'est à peine si, en dehors du texte de l'Apocalypse que nous avons cité, nous trouvons une allusion à l'*Alleluia* dans le seul Tertullien. Mais du reste cette indication est précieuse : *Subjungere in orationibus ALLELUIA solent*, dit-il, *et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt* [7]. D'après ce texte, l'*Alleluia* est employé à la manière hébraïque, avec certains psaumes, comme une acclamation dite (probablement même chantée) par toute l'assemblée; c'est en réalité ce qu'on appelle dans l'ancienne liturgie une antienne, ou plus proprement un *répons*, encore qu'il soit assez difficile de spécifier dans l'espèce. Il semble aussi, d'après ce texte, que l'*Alleluia* est détaché des psaumes et employé avec l'*Amen* dans d'autres prières.

Nul doute que dans les termes *cantica, hymni, cantus spirituales*, qui se trouvent plusieurs fois chez les Pères anténicéens comme un terme général pour désigner tous les chants liturgiques, il ne faille comprendre le chant de l'*Alleluia*.

Les Actes des saints Félix, Fortunat et Achillée, de Valence, dont le martyre aurait eu lieu au IIe siècle, nous disent qu'au milieu des supplices les martyrs chantent ce verset du psaume LXV : *Omnis terra adoret te Deus, et psallat tibi, psalmum dicat nomini tuo ALLELUIA.* Malheureusement ces Actes ne sont pas authentiques et l'on ne peut attacher grande valeur à ce témoignage [8].

Un autre document des plus intéressants, la fameuse antienne sur un papyrus du Fayoum, nous a conservé aussi l'*Alleluia*. Il est trop précieux à tout point de vue, pour que nous ne le donnions pas ici. Il date probablement du commencement du IVe siècle : Ὁ γενηθης ἐ(ἐν) Βηθλεεμ και ἀνατραφεις ἐν Ναζαρετ κατηνησας (κατοικήσας? κατηχήσας?) ἐν τοι (τῇ) Καλιλεα (Γαλιλαίᾳ) ἠταμε (εἴδομεν) σιμιων (σημεῖον) ἐξ οὐρανου τω (του) ἀστερως (ἀστέρος) φανεντως (φανέντος) πημεναις (ποιμένες) ἀκκραυρουτες (ἀγραυλοῦντες) ἐθαυμασαν οὐ γονηπεσονυτες (γονυπεσόντες) ἐλεγαν δοξα το (τῷ) πατρι ἀλληλουηα δοξα το (τῷ) υἱω και το (τῷ) ἁγιω πνευματι ἀλληλουηα ἀλληλουηα ἀλληλουηα. Au verso on lit d'une autre main : τυβι ε Ἐκλεκτος ὁ ἅγιος Ἰωαννης ὁ βαπτιστης ω (ὁ) κηριξας (κηρυξας) μετανοια (μετανοίαν) ἐν ὁλω τω κοσμω εἰς ἀφεσιν των ἁμαρτιων ἡμων [9]. « Celui qui est né à Bethléhem, qui a été élevé à Nazareth, et qui a habité la Galilée; nous avons vu un signe dans le ciel ; les bergers qui veillaient admirèrent l'astre brillant. Agenouillés ils dirent : Gloire au Père, *alleluia*, gloire au Fils, *alleluia*, gloire au Saint-Esprit, *alleluia, alleluia, alleluia.* » « Le 5 Tybi (cette date répondrait régulièrement au 31 décembre, mais elle coïncide en réalité avec le 5 janvier). Illustre et saint Jean-Baptiste, qui a prêché la pénitence dans le monde entier pour la rémission de nos péchés. »

Nous ferons remarquer que la première antienne a trait à l'Épiphanie, la seconde, inscrite au verso, a pour objet saint Jean-Baptiste. Ce rapprochement n'est pas arbitraire. La fête de saint Jean-Baptiste dans la liturgie primitive a été mise en relation avec l'Épiphanie et le souvenir du baptême du Christ. Les liturgies anciennes et surtout orientales en conservent des souvenirs, par exemple le calendrier copte. Bickell a démontré comment ces deux antiennes sont rattachées à la psalmodie; il a même cru pouvoir désigner comme psaume d'attache, le XXXIIe (héb. XXXIII), Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι. La doxologie qui suit l'*Alleluia* du papyrus serait, toujours d'après Bickell, antérieure à l'arianisme. Ce qui est à remarquer pour nous, c'est précisément cette place de l'*alleluia* comme antienne d'un psaume qui n'est pas alléluiatique,

[1] *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Hallel*, t. II, col. 404. — [2] *Loc. cit.*, et aussi le mot *Alleluia*, t. I, col. 369-370, et le mot *Cene*, *loc. cit.*, t. II, col. 414. — [3] *Thesaurus ecclesiasticus*, t. I (1728), p. 194. — [4] Cf. Bona, t. III, p. 136. — [5] *Epist.*, XXVI, *ad Marcellam*. *P. L.*, t. XXII, col. 430. — [6] Ph. Le Bas, *Inscript. grecq. et lat. recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, Paris, 1870, t. III, p. 616, n. 2659. — [7] Tert., *De oratione*, c. XXVII, *P. L.*, t. I, col. 1301. — [8] *Act. sanct.*, 23 avril, t. III, p. 100. — [9] Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, t. I, p. 467. Cf. Bickell, *Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1887, t. I et III, p. 17, et *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 156. Voir aussi ALEXANDRIE (*Liturgie d'*), col. 1186-1187.

et terminant une doxologie. La plupart du temps, on le sait, celles-ci sont terminées par *Amen*. Voir AMEN et DOXOLOGIE. L'*Alleluia* n'est donc déjà plus ici employé exclusivement au temps pascal et avec les psaumes alléluiatiques. Il était bon de le constater dès maintenant pour mieux définir son rôle.

De cette antienne nous pouvons rapprocher la suivante, qui n'a pas assurément la même antiquité, mais qui a pourtant un état civil fort ancien. Nous donnons le texte récemment édité d'après le tropaire de Montauriol :

Venite populi ad sacrum et immortale misterium (sic) *et libamen agendum; cum timore et fide accedamus; manibus mundis pœnitentiæ munus communicemus; quoniam Agnus Dei propter nos Patri sacrificium propositum est; ipsum solum adoremus, ipsum glorificemus, cum angelis clamantes : alleluia.* Un texte du manuscrit ambrosien de Muggiasca porte la variante suivante : *misterium illibatum agendum* [1].

On a cru à une certaine époque que cette antienne célèbre était une relique des anciennes liturgies gallicanes; elle existe en effet dans l'ambrosienne, dans la liturgie gallicane, mais aussi dans d'autres liturgies, notamment dans la romaine. Dom Cagin et le chanoine Morelot dans le livre cité, se demandent si cette pièce, comme plusieurs autres des liturgies gallicanes, ne viendrait pas du grec. Il me semble que l'on peut au moins en rapprocher, comme présentant de grandes analogies, le tropaire suivant :

Τῇ μυστικῇ
ἐν φόβῳ τραπέζῃ
προσεγγίσαντες πάντες
καθαραῖς ταῖς ψυχαῖς
τὸν ἄρτον ὑποδεξώμεθα,
συμπαραμένοντες τῷ δεσπότῃ,
ἵνα ἴδωμεν τοὺς πόδας, etc.

Cf. Nilles, *Kalendarium manuale*, t. II, p. 233.

Rien de plus curieux que l'histoire du *Venite populi*, de ses modifications et de ses déplacements. Mais ce qui nous importe seulement ici, pour le moment, c'est de remarquer l'emploi de l'*Alleluia* et la place que cette antienne a dû occuper primitivement après la fraction.

Saint Augustin parle souvent dans ses écrits de l'*Alleluia*. Il nous dit que les hérétiques ont emprunté aux fidèles l'usage de l'*Amen* et de l'*Alleluia* [2]. Et ailleurs : *Non sonis transeuntibus dicemus Amen et Alleluia* [3]. Nous voyons ici que l'*Alleluia* est chanté comme l'*Amen*. Il nous dit encore que ce chant, d'après une tradition qu'il appelle antique, est réservé à certaines époques, c'est-à-dire au dimanche et au temps pascal, *est ALLELUIA et bis ALLELUIA quod nobis cantare certo tempore solemniter moris est, secundum ecclesiæ antiquam traditionem, neque enim et hoc sine sacramento certis diebus cantamus ALLELUIA* [4]. *Omnibus diebus dominicis ALLELUIA cantatur* [5]. *Ut Alleluia per solos dies quinquaginta in Ecclesia cantetur non usquequaque observatur : nam et in aliis diebus varie cantatur alibi atque alibi, ipsis autem diebus ubique* [6]. Saint Isidore dans un texte que nous citerons tout à l'heure (cf. § III) confirme cette assertion. Saint Augustin dit encore que c'est un chant de joie et de louange, comme tout chrétien le sait [7]. C'est même un chant du ciel; il établit, entre l'*Alleluia* de la terre et celui que nous chanterons dans le ciel, une comparaison, qui sera bien souvent reproduite dans la suite, et les longues notes sur le dernier *a* de l'*Alleluia*, les *neumes* ou *jubili* qui vont l'orner, seront considérés comme une image de ce chant sans fin : *dicamus quantum possumus ALLELUIA ut semper dicere mereamur. Ibi cibus noster ALLELUIA, potus ALLELUIA, actio quietis ALLELUIA, totum gaudium ALLELUIA erit id est, laus Dei* [8]. *Celeusma nostrum dulce cantamus ALLELUIA ut læti ac securi ingrediamur sempiternam ac felicissimam patriam* [9]. *Ista jubilatio... quid restat nisi ut jubiles, ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum* [10].

Quant à la place qu'il lui donne dans la liturgie, il ne paraît pas facile de l'établir. Lorsqu'il parle de la première partie de la messe, il ne fait allusion qu'à l'épître, au psaume qui suit et à l'évangile (voir AFRIQUE, *Liturgie*, col. 631), jamais à l'*Alleluia*.

Nous avons cité ailleurs ce trait bien connu, du lecteur qui pendant l'invasion vandale en Afrique chantait l'*Alleluia*, *alleluiatim melos canebat*, lorsqu'il reçut dans la gorge une flèche qui l'étendit mort [11]. Ce texte nous prouve que le chant de l'*Alleluia* est devenu une mélodie d'un genre particulier, confiée à un chantre ou lecteur, chantée à l'ambon, *jam pulpito sistens*, pendant le temps pascal, *tempore pascali;* enfin le contexte semble permettre l'induction que cet *Alleluia* appartient à la messe, sans que l'on puisse pourtant indiquer encore à quel moment précis il est chanté [12].

Cassiodore nous donne quelques détails de plus : l'*Alleluia* est un chant de fête, on le chante pour les solennités des saints; il nous fournit même de précieux renseignements sur la façon dont il est exécuté par les chantres, repris par les fidèles, et orné de longs mélismes que l'on varie : *hinc ornatur lingua cantorum, istud aula Domini læta respondet, et tamquam insatiabile bonum tropis semper variantibus ornatur* [13].

Le pseudo Denys est le seul auteur parmi les anciens, je crois, à nous dire que l'*Alleluia* est chanté pendant la bénédiction du chrême au baptême : Τὸ δὲ ἱερὸν μελῴδημα τῆς ἐν τοῖς προφήταις θείας ἐπιπνόιας τοῦ Πνεύματος, τὸ Ἀλληλούϊα, φασὶν οἱ τά τῶν Ἐβραίων εἰδότες, αἶνον εἶναι Θεοῦ. Ἀπάσης οὖν ἱερουργίας τελουμένης, οὐκ ἀπεικός ἐστι μεμνῆσθαι Θεοῦ. Τοῦτο δὲ λέγει, ὅτι τὸ Ἀλληλούϊα ψάλλεται ἐν τῇ τοῦ κύρου ἱερουργίᾳ *Porro melos illud sacrum prophetis divina Spiritus inspiratione afflatum scilicet alleluia, qui hebraïce periti sunt, aiunt significare laudem Dei. Omni itaque consecratione perfecta, haud abs re est meminisse Dei. Hoc autem dicit, quia Alleluia canitur in unguenti consecratione* [14]. Mais la tradition de cet *Alleluia* s'est conservée chez les Grecs et dans plusieurs des rites orientaux comme on peut le voir dans Denzinger; notons simplement cette antienne: *Alleluia, vox Domini super aquas*, l'*Alleluia* est répété à tous les versets du psaume; et cette bénédiction : *effundimus S. Chrisma super aquas, Alleluia* [15]. A côté du texte de la *Hiérarchie ecclésiastique*, il

[1] *Deux livres choraux monastiques des Xe et XIe siècles*, par l'abbé C. Daux et le chanoine Morelot, in-8°, Paris, 1899, p. 137 sq. L'Antienne : *Venite populi*. — [2] *Serm.*, XXXVII, n. 27, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 233. — [3] *Serm.*, CCCLXII, n. 29, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1632. — [4] *In psalm. CVI*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1419. — [5] *Ep. ad Jan.*, c. XVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 215 sq. — [6] *Epist.*, CXIX, c. XVII. Cf. *In psalm. CXLVIII* et *In psalm. CX*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1468, 1938. — [7] *Serm.*, CCLIV et CCLXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1184 sq. — [8] *Serm.*, CCLII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1176. Cf. *In ps. LXXXIII*, *P. L.*, t. XXXXIII, col. 1062. — [9] *In ps. CII, de cantico novo*, c. II, t. IX. Cf. *Hom.*, XVI, inter 50; *Serm.*, CCXXV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1098; *Serm.*, CXXV, *ibid.*, col. 696; cf. col. 1049 sq. et t. XXXIII, col. 144. — [10] *In psalm. XXXII*, n. 8; *Serm. in Pascha*, CCL, CCLI, CCLVII. Voyez aussi, sur saint Augustin et l'*Alleluia*, la dissertation de Cecconi, p. 198 sq. (cité dans la bibliographie). — [11] Victor de Vite, *De persecut. Vandal.*, l. XIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 197. Cf. AFRIQUE, col. 633. — [12] On a même cru pouvoir conclure que c'était l'*Alleluia* ajouté au psaume responsorial et qui n'est autre que notre *Alleluia* romain. *Paléographie musicale*, t. V, 31. — [13] *In psalm. CIV*, *P. L.*, t. LXX, col. 742. — [14] *De eccl. hierarch.*, c. IV, n. 12, *P. G.*, t. III, col. 500. — [15] H. Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 207, 286, 387.

convient de citer un témoignage qui, topographiquement, est probablement de même origine, c'est le pseudo-Athanase, *De virginitate*. Il prescrit pour l'office de nuit un certain nombre de psaumes; après chaque psaume une oraison, et à tous les trois psaumes on dit *Alleluia :* Μετὰ δὲ τρεῖς ψαλμοὺς λέγε τὸ Ἀλληλούϊα [1]. On remarquera qu'ici les vigiles et les laudes ne font qu'un, comme dans le système primitif de la psalmodie; l'*Alleluia* est resté caractéristique des laudes, comme on le verra dans la suite. Saint Jérôme et ses correspondants nous donnent de leur côté quelques renseignements intéressants sur l'*Alleluia*. C'est un chant qu'on entend retentir partout: il est le signal pour appeler les moines à l'office [2]. *Quocumque te verteris, arator stivam tenens alleluia decantat* [3]. *Hæc sunt in hac provincia* (Palestine), *carmina, hæc amatoriæ cantilenæ, hic pastorum sibilus, hæc arma culturæ* [4]. Les enfants apprennent avec les premières lettres à épeler l'*Alleluia* [5]. C'est encore saint Jérôme qui nous raconte que l'*Alleluia* de son temps fait partie de la liturgie funéraire, *fama totius urbis populum ad exequias* [*Fabiolæ*] *congregabat. Sonabant psalmi et aurata tecta templorum reboans in sublime quatiebat Alleluia* [6]. Conformément à la même tradition, les grecs qui, du reste, nous l'avons dit, donnent à l'*Alleluia* un caractère de deuil, l'emploient encore pour les défunts: il en est de même dans la liturgie mozarabe où l'introït pour les défunts commence ainsi: *Tu es portio mea, Alleluia,* etc.

L'*Alleluia* est aussi chanté en Gaule pour la mort de sainte Radegonde [7]. Le pape saint Agapit, qui mourut à Constantinople, est enterré au chant de l'*Alleluia* [8].

Sozomène, dans un autre passage, nous dit qu'on entendit chanter l'*Alleluia* dans le temple de Sérapis et que le fait fut considéré comme un présage que le dieu partait, et qu'une église chrétienne serait établie dans ce lieu, ce qui arriva en effet [9]. Ailleurs c'est un incendie que l'on éteint aux sons de l'*Alleluia* [10]. Les Bretons qui marchent au combat contre les Saxons et les Pictes vers 448, entonnent après les prêtres le chant de l'*Alleluia* et ce cri, répercuté par les échos des montagnes, produit un fracas qui met les ennemis en fuite [11]. Les matelots accompagnent du chant de l'*Alleluia* le bruit de leurs rames [12]. Un monastère espagnol est appelé le monastère de l'*Alleluia* [13]. Saint Paulin le place dans l'inscription d'une basilique : *Alleluia novis balat ovile choris* [14]. Le moine Augustin aborde en Angleterre au chant de cette antienne litaniale : *Deprecamur te Domine in omni misericordia tua,* etc., et qui se termine par l'*Alleluia* [15]. Un peu plus tard saint Grégoire s'écrie avec enthousiasme : *Ecce lingua Britanniæ quæ nihil aliud noverat quam barbarum frendere; jamdudum in divinis laudibus hebræum cœpit* ALLELUIA *resonare* [16].

De tous ces textes on peut tirer quelques renseignements précieux sur l'usage de l'*Alleluia*. D'abord, en dehors de la liturgie, il devient une acclamation dans la vie privée, un cri de triomphe ou de joie, en même temps qu'une sorte d'*oraison jaculatoire*. Son usage paraît fréquent surtout à partir du IVe siècle. C'est aussi une acclamation liturgique employée avec les psaumes alléluiatiques, et souvent en dehors d'eux, parfois isolée, parfois rattachée à des antiennes ou à des oraisons. Son usage est d'ordinaire réservé au temps pascal, et aux dimanches, mais sur ce point l'unité n'est pas faite; on s'en sert aussi dans les cérémonies funéraires et dans d'autres rites. Quant à dire quelle est sa place dans la liturgie de la messe, les textes que nous possédons sur cette période et que nous avons cités ne nous permettent pas encore, croyons-nous, une affirmation très précise. Il nous restera dans le paragraphe suivant à étudier spécialement cette question.

III. L'ALLELUIA DANS LES DIVERSES FAMILLES LITURGIQUES DU VIIe AU XIIe SIÈCLE. — Nous n'avons pas à parler de la liturgie d'Afrique antérieure à cette époque, et pour laquelle on trouvera les témoignages au paragraphe précédent.

1° *Liturgie romaine.* — Sozomène nous dit que l'Église romaine ne chante l'*Alleluia* qu'au jour de la résurrection [17].

Ce texte a été fort discuté. Baronius et d'autres liturgistes croient l'auteur mal informé. On fait remarquer en effet que d'après saint Jérôme, dont nous avons cité le texte, à Rome on chantait l'*Alleluia* aux funérailles. En outre le même saint Jérôme réfutera Vigilance qui voulait qu'on ne chantât l'*Alleluia* qu'à Pâques [18]. Sozomène n'aurait-il pas fait une confusion entre l'opinion de Vigilance et l'usage de l'Église romaine? Le point reste assez obscur. Saint Grégoire semble croire que ce fut saint Jérôme qui fit adopter par le pape Damase l'*Alleluia,* comme dans l'Église de Jérusalem [19]. Ce témoignage ne rend pas la question plus claire. De savants liturgistes ne peuvent admettre que l'*Alleluia* n'ait pas été employé dans la liturgie romaine avant saint Jérôme; tout au plus concèdent-ils que saint Jérôme fit étendre à d'autres temps que la cinquantaine pascale, la coutume de le chanter. Mais cette opinion est en contradiction avec la suite de la lettre du même pontife. Celui-ci dit en effet qu'il fit chanter l'*Alleluia* à la messe, même en dehors du temps pascal, et que cette innovation souleva des murmures.

Nous avons, en outre, le texte de Jean Diacre qui dit très formellement à son correspondant Senarius : *Illud etiam quod interrogare dignatus es, cur* ALLELUIA *usque ad Pentecosten in Ecclesia decantatur, scire vos convenit... alia esse quæ unaquæque Ecclesia tanquam propria retinet et a suis majoribus tradita sibi custodit, quæ salva fide et pace catholica cum alterius regionis non observat Ecclesia, ut est Romana quæ sabbatis omnibus jejunat, quod orientalis facere non videtur... Sive enim usque ad Pentecosten* ALLELUIA *cantetur, quod apud nos fieri manifestum est: sive alibi toto anno dicatur, laudes Dei cantat Ecclesia. Sed reservatur aliquid apud nos paschalis reverentiæ, ut majoribus gaudiis et quasi mentibus innovatis ad laudem Dei recurrat affectus; propter quod alleluia latino sermone* LAUDATE DOMINUM *dicitur*, etc. [20].

Quant à l'usage de l'*Alleluia* dans l'office, en dehors de textes romains, la liturgie bénédictine nous donnera quelques lumières.

[1] *De virginitate, P. G.*, t. XXVIII, col. 276. — [2] *Epist.*, CVIII (al. XXVII), n. 19, *ad Eustoch.*, *P. L.*, t. XXII, col. 896; cf. *Epist.*, XXXVIII, *loc. cit.*, col. 464. — [3] *Epist.*, XLVI (al. XVII), *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 491. — [4] *Ibid.* — [5] *Epist.*, CVII et XXVII, *loc. cit.*, col. 872. — [6] *Epist.*, LXXVII, *loc. cit.*, col. 697. — [7] *Acta sanct.*, august. t. IV, p. 82. — [8] Baronius, ad a. 536, n. 64, 1867, t. IX, p. 507. — [9] *Hist. Eccl.*, l. VII, c. XV, *P. G.*, LXVII, col. 1456. Cf. Beugnot, *Hist. de la destruction du paganisme en Occident*, in-8, Paris, 1840, t. I, p. 361. — [10] Fortunat, *Vita S. Germani Paris.*, c. V, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 456. — [11] Beda, *Hist. eccl. angl.*, l. I. c. XX, *P. L.*, t. XCV, col. 49, 50. Cf. John Robson, *The Alleluja Victory and the state of England in the fifth century*, dans *Archeological journal*, t. XIV (1857), p. 320 sq. On rapprochera de ce fait le souvenir de la bataille de Mersebourg livrée en 933 au cri du *Kyrie eleison*. — [12] Voyez le texte de Sidoine Apollinaire *Epist.*, X, *P. L.*, t. LVIII, col. 488. — [13] Cf. Bona, *De divina psalmodia*, p. 830. — [14] *Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 336. — [15] Cette antienne est conservée dans d'anciens antiphonaires. Cf. Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. V, p. 230. L'antienne se trouve dans Gocelinus, *Vita S. Augustini*, c. II, n. 19, *Acta sanct.*, maii t. VI, die 26, mais sans l'*Alleluia*. Beda, *Hist. angl.*, l. I, c. XXV, ajoute l'*Alleluia*, *P. L.*, t. XCV, col. 56. — [16] *Moral.*, l. XXVII, c. II, *P. L.*, t. LXXVI, col. 411. — [17] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1476. — [18] Baronius, a. 384, n. 29, et notes sur le Martyrologe *ad diem 5 april.* Cf. Valois, qui au contraire défend Sozomène (*P. G.*, *loc. cit.*, col. 1475), et Bona-Sala, *loc. cit.*, t. III, p. 139, qui essaie après Thomasi de concilier les deux opinions. — [19] Greg. *Epist.*, l. IX, ep. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956. — [20] *Joannis Diaconi ad Senarium*, *P. L.*, t. LIX, col. 406.

L'*Alleluia*, supprimé d'abord au commencement du carême, le fut plus tard à partir de la septuagésime qui prit tous les caractères du carême, et on le remplaça par un trait. Il n'est pas très facile de fixer l'époque précise de ce changement. Amalaire et d'autres auteurs l'attribuent à saint Grégoire, mais cette assertion est loin d'être vérifiée. Voir SEPTUAGÉSIME. Ce qui est certain, c'est qu'en 817 il y a encore des divergences dans l'usage liturgique sur ce point, car le concile d'Aix-la-Chapelle à cette date prescrit de supprimer l'*Alleluia* dès la septuagésime. L'*Alleluia* fut également retranché aux vigiles, aux funérailles et, en général, aux jours de pénitence. S'il fut employé, en dehors de ces exceptions, tous les jours de l'année, le temps pascal garda le privilège de l'entendre répéter plus fréquemment. Ce qu'il faut remarquer pour l'emploi de l'*Alleluia* dans les livres de la liturgie latine, c'est qu'il n'est pas toujours rattaché à un psaume.

2° *Liturgie bénédictine*. — Nous plaçons ici la liturgie bénédictine parce que l'emploi de l'*Alleluia* y est réglé d'une façon très précise et que dans l'ensemble on peut dire que cette liturgie se rapproche beaucoup de la romaine. En dehors des documents, qui témoignent il est vrai pour une époque un peu postérieure (IXe siècle), nous avons l'affirmation de l'anonyme de Spelman : *Est et alius cursus beati Benedicti, qui ipsum singulariter pauco discordante a cursu romano quem in sua regula repperis scriptum* [1].

Saint Benoît s'est inspiré de Cassien dans sa règle et en particulier dans sa liturgie, mais il ne l'a pas suivi servilement, on peut le voir dans l'espèce. Cassien rappelle en effet que les moines d'Égypte récitaient en général durant les vigiles de la nuit douze psaumes, qu'ils interrompaient par des oraisons; mais après le XIIe on disait l'*Alleluia*, puis une leçon, *duodecimum sub alleluia responsione consummans* [2]. Il dit ailleurs que l'on ne doit employer *Alleluia* qu'avec les psaumes qui le portent dans le titre, *ut in responsione alleluia nullus dicatur psalmus, nisi is qui in titulo suo alleluia inscriptione prænotatur* [3], ce qu'il importe de noter.

Saint Benoît étend beaucoup l'usage de l'*Alleluia*, il ne le supprime que pendant le carême. A cette époque (VIe siècle), la septuagésime n'est pas encore instituée : *A Pentecoste usque ad caput quadragesimæ omnibus noctibus* (office de vigiles ou matines) *cum sex posterioribus psalmis tantum ad nocturnos dicatur* (*alleluia*). De Pâque à la Pentecôte on dira l'*Alleluia* plus souvent, *a sancto Pascha usque ad Pentecosten, sine intermissione dicatur alleluia tam in psalmis quam in responsoriis*. Tous les dimanches aussi l'*Alleluia* est répété plus fréquemment : *cantica, matutini* (laudes), *prima, tertia, sexta, nonaque cum Alleluia dicantur* [4]. Le psaume L, *Miserere mei Deus*, à laudes le dimanche se dit toujours aussi avec *Alleluia* [5]. Malheureusement saint Benoît ne dit rien de la messe. Nous avons établi ailleurs, croyons-nous, qu'il adopta purement et simplement le rite romain existant à son époque, qui en substance était conforme à ce que nous appelons le gélasien. Quant à l'office canonial, un examen même superficiel des plus anciens livres romains permettra de constater que l'emploi de l'*Alleluia* ne diffère que pour quelques détails de l'usage bénédictin, tel que l'établissent les textes que nous avons cités.

Saint Benoît.	Liturgie romaine.
Alleluia supprimé pendant le carême.	*Idem.*
Alleluia employé aux psaumes et aux répons de Pâques à la Pentecôte.	*Idem.*
Alleluia aux cantiques de matines le dimanche.	*Le romain, qui n'a pas ces cantiques, dit l'Alleluia aux psaumes de laudes.*
Alleluia employé à laudes le dimanche.	*Idem.*
Alleluia employé à prime, tierce, sexte, none, le dimanche.	*Idem.*

Ce qui semble particulier à saint Benoît, c'est que pour matines il étend l'usage de l'*Alleluia*, qui était spécial aux dimanches et au temps pascal, à *tous les jours* de l'année, sauf le carême, tandis que l'office romain ne prend pas cet usage.

3° *Les gallicans*. — Dans la liturgie gallicane, en dehors des liturgies mozarabe et ambrosienne dont nous parlons à part, on emploie l'*Alleluia* d'abord aux funérailles comme à Rome et en Orient. L'auteur de la Vie de sainte Radegonde l'atteste [6]. Saint Grégoire de Tours nous raconte que l'évêque Gallus avant de mourir récite pour laudes le psaume L, le *Benedicite* et les psaumes alléluiatiques (CXLVIII, CLXIX, CL) [7]. Le second concile de Tours en 565 nous dit : *Quia Patrum statuta præceperunt, ut ad sextam sex psalmi dicantur cum alleluia; et ad duodecimam duodecim, itemque cum alleluia* [8].

On peut citer encore ce texte de Sidoine Apollinaire, dont l'exactitude topographique est, il est vrai, contestée par un archéologue [9]; mais ce qui nous importe ici, c'est l'usage de notre acclamation :

Curvorum hinc chorus helciariorum,
Responsantibus ALLELUIA *ripis,*
Ad Christum levat amicum celeuma
Sic sic psallite, nauta vel viator [10].

Les autres documents gallicans connus (fragments de sacramentaires) n'ont pas d'*Alleluia*, et les auteurs qui ont tenté de reconstituer la messe gallicane, Bona [11], Mabillon [12], Le Brun [13], Ruinart [14] et, après eux tous, Vezzosi [15] ne font pas place à l'*Alleluia*. Mais Mgr Duchesne fait remarquer avec justesse que ces livres ne donnent pas les parties chantées [16]. J'ajoute que l'anonyme de Spelman nous fournit ce renseignement important et peu remarqué jusqu'ici, qu'il existait un livre liturgique de chant contenant une collection d'*Alleluias*, ce qui expliquerait l'absence de l'*Alleluia* dans le sacramentaire du prêtre, *inde modulationibus, series scripturarum Novi ac Veteris Testamenti, diversorum prudentium virorum paginis, non de propiis, sed de sacris Scripturis reciperent* (*receperunt*) *antiphonias et responsoria, seu sonus, et* ALLELUIAS *composuerunt, et per universum orbem terrarum, ordo cursus est* [17]. Le sens donné par l'anonyme au terme *sonus* est aussi à retenir car nous le retrouvons dans un autre document, l'*Expositio* de la messe gallicane par saint Germain : *sonum autem quod canetur quando procedit oblatio, hinc traxit exordium : Præcepit Dominus Moysi ut faceret tubas argenteas*... (c'était l'heure de l'oblation chez les Hébreux)... *Nunc autem procedentem ad altare*

[1] Spelman, *Concil. Anglic.*, t. I. Cf. *P. L.*, t. LXXII, col. 608. — [2] Cassien, *Instit.*, l. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 68. Cf. Mabillon, *De cursu gallicano, P. L.*, t. LXXII, col. 383. — [3] Cassien, *loc. cit.*, l. II, c. XI. — [4] *Regula*, c. XV, *Alleluia quibus temporibus dicatur*. Cf. c. IX et XI. — [5] *Loc. cit.*, c. XII. — [6] *Acta sanct.*, aug. t. III, p. 82. — [7] *De vita Patrum*, c. VII. Cf. Mabillon, *De cursu gallicano*, dans *P. L.*, t. LXXII, col. 406. — [8] Can. 18, Mansi, t. IX, col. 797. Cf. Mabillon, *De cursu gallicano*, § V, *P. L.*, t. LXXII, col. 408. — [9] A. Poidebard, *L'amphithéâtre et les martyrs de Lugdunum*, dans *La controverse et le contemporain*, 1888, t. XIV, p. 267, 269. « Le récit de Sidoine n'est qu'une gracieuse fiction. » — [10] *Epist.*, l. II, ep. X, *P. L.*, t. LVIII, col. 488. — [11] *Rerum liturgicarum*, l. I, c. X, éd. Sala, 1747, t. I, p. 18 sq. — [12] *Liturg. Gallican.*, l. I, c. V. — [13] *S. Gregor. Tur. opera præfat.*, n. 41-47. — [14] Le Brun, *Explication de la messe*, dissert. III, éd. 1777), t. III, p. 175 sq. — [15] Thomasi, *Opera*, 1751, t. VI, p. XLVIII sq. — [16] *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 180 sq. — [17] Cf. *P. L.*, t. LXII, col. 607.

re corpus Christi non jam tubis inrepræhensibilibus sed spiritalibus vocibus præclara Christi magnalia dulci modilia psallet Ecclesia [1]. Dans ce *sonus* Martène et Le Brun voient l'antienne de l'offertoire [2] ; Thomasi et Vezzosi, sans s'écarter beaucoup de ce sentiment, disent que ce terme désigne non une antienne, mais plusieurs antiennes, peut-être plusieurs psaumes que le peuple chantait tant que durait l'oblation [3]. Mgr Duchesne y voit un morceau de chant analogue au *Cheroubicon* byzantin, terminé aussi par *alleluia,* et qui dans la liturgie mozarabe s'appelle *laudes,* dans l'ambrosien *antiphona post evangelium* [4].

Saint Germain ajoute que lorsque les aliments sacrés sont déposés sur l'autel, on les recouvre du voile précieux ; alors le chœur exécute une seconde pièce qu'il appelle *laudes* ou *alleluia. Laudes autem, hoc est alleluia, Johannes in Apocalypsi post resurrectionem audivit psallere. Ideo hora illa Domini palleo* (*pallio*) *quasi Christus tegitur cælo, Ecclesia solet angelicum canticum* [*cantare*] : *quod autem habet ipsa alleluia prima et secunda et tertia signat tria tempora ante legem, sub lege, sub gratia* [5].

C'est toujours, d'après Mgr Duchesne, le *sacrificium* ou *offertorium* de la liturgie mozarabique, l'*offerenda* de la liturgie milanaise [6]. Selon lui encore, les *alleluia,* auraient ici, comme dans la liturgie de Milan et dans les autres liturgies, existé d'abord seuls et séparément, les prières ou versets étant d'introduction postérieure. On aurait donc ici les trois *alleluia* de saint Germain. Voici le texte mozarabique de ces deux chants pour la fête de Noël.

Laudes :

Alleluia, redemptionem misit Dominus populo suo; mandavit in æternum testamentum suum; sanctum et terribile nomen ejus, alleluia.

Sacrificium :

Parvulus natus est nobis et filius datus est nobis; et factus est principatus ejus super humeros ejus. Alleluia, alleluia!

C'est probablement sur ce texte que s'appuie l'abbé Dupoux pour dire que dans l'ancien rite gallican on chantait trois *alleluia* pendant la procession de l'offertoire, comme les grecs à la suite du *Cheroubicon* [7].

Il reste au moins de tout ceci que le texte de saint Germain nous renseigne exactement sur le chant de l'*alleluia* à ce moment de l'oblation.

4° *Liturgie celtique.* — Cette liturgie semble avoir conservé de vieilles traditions pour l'emploi de l'*Alleluia.* Telles, par exemple, ces antiennes de communion d'un caractère si antique dans le *Book of Deer :*

Quia satiavit animam inanem, et animam esurientem satiavit bonis. Alleluia, alleluia [8].

Et sacrificent sacrificium laudis et usque (sic) *exultatione. Alleluia, alleluia.*

Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Alleluia, alleluia [9].

Reffecti Christi corpore et sanguine tibi semper dicamus Domine. Alleluia, alleluia [10].

Cette dernière surtout, très caractéristique, se retrouve dans l'antiphonaire de Bangor et dans la plupart des documents celtiques et aussi dans le mozarabe. Toutes les coïncidences entre le rite celtique et le mozarabique sont à noter soigneusement [11]. D'après Warren, c'est une marque de l'origine éphésienne (?), ce qui resterait à prouver [12].

Le *Book of Mulling,* avec quelques-unes des antiennes précédentes, nous donne encore celles-ci :

Alleluia. Fortitudo mea, etc.

Alleluia. Laudate dominum omnes gentes, etc.

Alleluia. Sacrificate sacrificium justitiæ [13].

Un fragment celtique de Saint-Gall contient les suivantes :

Qui manducat corpus meum, etc. *Alleluia.*

Ipse in me manet et ego in illo. Alleluia.

Hic est panis vivus qui de cælo descendit. Alleluia.

Hoc sacrum corpus Domini et salvatoris sanguinem, alleluia, sumite vobis in vitam perennem. Alleluia [14].

On remarquera dans ces antiennes de communion et de fraction le rôle de l'*Alleluia* et l'on rapprochera des autres liturgies, notamment des liturgies grecques et orientales et de certaines liturgies latines, la liturgie mozarabe, et le *Venite populi* gallican et milanais [15], où nous avons signalé cet emploi de l'*Alleluia.*

L'*Alleluia* est aussi employé à la communion des infirmes [16] et à l'*ordinarium missæ* du missel de Stowe, à la fraction, et à la communion d'une façon bien curieuse [17].

Dans le lavement des pieds au baptême, qui est souvent aussi, nous avons eu l'occasion de le remarquer, en relation avec la communion, le missel de Stowe contient des antiennes comme celles-ci :

Alleluia. Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

Alleluia. Adjuva me, Domine et salvus ero.

Alleluia. Visita nos, Domine, in salutare tuo, etc. [18].

L'antiphonaire de Bangor donne l'*Alleluia* à la fin de quelques hymnes et aussi dans la fameuse antienne de communion : *Gustate et videte, alleluia,* etc. [19].

5° *L'ambrosien.* — Nous apprenons par saint Ambroise qu'à Milan comme en Afrique, l'*Alleluia* est le chant de l'Église depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte [20].

Nous savons encore que dans les grandes processions pour la fête de la translation des saints Protais et Gervais, le verset alléluiatique est chanté par les officiers de la procession [21]. D'après Bérold, qui est un des rares témoins et des mieux renseignés sur cette liturgie, et qui représente la tradition antérieure du XIIe siècle, l'*alleluia* se chante après l'épître de la façon suivante : *Qua finita* (*epistola*) *notarius... indutus camisio canit* ALLELUJA *in pulpito bis ante versum, et magister scholarum incipit et lectores deinde canunt* ALLELUIA *et versum, et* ALLELUJA *similiter* (sic). *Post versum, vero idem notarius dicit* ALLELUJA, *tunc magister scholarum canit melodias cum pueris suis, tacentibus lectoribus. Et notandum quia notarius semper canit* ALLELUIA *in dominicis diebus, excepto in Natale Domini,* etc., *in quibus diaconi cantant, præcedentibus eos notariis trahendo eos super pulpitum, et tenendo sursum oram camisii, ne iter diaconi impediat, excepto in die carnelevalis, in qua pueri cantant* [22]. L'*Alleluia* se chante aussi avec la lecture de la passion d'un martyr ou des actes [23], au samedi saint, durant la procession des fonts et plusieurs fois à la messe [24] : ces mélodies sur l'*a* final

[1] *P. L.,* t. LXXII, col. 92, 93. Cf. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum,* Lutetiæ Parisiorum, t. V, p. 85 sq. — [2] Martène, *Admon. prævia,* n. 12, *Thesaurus, loc. cit.,* p. 91 sq. ; Le Brun, dissert. IV, a. III. — [3] Thomasi, *Opera,* t. V, *Disquisit. antiquorum rituum cantus Missæ,* p. XXX ; Vezzosi, *Opera, ibid.,* t. VI, p. LV. — [4] *Origines du culte chrétien,* 2e éd., p. 196. — [5] *P. L.,* t. LXXII, *loc. cit.,* col. 93. — [6] *Origines du culte chrétien,* p. 196, 197. — [7] *Étude sur le chant liturgique,* Ire partie : *Origine et histoire,* p. 34. — [8] Cf. Warren, *The Liturgy and Ritual of the celtic Church,* Oxford, 1881, p. 165. Même antienne dans le *Stowe Missal, loc. cit.,* p. 224. — [9] Mêmes antiennes dans le *Book of Dimma, Book of Mulling,* etc. Warren a marqué ces coïncidences, *loc. cit.* — [10] *Loc. cit.,* p. 165. — [11] Cf. *P. L.,* t. LXXXV, col. 119. — [12] Warren, *loc. cit.* — [13] Cf. Warren, *loc. cit.,* p. 171-173. — [14] *Loc. cit.,* p. 177 sq. — [15] Cf. le *Venit Leo. alleluia,* mozarabe, et Mgr Duchesne, *Christian worship,* p. 220, 221, 225. — [16] *Loc. cit.,* p. 225. — [17] *Loc. cit.,* p. 241-242. — [18] Warren, *loc. cit.,* p. 218, 219. — [19] *The Antiphonary of Bangor,* éd. Warren, t. II, p. 5, 6, et surtout p. 12, 30, 31, 40 et 48. — [20] *Apologia prophetæ David,* c. VIII, n. 42, *P. L.,* t. XIV, col. 907. — [21] *Paleogr. musicale,* t. VI, p. 15, 17. — [22] *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ mediolanensis kalendarium et ordines sæc. XII,* ed. M. Magistretti, Mediolani, 1894, p. 50. — [23] *Loc. cit.,* p. 66-67. — [24] *Loc. cit.,* p. 113, 114.

de l'*Alleluia* sont très nombreuses et très prolongées dans le chant ambrosien [1].

Dans les rares livres anciens que nous possédons pour ce rite, l'*Alleluia* est à la messe pendant toute l'année jusqu'au dimanche *in capite jejunii* inclusivement, qui est le jour de la clause de l'*Alleluia* [2]; il est retranché aussi pour les vigiles et les jours de pénitence. C'est saint Charles qui fit rétrograder d'un jour l'*Alleluia*. Pour les jours où il est employé, il a la même place et le même aspect que l'*alleluia* romain, il est entre l'épître et l'évangile ou, pour être plus précis avant l'antienne de l'évangile, et accompagné tantôt d'un verset de psaume, tantôt d'un texte d'Évangile, tantôt d'un passage d'actes des saints [3]. Il est aussi à la fin des antiennes, par exemple à la fin de l'*Ingressa* [4].

L'antienne que nous avons citée plus haut : *Venite populi*, a longtemps été considérée comme ambrosienne. On la trouve sous une forme très ancienne dans un manuscrit ambrosien de Muggiasca encore inédit.

Voici, d'après un autre manuscrit ambrosien, une antienne *ad crucem in capite jejunii* qui n'est autre chose qu'un adieu à l'*Alleluia*, et qui méritait à ce titre d'être citée : *Alleluia, Claude et signa sermone, alleluia; et requiescat in interioribus vestris, alleluia, usque ad tempus constitutum ; et cum gaudio magno dicetis die illa qua venerit : alleluia, alleluia, alleluia* [5].

Pour l'office, et dans la mesure où l'on peut s'en rapporter à des témoins trop récents et qui ont pu subir tant d'influences, l'emploi de l'*Alleluia* ne nous paraît pas très caractéristique. En voici du reste le schéma que l'on pourra comparer avec le romain :

Doxologie du *Deus in adjutorium* terminée par *Alleluia* [6].

Matines. *Alleluia* absent d'ordinaire.

Laudes. *Idem*.

Prime. *Alleluia* au répons après l'*epistolella* (capitule).

Tierce. *Alleluia* après la psalmodie, rattaché peut-être à la doxologie ; autre *Alleluia* après l'*epistolella*, et autre aux *capitella*.

Sexte et None, comme Tierce.

Vêpres du dimanche. *Alleluia* au I[er] *Completorium*.

Vêpres sur semaine. Supprimé.

Complies. *Alleluia* à la fin de la psalmodie et à la fin des *preces*.

6° *Mozarabe.* — Un texte fameux de saint Isidore nous dit qu'en Afrique on a la coutume de ne dire l'*Alleluia* que les dimanches et durant les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte, mais qu'en Espagne, d'après une ancienne tradition, on le dit sans interruption toute l'année, excepté en carême et les jours de jeûne [7]. Saint Benoît, nous l'avons dit, faisait prévaloir la même pratique, tandis que Rome à cette époque semblait suivre la pratique africaine, qui était aussi l'ambrosienne au temps de saint Ambroise et paraît bien l'usage primitif. Les Mozarabes emploient aussi l'*Alleluia* à l'office des morts, comme les Gallicans, les Grecs et les Romains, et on lit dans leurs livres cet introït pour les morts : *Tu es portio mea, Domine, alleluia*, etc. [8]. Le 1[er] dimanche de carême, comme dans l'ambrosien, contient encore l'*Alleluia*. L'*officium* de cette messe débute ainsi : *Ecce nunc tempus acceptabile, alleluia, ecce nunc dies salutis, alleluia*, etc. Ce dimanche est même appelé *in alleluia*, parce que l'on y chante cette acclamation plus solennellement [9]. A l'office des vêpres, en effet, l'*Alleluia* est fréquemment répété ; une hymne joyeuse lui est consacrée :

Alleluia, piis edite laudibus
Cives Œtherei, psallite unanimiter
Alleluia perenne, etc.

Le capitule est conçu en ces termes : *Alleluia in cælo, et in terra : in cælo perpetuatur et in terra cantatur. Ibi sonat jugiter : hic fideliter. Illic perenniter, hic suaviter*, etc. [10]. D'une façon générale l'*Alleluia* est employé pour l'office canonique surtout à vêpres et à laudes avec les pièces liturgiques intitulées *lauda* et *sonus*, par exemple : *Laudate Dominum in sanctis ejus, alleluia, alleluia. Laudate eum in firmamento virtutis, alleluia*, ou : *Alleluia, gaudebunt campi et omnia quæ in eis sunt*, etc. [11]. A la messe, l'*Alleluia* entre aussi en composition avec le *lauda*, verset qui se trouve après l'évangile, au moment de l'offertoire, et au *sacrificium*, sorte d'antienne qui suit le *lauda* [12]. Voici la plus caractéristique de ces antiennes pour notre sujet : *Alleluia quasi carmen musicum. Quam suave est et dulce : sono canitur : alleluia, alleluia*, etc. *Missale mozar., loc. cit.*, col. 504. C'est pourquoi Hammond conclut que dans le mozarabe, comme dans plusieurs autres rites, l'*Alleluia* est lié à l'évangile [13]. Mais nous verrons ce qu'il faut penser de cette opinion. L'*Alleluia* se chante encore ici à la communion avec le verset *Gustate et videte*, etc. [14]. Il est aussi souvent à l'*officium* ou introït. Dans un très ancien manuscrit mozarabe, le *Liber ordinum* dont l'édition sera bientôt donnée au public par dom Férotin, l'antienne qui termine la cérémonie *ad barbam tondendam* est encore appelée *Alleluiaticum : Benedictus es in civitate... gloriam et magnum decorem impones super eum* [15]. Cette antienne au missel mozarabe est devenue l'*officium* (introït) et s'y retrouve jusqu'à neuf fois avec quelques variantes [16]. Cixila, évêque de Tolède au VIII[e] siècle, cite l'*Alleluiaticum* composé par saint Hildefonse : *Clerus vehementer psallebat alleluiaticum quod ipse Dominus Hildefonsus nuper fecerat : speciosa facta est alleluia* [17]. Quant à sa place aux *laudes* après l'évangile, elle date du IV[e] concile de Tolède, en 633, qui dit qu'on ne chantera plus l'*Alleluia* après l'épître, mais aux *laudes*. Saint Isidore nous donne la vraie signification de ces *laudes*, l. I, c. XIII.

Le même concile contient encore d'autres prescriptions sur l'*Alleluia*, qu'il est bon de noter. Les Pères constatent que dans certaines Églises on continuait de le chanter en carême ; mais ils condamnent cette pratique. Le canon 10 dit que l'*Alleluia* ne sera pas chanté aux calendes de janvier, à cause de l'erreur des païens qui considéraient ce jour comme une grande fête [18].

7° *Liturgie grecque et liturgies orientales.* — Hammond pour les liturgies grecques, et même d'une façon générale, pour les liturgies de la famille latine, arrive à cette conclusion que le chant de l'*Alleluia* est lié à l'évangile ; il l'est aussi parfois à la grande entrée, et à l'hymne du *Cheroubicon* [19]. Brightman se range à peu près à cet avis [20]. Dans toutes ces liturgies, excepté peut-être l'abyssine, on chante avant l'évangile deux ou trois *alleluias*, accompagnés d'un ou de plusieurs versets qu'on appelle tantôt στιχολογία, tantôt πρόλογος τοῦ 'Αλλη-

[1] Beroldus, *loc. cit.*, note p. 179, 198. — [2] *Auctarium Solesmense*, t. I, p. 180 ; Berold témoigne encore en faveur de cette coutume, *loc. cit.*, p. 82. — [3] *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 70, 87, 109, 123, 142, 144, 155, 169, 171, 172 sq., 321. Cf. aussi *Auctarium Solesmense*, t. I, p. 177 sq. 186 sq. — [4] *Loc. cit.*, p. 147, n. 1281. — [5] Brit. Museum, *cod. add. 34.209*, p. 146. — [6] Sur l'*Alleluia* à la fin de la doxologie, cf. col. 1232. — [7] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 31. — [8] *P. L.*, t. LXXXV, col. 1011. Cf. Hammond, *Liturgies eastern and western*, p. 363. Un critique, dans la *Revue d'histoire et de littér.*, nous dit même que l'*Alleluia* est caractéristique de la liturgie funéraire, 1902, p. 543. — [9] *P. L.*, t. LXXXV, col. 296. — [10] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 258, 259. — [11] *P. L.*, *loc. cit.*, col. 64, 68. Cf .encore 50, 55, 59, 79, 623, 626, etc. — [12] *Loc. cit.*, col. 572, 577, etc. — [13] Hammond, *loc. cit.*, p. 302. Cf. p. 345, 347, 349, 351, 355. — [14] *P. L.*, *loc. cit.*, p. 572, 577 sq. — [15] *Liber ordinum*, p. 46. — [16] *Missale Mozarabicum, P. L.*, t. LXXV, col. 152, 177, 826, 837, 977, etc. — [17] *Liber ordinum*, note p. 464. — [18] Mansi, *Concilia*, t. X, col. 622. — [19] Hammond, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1878, *Glossary*, v° Alleluia, p. 375. — [20] Brightman, *loc. cit.*, t. I, p. 568 ; cf. p. 36, 79, 102, 118, 258, 371.

λούϊα. L'*Alleluia* reparaît souvent aussi dans ces liturgies à la communion, ou comme action de grâces après la communion[1]. On se rappelle que l'antienne *Venite populi* est peut-être due à une influence orientale (ci-dessus, col. 1233). A la messe des présanctifiés (rite byzantin), il est à la grande entrée[2]; dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, à l'hymne chérubique[3] et à d'autres places[4].

La liturgie grecque, comme plusieurs autres liturgies antiques, use de l'*Alleluia* pour les morts. Postérieurement sans doute, et contrairement à toute la tradition liturgique et scripturaire, les grecs l'employèrent en carême et les jours de jeûne, lui donnant un caractère de deuil et de tristesse, et reprochèrent même aux latins, au temps des disputes liturgiques entre les deux Églises, l'emploi qu'ils en faisaient[5]. L'ignorance des origines liturgiques ne permit pas à ces derniers de répondre pertinemment sur ce terrain, Plus tard, les grecs parurent plutôt gênés de cette attitude et les éditeurs récents de l'*Horologion* cherchent à s'en expliquer[6].

8° *Place de l'Alleluia.* — On voit d'après ce qui précède qu'il n'est pas facile d'assigner la place de l'*Alleluia* dans la liturgie et surtout d'en expliquer la raison. Nous laissons de côté l'office canonique dans lequel l'*Alleluia* a conservé son caractère d'acclamation et vient toujours comme appendice d'une antienne, d'un répons ou d'un verset ou avec un psaume. Il s'agit seulement de la messe. On a dit que dans la liturgie romaine, venant après le graduel et rattaché à un verset de psaume, il est un vestige d'une époque où l'avant-messe avait deux lectures, au lieu d'une seule épître comme aujourd'hui, le graduel terminant la leçon prophétique, et l'*Alleluia*, la leçon apostolique[7]. Cette hypothèse expliquerait plutôt la présence du verset de psaume que celle de l'*Alleluia*. Mais s'il est facile de voir le lien primitif entre la leçon et le graduel ou le trait qui la suit, et de prouver cette connexion par des textes anciens (notamment saint Augustin), on ne trouve rien de pareil pour l'*Alleluia*.

Nous avons vu que plusieurs liturgistes rattachent au contraire l'*Alleluia* à l'évangile, qu'il précède ou qu'il suit dans diverses liturgies. Mais ici encore, nous ne trouvons aucun lien logique entre l'acclamation et l'évangile, ni, croyons-nous, aucun texte ancien qui en rende compte. Cependant cette explication est déjà donnée dans le pseudo-Alcuin, qui a conservé quelques bonnes traditions[8].

Du reste, comme on l'a vu, l'*Alleluia* est souvent séparé, même matériellement, de l'évangile. Ces explications ne paraissent donc pas suffisantes : on voit très bien la raison d'être des pièces liturgiques comme l'introït, l'offertoire, la communion, qui ont, si l'on peut dire, leur fonction bien déterminée et leur place logique assignée; de même pour les oraisons, les litanies et les autres prières. Il est facile de prouver que le graduel ou le trait venaient comme naturellement après une leçon dont ils étaient le complément. L'*Alleluia* au contraire nous apparaît un peu comme un bloc erratique, qui n'a pas de place assignée à la messe, de même que le *Gloria in excelsis* ou le *Credo*. Il n'y a pas de raison pour qu'il n'en occupe pas une autre ou même pour qu'il n'en soit pas absent.

Peut-être pourrions-nous risquer une autre explication sous bénéfice d'inventaire. Le plus ancien témoin que nous ayons des coutumes liturgiques latines est sans aucun doute l'Afrique. L'*Alleluia*, nous l'avons dit, y était exclusivement affecté au temps pascal et aux dimanches, et nous avons vu aussi que cela paraît la coutume antique. Les psaumes chantés dans ces circonstances comme graduels étaient surtout les psaumes alléluiatiques. Il y eut donc là une première cause de rattacher l'*Alleluia* au graduel. Quand l'*Alleluia* fut étendu à toute l'année, il passa naturellement des psaumes alléluiatiques à d'autres psaumes, mais non pas sans quelques protestations, notamment celle de Cassien dont nous avons rapporté le texte, qui veut que l'*Alleluia* ne soit jamais employé avec d'autres psaumes que ceux de l'*Alleluia*. Mais le vrai sens des traditions liturgiques se perd trop vite pour que l'on puisse s'étonner de voir cette prescription tomber en oubli. Du moment où l'on voulait chanter l'*Alleluia* en tout temps, il fallait bien l'employer avec tous les psaumes. Il semble qu'il y eut une étape entre ces deux états liturgiques, et qu'à une époque antérieure, l'*Alleluia* détaché du psaume alléluiatique fut chanté tout seul, avec de longs neumes, comme sembleraient le prouver dans quelques livres liturgiques anciens, des recueils d'*alleluias* sans texte. Pour lui donner une signification plus précise, on lui affecta soit un verset de psaume, soit tout autre texte. Il suffit en effet de voir comment l'*Alleluia* est combiné, encore aujourd'hui, par exemple dans la liturgie romaine, tantôt avec un psaume, tantôt avec un verset d'évangile, tantôt avec un passage d'actes des saints, pour comprendre ce caractère adventice.

IV. Particularités. — La question du chant de l'*Alleluia* a été traitée à part avec le développement qu'elle comporte, et cette étude complète ce que nous avons dit de l'acclamation liturgique. Contentons-nous de remarquer que l'*Alleluia* était chanté sur un ton joyeux. Sur la finale *a* on prolongeait les notes; c'était ce qu'on appelait la *neume* ou *jubilus*. Voir ces mots. [*Dum psallimus alleluia,*] dit Rupert, *jubilamus magis quam canimus, unamque brevem digni sermonis syllabum in plures neumas protrahimus, ut jucundo auditu mens attonita repleatur, et rapiatur illuc ubi sancti exultabunt in gloria*[9]. Déjà saint Augustin avait dit : *jubilatio... sonus quidam est lætitiæ sine verbis*[10]. Voyez Neume, Jubilus. Cette longue traînée de notes sur le dernier *a*, que l'on appellera aussi *sequentia*, fut interprétée au moyen âge, à la suite de saint Augustin, comme le symbole des joies sans fin du paradis (Amalaire, Rupert, saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, etc.[11]).

Ce long *jubilus* sans paroles qui, à l'origine, semblait propre à exprimer d'une façon confuse et mystérieuse des sentiments de joie ou de triomphe, plus du ciel que de la terre, ne fut plus compris plus tard, ou du moins on voulut exprimer l'inexprimable : de là l'origine des proses ou séquences qui consistèrent précisément dès le principe à mettre des paroles sous le *jubilus;* la même tendance de mettre des paroles sous les neumes se retrouve au moyen âge dans toutes les pièces dites farcies. Voir Séquences.

On sait que l'*Alleluia* aux jours où il est supprimé est remplacé par un *trait* ou psaume chanté. Voir Trait. Au début de l'office, au lieu de l'*Alleluia* qui termine le *Deus in adjutorium*, on dit depuis la septuagésime les paroles *Laus tibi, Domine, rex æternæ gloriæ;* l'introduction en est attribuée à Alexandre II en 1061. L'*Alleluia* à la fin de cette doxologie serait du reste à remarquer (comparez avec l'*Alleluia* de la doxo-

[1] Brightman, *Liturgies eastern and western,* t. I, p. 185, 299, 393, 426, 449, 454. — [2] *Loc. cit.*, p. 384. — [3] *Loc. cit.*, p. 379. — [4] *Loc. cit.*, p. 146, 156, 198, 201, 369, 370. — [5] Humbert, *Adv. Græcorum calumnias*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 468 sq., et *Joannes Ep. ad Senarium*, *P. L.*, t. LIX, col. 406. — [6] Cf. Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ,* t. II, p. 18 et 421 ; Goar, *Euchol.*, p. 174, 305, 326, 435. — [7] Mgr Duchesne, *Origines du culte,* 2e éd., p. 160. — [8] *De divinis officiis*, c. XL, *P. L.*, t. CI, col. 1250. — [9] Rupert, *De div. officiis*, l. I, c. XXXV, *P. L.*, t. CLXX, col. 30. — [10] *In psalm. XXII*, n. 4; cf. *In ps. XXXII*, n. 8; *In ps. XCIX*, n. 4. Cf. plus haut, col. 1233. — [11] Amalaire, *De ecclesiast. offic.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. CV, col. 1122. Cf. Bona, *loc. cit.*, l. III, p. 137 ; Le Brun, *Explic. des cérem. de la messe*, éd. 1777, t. I, p. 208, 209; Du Cange, *Gloss. mediæ et infimæ latinitatis,* v° *Jubilus.*

logie de l'antienne du Fayoum, col. 1232); malheureusement on n'en peut suivre la trace bien haut.

Il nous reste à signaler quelques usages liturgiques; celui presque universel d'abandonner ce chant *in capite jejunii* et plus tard à la septuagésime, fit naître la coutume des adieux à l'*Alleluia*. Le goût pour l'allégorie et pour la représentation scénique qui se développa si extraordinairement dans la liturgie au moyen âge et qui, dans ses excès, transforma parfois l'église en un vrai théâtre, conduisit à imaginer diverses cérémonies pour le *départ* de l'*Alleluia*. Le jour lui-même s'appela le *clausum alleluia*. On composa un office appelé l'*Alleluiaticum officium*, office avec hymnes, oraisons, répons, antiennes, où l'*Alleluia* paraît naturellement souvent. L'hymne commence ainsi :

Alleluja dulce carmen,
Vox perennis gaudii,
Alleluja laus suavis
Et choris cælestibus
Quam canunt Dei manentes.
In domo per sæcula, etc.

Et voici le 5e répons : *Angelus Domini bonus comitetur tecum, Alleluja, et bene disponat itinera tua : ut iterum cum gaudio revertaris ad nos, Alleluia, Alleluia,* ℣. *Multiplicentur a Domino anni tui ; per viam sapientiæ incedas : ut iterum*, etc. [1]. Dans l'Église de Toul et dans quelques autres, on alla plus loin : on ensevelit l'*Alleluia* comme une personne morte qui devait ressusciter le jour de Pâques; l'*officium claudendi et sepeliendi alleluia* renferme des puérilités que Moroni condamnait déjà sévèrement et avec raison [2]. *Sabbato septuagesimæ*, dit un *ordo* de l'Église de Toul du xve siècle, *in nona conveniant pueri chari feriati in magno vestiario, et ibi ordinent sepulturam Alleluia : Et expedito ultimo Benedicamus, procedant cum crucibus, torciis, aqua benedicta et incenso, portantesque glebam ad modum funeris, transeant per chorum et vadant ad claustrum ululantes, usque ad locum ubi sepelitur ; ibique adspersa aqua et dato incenso ab eorum altero redeant eodem itinere. Sic est ab antiquo consuetum* [3].

La liturgie romaine, avec son tact ordinaire, s'est abstenue de ces excès; elle s'est contentée, au samedi avant la septuagésime, d'ajouter deux *alleluias* au *Benedicamus Domino* des vêpres, et au samedi saint, quand la messe est célébrée pontificalement, le diacre chante ces paroles : *annuntio vobis gaudium magnum quod est Alleluia.*

Comme exemple de l'usage de l'*Alleluia* dans les liturgies du moyen âge, nous ne citerons que celui de l'Église de Strasbourg qu'on trouvera dans dom Martène [4].

V. Bibliographie. — On voit, même par cette histoire sommaire de l'*Alleluia*, que le cardinal Pitra n'exagérait pas trop quand il disait : « L'histoire de l'*Alleluia* est, à elle seule, un poème. » *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. 35. Pour ceux qui voudraient la compléter nous donnerons les renseignements suivants :

J. Kitto, *Cyclopædia of biblical literatur*, au mot *Hallelujah ;* S. Hastings, *Dictionary of the Bible*, in-4°, Edimbourg, 1900, au mot *Hallelujah ;* Cheyne, *Encyclopædia biblica*, in-4°, Londres, 1899; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Hallelujah ;* U. Chevalier, *Topobibliographie*, au mot *Alleluia;* D. Müller, *De notione multiplici vocis Hallelujah*, in-4°, Cygn., 1690; Wernsdorf, *De formula vet. Eccl. psalmodica Hallelujah*, in-4°, Viterb., 1763; Leonardo Cecconi da Montalto, *Dissertazione sopra Alleluia*, Velletri, 1769, reproduite dans Zaccaria, *Raccolta di dissert. di storia eccles.*, t. ix, diss. I, Roma, 1794, et 2e éd., Rome, 1840; Ferrari, *De vet. acclamationibus*, in-4°, Mediolani, 1627, notamment p. 384 sq.; Bingham, *The antiquities of christian Church*, l. XIV, c. ii : *Works*, t. v, p. 35 sq.; Thalofer, un article dans le *Kirchenlexicon*, et un autre plus étendu dans son *Handbuch der kath. Liturgie*, 1890, t. ii, p. 100-102; les dictionnaires Martigny, Smith, Moroni, etc., au mot *Alleluia;* Gerbert, *Vetus liturgica Alem.*, p. 936, 940, 972; *Alleluia* au jour de Pâques, cf. Wernsdorf, *De Paschate annotino*, Viteb., 1760, reproduite dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, etc., Lipsiæ, 1847, t. i, p. 238 sq.; O' Mahony, *Alleluia's story*, dans *Dublin Review*, t. cxx, 1897, p. 345-350 (superficiel).

F. Cabrol.

ALLEMAGNE. Voir Germanie.

ALLEU. — I. Étymologie. II. Origine. III. Sens primitif. IV. L'alleu et la terre libre. V. L'alleu aux viiie et ixe siècles. VI. Conclusion. VII. Bibliographie.

I. Étymologie. — Le mot *aleu* ou *alleu* [5], dont la signification est à peine comprise aujourd'hui, vient de *alotis* ou *alodis*, qui s'est changé ensuite en *alodium*. L'origine du mot *alodis* étant inconnue et son étymologie incertaine, on a tenté de l'obtenir en l'adaptant à un sens déterminé donné à l'institution. Cujas traduit *alodis* par *sine lode*, la terre « dont le possesseur n'est le leude de personne » [6]. Budée et Alciat disent que le propriétaire alleutier ne devra reconnaître personne pour seigneur, de là *a* privatif et *laudatio* [7]. Papon et Gousset [8] adoptent cette explication; Wendelin donne l'étymologie *æl*, libre, et *lod*, charge [9]; Amerbach [10], Grimm [11] et Eichhorn [12] proposent *al*, entier, et *od*, propriété. Cette dernière étymologie a été adoptée par Augustin Thierry [13], B. Guérard [14], Pardessus [15] et Paul Viollet [16].

D'autres, déterminés à faire cadrer l'étymologie avec leur système, s'expriment ainsi : « Les premiers alleux furent les terres prises, occupées ou reçues en partage par les Francs, au moment de la conquête ou dans leurs conquêtes successives. Le mot *alod* ne permet guère d'en douter. Il vient du mot *loos*, sort, d'où sont venus une foule de mots dans les langues d'origine germanique, et en français, les mots *lot, loterie*, etc. [17]. »

[1] Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. ii, p. 16, 17. — [2] Moroni, *Dizionario di eruditione eccles.*, t. i, v° *Alleluia*. — [3] Anonyme, *Variétés historiques, physiques et littéraires ou recherches d'un sçavant*, Paris, 1752, t. iii, p. 157, *Particularités sur le mot Alleluia, tirées de deux manuscrits, l'un de Toul, l'autre de Sens.* — [4] *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Bassani, 1788, t. iii, p. 181. — [5] On trouve de nombreuses variantes : *Aleud, alleud, alou, allou, aloud, alod, alod, alode, alodie, alo, alloet, alloes, aluez, alluez, alues, aluex, aleues, alu, aluet, alleut, aluel, aluef, aleuf, alleuf, alœuf, allœuf, alluel, alueux, aloy, alloy.* Cf. La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage français*, in-8°, Niort, 1875, t. i, p. 346, au mot *Alleud*. — [6] Cujas, *Comm. in lib. V feudorum*, lib. III, tit. xvii : *Sic dici alodium sive alodem ut amentem quasi sine mente, istum alodem quasi sine lode, quod ejus possessor nemini sit leodes*, dans ses *Opera*, in-8°, Paris, 1874, t. viii, col. 645. — E. Chénon, *Étude sur l'histoire des alleux en France*, in-8°, Paris, 1888, p. 2. — [8] Sur l'article 39 de la Coutume de Bourbonnais, cf. La Thaumassière, *Le franc-alleu dans la province de Berry*, in-fol., Bourges, 1700, p. 5. — [9] Sur l'article 57 de la Coutume de Chaumont, cf. Du Cange, *Glossarium med. et inf. latinitatis*, in-4°, Parisiis, 1840, t. i, p. 201, col. 2. — [10] Merlin, *Répertoire de jurisprudence*, in-4°, Paris, 1812, t. i, p. 187. — [11] Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, in-8°, Göttingen, 1828, p. 492 sq. — [12] Eichhorn, *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte*, in-8°, Göttingen, 1834, t. i, p. 355. — [13] A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, lettre x, in-8°, Paris, 1868, p. 134. — [14] B. Guérard, *Le Polyptyque d'Irminon*, in-4°, Paris, 1843, t. i, p. 476. — [15] Pardessus, *Loi salique*, in-4°, Paris, 1843, p. 538. — [16] P. Viollet, *Précis de l'hist. du droit français*, in-8°, Paris, 1886, p. 597. — [17] Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, in-12, Paris, 1844, p. 65 sq., 159 sq.; 14e édit., 1878, p. 77. Cf. Laferrière, *Hist. du droit français*, in-8°, Paris, 1852-1853, t. iii, p. 187; Championnière, *De la propriété des eaux courantes*, in-8°, Paris, 1846, p. 282; Ginoulhiac, *Cours élémentaire d'hist. générale du droit français*, in-8°, Paris, 1884, p. 187.

Gaupp[1] et Philipps[2] proposaient *a-hloth* ou *a-lod*, sort. Zœpfl[3] admit l'étymologie donnée par Guizot et réfutée par Pardessus[4].

Un troisième groupe, représenté par Rhenanus et Vadianus[5], conjecturait que *alodis* venait du germain *anlodt*, de *æn* et *lodt*, partage. Suivant eux il s'agirait non d'un partage survenant à la suite de la conquête, mais d'un partage de famille, *judicium familiæ erciscundæ;* l'alleu serait en ce cas une hérédité qu'il s'agit de partager et cette interprétation se trouve impliquée dans plusieurs autres étymologies, ainsi Wendelin donnait comme radical à *alodis* le mot *alder*, ancêtres; les bénédictins qui complétèrent Du Cange indiquent comme radical, *al*, le, la, et *laud*, ou *lod*, part, hérédité; Loccenius propose *all*, tout; *od*, bien, *universa bona*. Cette dernière étymologie reçue par E. Chénon[6] a été démontrée insoutenable par Fustel de Coulanges[7].

II. Origine. — Celui-ci néanmoins, avec sa hauteur d'esprit ordinaire, faisait observer que c'est un procédé d'étymologie assez puéril que d'expliquer un mot par le rapprochement arbitraire de deux radicaux différents. Ce qu'il importerait en effet, c'est de trouver dans les idiomes germaniques le rapprochement de *all* et *od* qu'on leur attribue gratuitement. Or la philologie ne nous apprend rien de semblable pour aucun idiome. D'ailleurs *abl-od* se traduira plutôt « tous les biens » que par héritage et les hommes du VIe siècle faisaient trop soigneusement, ainsi que nous le verrons, la distinction entre les biens venus par succession et les biens venus par toute autre voie, pour que l'étymologie soit recevable historiquement. Elle ne l'est pas plus philologiquement. Ce n'est pas à nous de chercher cette étymologie, nous avons à étudier la signification du mot et l'organisme qu'il représente.

L'origine du mot *alodis* est-elle germaine? On ne saurait le dire avec certitude; on aura quelque raison d'en douter si l'on observe qu'il ne se trouve ni chez les Wisigoths, ni chez les Burgondes, ni chez les Lombards, ni chez les Saxons, en sorte qu'on ne le trouve qu'en Gaule où il apparaît au VIe siècle. De là il s'étend de proche en proche et assez rapidement. Au VIIe siècle il apparaît dans les lois barbares, mais chez celles-là seules où s'exerce l'influence des rois qui règnent en Gaule. La loi des Bavarois, celle des Alamans, celle des Thuringiens admettent le mot, mais ce n'est guère qu'à la surface; en effet, on ne l'y trouve que dans les rubriques, le texte des articles continue à porter *hereditas*. « Au VIIIe, au IXe siècle, il devient d'un emploi fréquent dans la Germanie soumise aux princes carolingiens. Il semble qu'on peut conclure de là que le mot *alode* est né en Gaule, qu'il est propre à la Gaule, et qu'il n'est sorti de la Gaule qu'autant que l'influence de la Gaule s'est étendue au dehors. Je ne sais s'il est issu du gaulois ou du bas latin ou d'un idiome franc, mais c'est en Gaule qu'il a été employé. Comme d'ailleurs on ne le rencontre pas chez les écrivains, chez les poètes, ni dans les lettres du temps, comme on ne le trouve que dans des actes et des formules d'actes, on peut admettre qu'il a appartenu spécialement à la langue des praticiens et des notaires de la Gaule[8]. »

III. Sens primitif. — Parmi les nombreux documents contemporains des invasions il ne s'en trouve aucun qui fasse allusion à un partage des terres conquises par le sort, aucun qui mentionne la répartition entre les Francs victorieux et conquérants des terres possédées par les particuliers et par le fisc impérial; ce que les documents nous apprennent, c'est que les rois gardèrent pour eux les terres du fisc sauf quelques distributions faites aux églises. Les chartes mentionnent plus de 900 terres et marquent au sujet de chacune d'elles les titres de possession du propriétaire, achat, donation, héritage. En aucun cas elles ne mentionnent le droit de conquête, le tirage au sort. Il faut donc abandonner l'opinion qui voulait que les alleux fussent des biens acquis par la force, les textes ne disent rien de semblable et les opinions ne doivent pas prévaloir contre les textes.

Le mot *alodis* apparaît d'abord dans les lois barbares et les formules franques, il est un de ceux qu'on rencontre le plus fréquemment. La *lex salica antiqua*, dont la rédaction paraît remonter entre les années 486 et 496, contient un titre dont la rubrique est telle : *De alode* ou *De alodibus;* c'est le titre LIX, qui se compose de cinq articles dans lesquels il n'est question que de vocation successorale et de dévolution héréditaire; là où la rubrique disait *alodis* le texte dit *hereditas*[9]. La loi des Ripuaires contient, au titre LVI, la rubrique : *De alodibus*[10]*;* cette partie de la loi est au nombre des morceaux dont la rédaction remonte à la seconde moitié du VIe siècle, or, dans les quatre articles dont le titre se compose, le mot *alodis* n'est pas répété, tandis qu'on trouve le mot *hereditas*. Même observation pour la loi des Thuringiens[11]. Dans la loi des Bavarois nous voyons deux propriétaires mitoyens en conflit exposer leur cause au juge, l'un d'eux dit : « C'est jusqu'à cette ligne-ci que mes ancêtres ont tenu la terre et qu'ils me l'ont laissée en aleu, *in alodem mihi reliquerunt*[12]. » Il s'agit donc bien d'héritage, mais ici il est nécessaire de préciser. L'article 4 du titre LVI de la loi des Ripuaires s'exprime ainsi : *Dum virilis sexus extiterit, femina in hereditatem aviaticam non succedat.* Faudra-t-il, d'après ce seul texte, conclure que *alodis* est synonyme de *hereditas aviatica?* Cela ne nous semble pas possible. D'abord parce que nous n'avons qu'un seul texte représentant un cas unique à mentionner, l'*hereditas aviatica;* or ce texte vise par *hereditas aviatica* la même chose que nous voyons appeler *terra salica* dans la loi salique, titre LXII, art. 6. Peut-on arguer de là que *alodis* s'applique dans l'espèce tantôt à *terra salica*, tantôt à *hereditas aviatica?* nous n'en trouvons aucune solide raison. Il semble donc qu'il faille laisser à *alodis* son sens le plus large, qu'il doit « exprimer l'ensemble de la fortune du défunt »[13], le patrimoine successoral tout entier. Le chapitre XIII des *Capita extravagantia* de la loi salique qui comprend des additions de Childebert Ier et de Clotaire Ier antérieures à l'année 558, contient sous la rubrique *De rebus in alode patris* [*inventis*], les dispositions suivantes : *Si quis super alterum de rebus in* ALODE *patris inventas intertiaverit, debet ille super quem intertiavit tres testimonia mittere quod in*

[1] Gaupp, *Dissertatio inauguralis*, in-8°, Berlin, 1842. — [2] G. Philipps, *Deutsche Geschichte, mit besonderer Rücksicht auf Religion, Recht- und Staatsverfassung*, in-8°, Berlin, 1832. — [3] Zöpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*, in-8°, Braunschweig, 1872, t. III, p. 140. — [4] Pardessus, *Loi salique*, in-4°, Paris, 1843, p. 534-541. Caseneuve prenait l'étymologie combattue par Pardessus et il prétendait que les alleux sont des terres non tirées au sort, *a* privatif, et *los*, sort. *Le franc-alleu de Languedoc établi et défendu*, l. I, c. IX, in-fol., Toulouse, 1645. — [5] Cf. Du Cange, *Glossarium*, t. I, p. 202. — [6] E. Chénon, *Étude sur l'histoire des alleux en France*, in-8°, Paris, 1888, p. 10 sq. — [7] Fustel de Coulanges, *Ce que c'était que l'alleu*, dans *Hist. des inst. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 149 sq., 162. — [8] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, t. IV, p. 162 sq. — [9] *Lex salica*, tit. LIX, *De alode*, § 1 : *In hereditate succedant ;* § 2 : *Hereditatem obtineant ;* § 4 : *Hereditatem sibi vindicent ;* § 5 : *Nulla in muliere hereditas.* « Deux manuscrits, Paris, Biblioth. nationale, *fonds latin, 4404*, c. 88, et Wolfenbuttel, c. 99, contiennent encore un article *De alode patris*, De la succession du père. » Fustel de Coulanges, *Hist. des inst. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 151, note 1. — [10] *Lex ripuaria*, tit. LVIII : *De alodibus. In hereditatem succedant... in hereditatem aviaticam non succedat.* — [11] *Lex Anglorum et Werinorum*, tit. VI : *De alodibus : Hereditatem defuncti filius suscipiat... heres ex toto succedat... filia ad hereditatem succedat.* — [12] *Lex Bajuwariorum*, tit. XII, a. 8, dans Pertz, *Monum. germ. historica. Leges*, in-fol., Hannoveræ, 1888, t. III, p. 312. — [13] Pardessus, *Loi salique*, in-4°, Paris, 1843, p. 692 ; E. Garsonnet, *Histoire des locations perpétuelles*, in-8°, Paris, 1879, p. 209, note 1.

ALODE patris hoc invenisset... in ALODE patris... [1]. « Il est évident, dit Pardessus dans son commentaire sur ce texte, qu'*alodis* répété trois fois signifie l'ensemble de la fortune délaissée par le père [2]. »

Après le témoignage des lois barbares vient, dans l'ordre chronologique, celui des « Formules » franques dont la rédaction appartient à des époques différentes depuis le VIe jusqu'au Xe siècle. Nous avons la bonne fortune de rencontrer dans quatre formules appartenant à des provinces différentes [3] un cas identique traité en des termes assez peu différents. Il s'agit d'un partage de succession entre frères qui déclarent « qu'il y a accord entre eux pour partager à l'amiable l'héritage de leur père ». Les deux plus anciennes de ces formules s'expriment ainsi :

Formule de Tours, n. 25.	Formule de Sens, n. 29.
Placuit atque convenit inter illum et germanum suum illum ut HEREDITATEM PATERNAM inter se dividere vel exæquare deberent.	*Placuit atque convenit inter illum et germanum suum illum de ALOTE qui fuit GENITORIS ut dividere vel exæquare deberent.*

Le doute n'est donc pas possible sur le sens du mot. Il s'agit bien de la succession et de la succession tout entière. Ici encore les textes sont formels et mentionnent non seulement la terre, mais les meubles, l'or, les bijoux, les étoffes : *Etiam aurum, argentum, drapalia, æramen, peculium, inter se visi fuerunt dividisse*, dit la formule de Sens [4]. Dans un autre groupe de formules, celles-ci concernant le testament d'un aïeul qui tient à faire hériter les enfants d'une fille ou d'un fils prédécédé, nous retrouvons la parité de sens contre *hereditas* et *alodis* [5] :

Formule de Tours, n. 22.	Formule de Marculfe, l. II, 14.	Formule de Merkel, n. 26.	Formule de Sens, n. 45.
Per legem in ALODE meo minime succedere poteratis.	*Per lege in ALODE meo accedere minime potueratis.*	*Et vos in ALODE minime sucedere poteratis.*	*Sicut lex Salica continet, minime in HEREDITATEM succedere poteras.*

On pourrait reprendre la démonstration sur les formules de donation, sur celles de vente [6], sur celles d'usufruit viager [7].

Parmi les *formulæ arvernenses* publiées par Baluze et qui paraissent remonter au début du VIe siècle nous lisons cette donation : « Nous te livrons et transférons notre manse, au pays d'Auvergne, en tel *vicus* et telle *villa*, lequel manse nous possédons *de alode vel de adtracto*, avec les maisons, toits, édifices, annexes, champs, prés, vignes, forêts, eaux et cours d'eau, etc. [8]. » Dans une autre formule une femme donne mandat à son mari d'administrer tout ce qui lui revient de la succession de ses parents et ses propres acquêts : *de alode parentorum aut de atracto* [9]. L'introduction du mot *parentum* pour préciser le sens de *alodis* n'est pas ici un cas unique. Les *formulæ andecavenses* (VIe et VIIe siècles) et le recueil de Marculfe (vers 650 [10]) montrent que son emploi est devenu alors à peu près général, il sert d'opposition aux autres modes d'acquisition : *per contractum* [11], *per adtractum* [12]. Une formule est ainsi libellée : *Quam pro quod regio munere perciperat, quam et quod per vindicionis, donationis, cessionis, commutationis titulum, vel de ALODE parentum..., per nostra auctoritate omnes res suas, tam quod regio munere, [quam] quod per vindicionis, cessionis, donationis commutationisque titulum, vel RELIQUA ALODE quod ad presens* [13]. La présence du mot *reliqua* devant *alode* semble indiquer la tendance à donner au mot *alodis* une extension peu en rapport avec son sens primitif et pourrait servir à expliquer l'addition du mot *parentum* [14]. Une belle formule nous montre un père appelant à l'intégralité de sa succession sa fille exclue par la loi salique : *Dulcissima filia mea, contra germanos tuos filios meos illos in omni hereditate mea æqualem et legitimam esse constituo heredem, ut tam de ALODE PATERNA quam de comparatum, vel mancipia aut præsidium nostrum vel quodcumque morientes relinqueremus, ecolance cum filiis meis germanis tuis dividere vel exequare debeas* [15].

Dans les formules tourangelles publiées par le P. Sirmond et qui remontent à une date chronologique moins ancienne que celles de Marculfe, le mot *alodis* paraît avoir le sens de biens patrimoniaux par opposition aux acquêts [16].

Les chartes confirment ce que les lois barbares et les formules nous ont appris. Elles distinguent avec soin l'héritage, *alodis*, des acquêts, *ex comparato, ex attracto, ex labore*. Une charte nous montre Godin et sa femme Lautrude faisant donation des terres qu'ils possèdent tant par alleu que par acquêt : *Quidquid tam de alode quam de quolibet attracto* [17]. Ermembert et Erménoara font donation, même de l'alleu paternel : *Compis, silvis, partis... tam de alodo patrum nostrorum vel undecunque ad nos pervenit* [18]. On pourrait citer bien d'autres exemples [19].

[1] *Lex Salica*, Capita extravag., c. XIII, dans Pardessus, *loc. cit.*, p. 334. — [2] Pardessus, *loc. cit.*, p. 692. — [3] *Turonenses*, n. 25, dans K. Zeumer, *Formulæ Merowingici et Karolini ævi* in-4°, Hannoveræ, 1882, p. 149 : *Senonicæ*, n. 29, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 197 ; Marculfe, II, 14, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 84 ; celle-ci appartient au pays de Paris et la dernière fait partie des formules dites saliques : *Salicæ Bignonianæ*, n. 19, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 235, les numéros correspondants dans E. de Rozière, *Recueil de formules usitées dans l'empire des Franks*, in-8°, Paris, 1859, t. I, p. 122-124, 126. Dans ces quatre formules nous avons une seule fois *hereditas* et trois fois *alodis*. En ce qui concerne la date de l'apparition du mot *alodis* dans les formules Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*, t. IV, p. 163, reste indécis entre 530 que propose E. de Rozière et 514-515 que donne Zeumer comme date à la *formula Andegavensis*, n. 1, qui appartient au règne de Childebert Ier. Cette formule, qui est tout imprégnée des coutumes et des lois romaines, appelle l'hérédité *alodis*. Mais elle peut avoir été rédigée d'après un modèle plus ancien. Dans le même recueil des formules angevines, le n. 41, un testament mutuel entre époux sous l'inspiration de la loi Falcidienne, on trouve deux fois le mot *alode*. — [4] *Formulæ senonicæ*, n. 29, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 197. Marculfe dit de même, l. II, 14, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 84 : *Accepit ille villas... de præsidio vero drappos, fabricaturas, supellectile.* — [5] Remarquons en outre que la proportion est la même que dans le groupe précédent entre *hereditas* et *alodis*, un et trois. — [6] E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 247, 248, 268, 271. — [7] *Formulæ Bignonianæ*, n. 21, dans E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 342. Cf. encore la formule de Marculfe, l. I, 33. C'est l'énumération du chartrier d'une famille : *Instrumenta cartarum, per venditionis, donationis, commutationis titulum, vel de alode parentum.* — [8] E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Franks*, in-8°, Paris, 1859, n. 163, cf. n. 5, n. 64. — [9] *Ibid.*, n. 384. — [10] Ad. Tardif, *Étude sur la date du formulaire de Marculfe*, dans la *Nouv. revue hist. du droit franç. et étranger*, 1884, p. 557 sq. — [11] E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 247, cf. n. 221. — [12] *Ibid.*, n. 213, cf. 130, 167. — [13] *Ibid.*, n. 413. — [14] *Ibid.*, n. 413 *bis*. Dans cette variante de la précédente formule le mot *reliquâ* manque. — [15] *Ibid.*, n. 136, cf. n. 135, 136 *bis*, 137. Au sujet de cette formule, Pardessus, *Loi salique*, in-4°, Paris, 1843, p. 693, dit : « Aujourd'hui nous ne rédigerions pas un acte de partage d'une autre manière, sauf que les mots *hérédité, succession*, exprimeraient ce que dans cette formule on appelle *alodis*. » On trouve telle formule symétrique où *hereditas* tient la place de *alodis*. E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 248. — [16] *Ibid.*, n. 121. — [17] Pardessus, *Diplomata, chartæ, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia*, in-fol., Parisiis, 1842, n. 186. — [18] *Ibid.*, n. 256. — [19] *Ibid.*, n. 363, 404, 406, 437. A ces chartes joignez le testament d'Abbon, *Ibid.*, n. 559, et un diplôme de Clovis III, datant de 692, où il est fait mention d'un personnage qui possède des terres *tam de alode parentum quam de comparato*. Tardif, *Archives nationales, Monuments historiques, Cartons des rois*, in-4°, Paris, 1866, n. 32 ; Pardessus, *loc. cit.*, n. 429. Cf. B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon*, in-4°, Paris, 1845, p. 476, note 4.

L'alleu, à l'époque mérovingienne, est donc le droit d'hérédité en vertu duquel on possède un bien quel qu'il soit. Nul n'est exclu de la jouissance de ce droit. Le particulier et l'association, le clerc, le laïc, la femme possèdent par alleu et transmettent par alleu. Les exemples abondent pour chaque cas particulier [1], nous n'en citerons qu'un seul. Chrodoin fait donation au monastère de Wissembourg de tout ce qu'il possède : *quod de alode parentum meorum mihi legibus obvenit tam de paternium quam de maternium seu de comparato* [2]. Les recherches approfondies de Fustel de Coulanges lui ont permis de prouver que ce mot *alodis* est employé dans toute la Gaule. On le trouve en effet dans des actes rédigés en Anjou [3], en Touraine [4], en Auvergne [5], dans la région de Paris [6], dans la région de Sens [7], dans le Rouergue [8], en Dauphiné [9], en Provence [10], en Bourgogne [11], dans le pays d'Auxerre, dans le Vermandois, à Compiègne, à Autun [12], en Alsace [13] et sur la rive droite du Rhin [14]; et dans toutes ces provinces nous trouvons d'autres actes qui emploient *hereditas*. On pensera peut-être que l'emploi de ces deux mots est le résultat de la coexistence des Romains et des Francs, les premiers sans doute auront employé *hereditas*, les seconds *alodis*; il n'en est rien. Plusieurs formules sur le caractère romain desquelles il n'y pas a de méprise possible font usage du mot *alodis* [15]; par contre divers actes rédigés par des Francs et alléguant la loi salique emploient de préférence *hereditas* : « Ainsi, l'homme qui se plaint que la loi exclue ses filles de sa succession ne peut pas être un Romain; il se sert du mot *hereditas* [16]. C'est encore *hereditas* qu'écrit un donateur qui déclare se conformer « à la loi salique et à l'antique « coutume » [17]. Virgilius, qui est un Romain et un évêque, dit qu'il tient ses biens « de l'aleu de ses parents » [18]. Abbon, qui est du midi de la Gaule, qui est fils de Félix et de Rustica, qui parle du droit prétorien, et qui dans son testament se conforme à la règle romaine de la quarte Falcidienne, paraît bien être de race romaine; il emploie six fois le mot *alodis* [19]. D'autre part, Adroald, qui écrit dans le pays de Thérouenne, Berchaire à Reims, Irmina à Trèves, Bertilende en Toxandrie, écrivent *hereditas* [20]. Voyez les chartes de Wissembourg, de Fulda, de Saint-Gall; les donateurs écrivent quelquefois *alodis*, plus souvent *hereditas* ou *successio*. Ainsi les deux races avaient également le droit d'employer toutes ces expressions. Et peut-être ne distinguaient-elles pas que l'une fût germanique et l'autre romaine. C'est le caprice du rédacteur qui fait qu'il écrit « héritage » ou qu'il écrit *aleu*. Quelquefois le même homme, dans le même charte, à quelques lignes de distance, emploie tour à tour les deux termes, afin d'éviter une répétition de mots [21]. »

IV. L'ALLEU ET LA TERRE LIBRE. — Un caractère essentiel à la proprieté tenue par alleu est d'être une « terre libre », c'est-à-dire exempte de toute redevance ou charge réelle ayant un caractère privé, mais non pas nécessairement des charges qui, comme les impôts, ont un caractère public; ainsi la soumission des Romains à l'impôt foncier n'empêchait pas, dans la monarchie franque, les propriétés romaines d'être allodiales, l'État n'ayant pas sur elles un domaine éminent [22]. L'alleu était donc bien la *terra propria*, et il l'était à ce point qu'en le frappant sous une forme quelconque l'impôt provoquait un mécontentement pouvant aller jusqu'à la révolte [23]. Ce n'est pas que jusque-là la propriété eût été indemme de tout impôt, car on avait continué à s'acquitter de ceux auxquels on avait été soumis sous l'empire [24]; mais il faut présumer, puisque Grégoire de Tours n'en dit rien, que ce mouvement était provoqué par ceux que l'impôt avait épargné jusqu'alors : peut-être des Francs mis en possession de terres libres d'une façon que nous ignorons et qui voyaient disparaître une situation irrégulière mais avantageuse.

Les biens ecclésiastiques et monastiques étaient, en un certain sens, des alleux. Ils l'étaient par rapport au patron, non par rapport aux clercs et aux moines qui n'en avaient pas la libre disposition et ne jouissaient à leur égard què d'un droit limité, car ces espèces d'alleux étaient inaliénables, ils furent la souche directe de ces biens qu'on s'habitua dans la suite à qualifier de « biens de mainmorte ». Les évêques et abbés pouvaient faire concession des biens de leur église ou de leur monastère, sous la condition de remplacer ce qu'ils concédaient par un équivalent pris sur leur propre bien. En 686, Réol, évêque de Reims, cède en toute propriété à l'abbé Berchaire un domaine de son église, mais en même temps il donne à celle-ci une terre achetée de ses propres deniers [25]. Tous les biens des églises et des monastères n'étaient d'ailleurs pas des alleux, mais nous n'avons à nous occuper que des alleux. Un document célèbre, le Polyptyque de l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Irminon, rédigé sous Charlemagne, nous donne quelques détails utiles sur les alleux acquis par le monastère le plus célèbre de la Gaule depuis sa fondation. Nous apprenons que la villa Vitriacus avec sa forêt avait été l'*alodum* de saint Germain au temps de Clovis qui en fit donation à l'église de Sainte-Croix : *Habet in valle Vitriaco mansum dominicatum cum casa et aliis casticiis sufficienter. Habet ibi ecclesiam majorem et unam capellam, cum omni apparatu diligenter constructas. Habet ibi de terra arabili culturas X, ubi possunt seminari modii DC; de vinea veteri, quam sanctus Germanus plantavit, aripennos LIII. Habet ibi de prato aripennos LII. Est ibi silva, quæ vocatur Puciolus, quæ pertinet ap ipsam villam. Quæ videlicet silva, cum ipsa villa, fuit alodum sancti Germani.*

[1] Fustel de Coulanges, *Hist. des instit. polit. de l'anc. France*. in-8°, Paris, 1889, t. IV, p. 157, notes 1-6. — [2] *Traditiones possessionesques Wizenburgenses*, édit. Zeuss, in-4°, Spiræ, 1842, n. 247. Cet acte est des environs de l'année 725; un autre, n. 234, contient la mention : *De alode paterna vel materna*. Ce second acte est de l'année 675. — [3] *Formulæ Andegavenses*, n. 1, dans Zeumer, *Formulæ Merowingici et Carolini ævi*, in-4°, Hannoveræ, 1882, p. 4. — [4] *Formulæ Turonenses*, n. 22, *ibid.*, p. 147. — [5] *Formulæ Arvernenses*, n. 2, 3, 4, 6, *ibid.*, p. 29-30. C'est en Auvergne, où les Francs ne s'établirent jamais, que le mot *alodis* est le plus fréquent. — [6] Marculfe, *Formulæ*, l. I, n. 33; l. II, n. 7, 10, 14, *ibid.*, p. 84. — [7] *Formulæ Senonicæ*, n. 29, 45, *ibid.*, p. 197. — [8] Pardessus, *Diplomata, chartæ*, etc., in-fol., Parisiis, 1842, n. 245 : *In Rutenico pago ex alode genitricis.* — [9] *Ibid.*, n. 559. — [10] *Polyptyque de Saint-Victor de Marseille*, édit. Guérard, in-4°, Paris, 1857, à la suite du *Cartulaire de Saint-Victor de Paris*, t. II, p. 633 sq., n. 83 : *De alode parentum meorum.* — [11] Pardessus, *Diplomata*, n. 186; *Chronique de Saint-Benigne de Dijon*, édit. Bougaud, in-8°, Dijon, 1876, p. 64. — [12] Pardessus, *op. cit.*, n. 363, 404, 406, 437. — [13] Schœpflin, *Alsatia diplomatica*, in-fol., Colmariæ, 1772, t. I, p. 13; Pardessus, *op. cit.*, n. 542. — [14] *Traditiones possessionesque Wizenburgenses*, édit. Zeuss, in-4°, Spiræ, 1842, n. 18, 23, 234, 246, 247; Neugart, *Codex diplomaticus Alemaniæ et Burgundiæ transjuranæ*, in-4°, typis San Blasianis, 1791, n. 283, 287, etc.; Beyer, *Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien*, in-8°, Coblenz, 1860, n. 14, 15, 25. — [15] *Formulæ Turonenses* n. 22, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 147; cf. appendice, n. 2, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 164, *Formulæ Bituricenses*, n. 15 : *Sacrorum imperatorum sensit auctoritas... Qui jure postulat prætorio et gestis requirit municipalibus... Hæc omnia tam de alode genitorum meorum quam de attracto.* Cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 159. — [16] Marculfe, l. II, 12, dans Zeumer, *loc. cit.*, p. 83. — [17] *Formulæ Merkelianæ*, n. 15. Cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, p. 160. — [18] Pardessus, *Diplomata*, n. 363. — [19] *Ibid.*, n. 559. — [20] *Ibid.*, n. 312, 369, 448, 476. — [21] Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, t. IV, n. 160. — [22] Garsonnet, *Histoire des locations perpétuelles*, in-8°, Paris, 1879, p. 209, cf. p. 187 et note 2. — [23] En 578, rapporte Grégoire de Tours : *Chilpericus... statuit ut possessor de* PROPRIA TERRA *unam amphoram vini per aripennem redderet. Hist. Francorum*, l. V, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 346. — [24] Vuitry, *Études sur le régime financier de la France*, in-8°, Paris, 1878, t. I, p. 87. — [25] Brequigny, p. 305.

Coloni vero qui ipsam inhabitant villam, ita adhuc sunt ingenui, sicuti fuerunt temporibus sancti Germani; quatinus nulli hominum, aut vi aut voluntarie, sine precepto abbatis aut arcisterii, aliquod exhibeant servitium. Nam ipsum alodum sanctus contulit Germanus ad luminaria ecclesiæ sanctæ Crucis sanctique Stephani prothomartyris seu sancti Vincentii levitæ et martyris; quatinus omnibus annis persolvant ad ipsam ecclesiam VIII sextarios olei aut XXII ceræ libras [1]. Les autres alleux possédés par l'abbaye étaient les suivants : Un alleu venu par donation de la comtesse Ève [2], la formule est digne d'intérêt [3]; deux manses données par Brunard : *de alodo propriæ ereditatis suæ* [4] : cinq « journaux » de terre échangés par Évrard contre six autres appartenant aux moines [5]. Outre ces alleux qui étaient la propriété de l'abbaye, il s'en trouvait d'autres qui étaient la propriété de ses tenanciers et dont ceux-ci disposaient à leur gré [6]. Eutharus tenait de sa mère, qualifiée de femme libre, neuf « journaux » de terre et certainement il les tenait à titre allodial ou du moins la propriété était allodiale d'origine, néanmoins il devait faire, à cause de cette possession, un labour au profit de l'abbaye [7]. Erlenteus, colon, qui possédait un petit fonds par héritage : *habet unciam I de terra arabili, habentem bunuaria tria, et de prato aripennum I, quæ de hereditate proximorum suorum ei in hereditate successit,* est tenu à charge de cens et service : *facit inde perticam I ad tramisum et solvit inde denarios IIII* [8]. Voici un autre alleu que le colon Gulfoinus tenait de son père, il l'a donné à saint Germain pour le tenir ensuite en censive avec obligation de cens et de service [9]. Le colon Ermengarius a pu au contraire transmettre à ses neveux ou petits-fils, *nepotes*, la terre acquise par lui libre de toute charge [10]. Deux actes enregistrés dans le Cartulaire de l'abbaye de Redon, en Bretagne, nous montrent dans la première moitié du IXe siècle deux textes dans lesquels on pouvait voir un alleu, à l'époque où ils ont été rédigés, mais qui n'ont en aucune manière droit à ce titre. Il est clair qu'il s'agit ici d'une terre indépendante, mais les actes ne prononcent pas le nom d'alleu, il n'y a pas de raison d'y suppléer. Nous le citons néanmoins, parce qu'il importe qu'après avoir rappelé les textes qui éclairent la signification des mots *alodis* et *alodium* lorsqu'ils marquaient le droit d'hérédité et la propriété patrimoniale, de citer ceux dans lesquels l'alleu s'est si absolument identifié avec l'idée de propriété que l'on ne prend plus même le soin de spécifier ce caractère allodial de la terre possédée librement et indépendamment de tout cens ou service.

CHARTE CCLXVII — « La présente charte a pour but de faire connaître et de transmettre à l'avenir qu'un homme nommé Wrwelet vint demander au mactiern Jarnhitin un asile où il pût faire pénitence de ses péchés; et, en effet, le mactiern lui concéda le lieu de Rosgal, qui s'appelait aussi Botgarth. Mais, Wrwelet étant mort, Worworet, son fils, s'en vint à Lisbedu, apportant avec lui deux flacons d'excellent vin, et là, sur sa requête, Jarnhitin, en qualité de prince héréditaire de Pleucadeuc, lui donna licence de défricher, dans la forêt voisine de Lisbedu, autant de terrain qu'il pourrait, et d'y vivre aussi indépendant qu'un ermite au désert, où Dieu seul commande en souverain [11]. »

CHARTE CXXXVI. — « Que tous, clercs et laïques, sachent que Wenerdon a vendu au prêtre Sulcomin des parcelles de terre, soit le domaine de Tonouloscan, avec ses collines, vallées, prés, pâturages... Wenerdon a livré la terre à Sulcomin pour ce prix : *sicut de transmare super scapulas suas in sacco detulisset, et sicut insula in mare, sine fine, sine commutacione, sine jubeleo anno, sine exactore satrapaque, sine censu et sine tributo, sine opere alicui homini sub cælo* [12]. »

V. L'ALLEU AUX VIIIe ET IXe SIÈCLES. — Jusque vers la fin du VIIe siècle la signification du mot *alodis* est demeurée la même, ainsi donc il ne servait à caractériser qu'un état bien défini à l'exclusion de tous autres. Ce n'est pas que la distinction entre les terres libres et non libres n'existât aux VIe et VIIe siècles, mais on la faisait au moyen d'expressions différentes du mot *alodis* jusqu'au jour où il se substitua à elles. Grégoire de Tours rapporte que le connétable Sumnegesile et le référendaire Gallomagne furent condamnés à l'exil par le roi Childebert II, qui leur retira au préalable tous les biens qu'ils avaient reçus du fisc. L'exil fut épargné, mais, ajoute l'évêque de Tours, « on ne laissa aux coupables rien autre chose que ce qu'ils paraissaient posséder en propre; » *quibus nihil aliud est relictum nisi quod habere* PROPRIUM *videbantur* [13]. Or, ce qui lui était enlevé, c'était les richesses *quas a fisco meruerant,* dit encore Grégoire; il faut donc reconnaître une distinction entre les bénéfices et les patrimoines et acquêts. Une distinction analogue se trouve dans une formule de Marculfe : *aut super proprietate sua aut super fisco noscitur ædificasse* [14]. Ainsi, pour les hommes de ce temps, la propriété territoriale avait trois sources, l'alleu, *alodis, hereditas;* les acquêts, *comparatum, conquisitum, adtractum,* etc.; les bénéfices, *beneficium; res a fisco.* Les deux premières catégories constituaient le *proprium* ou la *proprietas,* mais il ne s'ensuit pas que jusqu'à la fin du VIIe siècle au moins, *alodis* fût synonyme de *proprium,* c'est le contraire qui est vrai. *Proprium* était plus compréhensif et « servait à exprimer ce dont on était propriétaire, sans distinguer à quel titre » [15].

Au VIIIe siècle, la concession des bénéfices et des précaires qui étaient des bénéfices ecclésiastiques alla en augmentant de plus en plus, ce qui entraîna une diminution notable sur le nombre des terres possédées en propre. Jadis l'acquisition entraînait pour le concédant aliénation absolue de ses droits de propriétaire, dès lors il cessa d'en être ainsi, car le concédant, soit qu'il accordât le bénéfice ou le précaire à titre temporaire, viager ou même héréditaire, se réservait des droits qui se traduisaient pour le concessionnaire en obligations attachées à la possession de la terre et imprimant à celle-ci un certain caractère de subordination. Il en résulta naturellement qu'à un moment donné le plus grand nombre des acquêts fut des bénéfices ou des précaires et que les terres libres transmises par succession furent presque toutes des *alodes* [16]. Mais comme il y eut de tout

[1] B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon*, in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 117. — [2] *Ibid.*, p. 129, n. 48. — [3] La clausule finale mérite d'être citée : *Si quis vero, quod minime credimus, fuerit successorum nostrorum qui contra hanc traditionem assurgere temptaverit, coactus auri libras X camponat, et insuper quod repetit minime adquirat; et veniant super eum omnes maledictiones que sunt scripte in libris sanctorum. Amen. Fiat. Anathema. Maranatha.* B. Guérard, *loc. cit.*, t. II, p. 130. — [4] *Ibid.*, p. 116. — [5] *Ibid.*, p. 116. — [6] *Ibid.*, p. 92, 109. — [7] *Ibid.*, p. 109, 247 : *arat inde dextrum I, ad tramisum dimidium.* — [8] *Ibid.*, p. 272, n. 8. — [9] *Ibid.*, p. 224, n. 78 : *Gulfoinus... tenet proprietatem patris sui, quam partibus sancti Germani condonavit, habentem de terra arabilbunuaria XVI, e vinea aripennum I, de prato similiter. Solvit inde solidum I, pullos III et ova. Arat perticas III ad hibernaticum, et II ad tramisum et bannos III in unaquaque satione.* — [10] *Ibid.*, p. 109, n. 257 : *Terram quam Ermengarius, colonus sancti Germani, conquisivit in pago Carnotino... tenent nunc eam Agardus et Alaricus, nepotes ejus,* ET NIHIL INDE FACIUNT. Le colon Salvius possédait un bonnier de terre sur lequel semble n'avoir pesé aucune charge. *Ibid.*, p. 200, n. 8. — [12] A. de Courson, *Cartulaire de l'abbaye de Redon*, in-4°, Paris, 1863, p. CCXCV, p. 216. Cet acte se place entre les années 814 et 825. — [13] *Ibid.*, p. CCXCVI, p. 113. Cet acte est du 9 avril 842. — [14] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. IX, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 514. — [15] Marculfe, *Formulæ*, l. I, 12, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 707. Cf. Canciani, *Leges barbarorum*, in-fol., Venetiis, 1781, t. II, p. 185. — [16] Pardessus, *Loi salique*, p. 712.

temps des bénéfices héréditaires et qu'à l'époque où nous sommes arrivés leur nombre allait croissant, cette source de distinction entre l'alleu et le bénéfice tarissait de plus en plus; l'un et l'autre étant bien successoral, ce qui les distingue dès lors fut le caractère de la terre que l'alleu donnait en toute propriété si elle était d'origine allodiale, qu'il transmettait grévée d'obligations si elle était d'origine bénéficiaire. L'alleu avait en définitif perdu son sens primitif en l'étendant à une catégorie de biens non absolument libres; une dernière évolution restreignit son sens non plus à la terre patrimoniale, mais à la terre libre, par opposition à la terre non libre du bénéfice et ensuite du fief. *Alodis* prenait le sens du mot *proprium*, non pas brusquement, mais ainsi que le veut la continuité historique, par degrés et successivement. Une sorte d'incertitude régnait sur l'*alodis* à mesure que les textes voulaient résoudre des cas nouveaux à l'aide des anciennes expressions. La loi des Bavarois nous montre clairement cet état de choses dans ses diverses parties rédigées à des époques différentes. Tantôt *alodis* signifie le patrimoine ou tout ce que possède le particulier [1], tantôt il admet des exceptions à l'alleu [2], tantôt alleu associé à *proprium* paraît désigner particulièrement la pleine propriété [3], enfin, il signifie tantôt *hereditas*, tantôt *proprium* [4]. Au IXe siècle, les alleux désignent une terre possédée en pleine propriété [5].

Sous le règne de Charlemagne, nous retrouvons l'alleu, mais devenu méconnaissable. Les bénéficiers s'efforçaient alors de rendre héréditaires leurs bénéfices viagers, c'était une restauration « des terres libres » aux dépens du domaine royal. En 794, parut un capitulaire dans lequel il était dit : *Et qui nostrum habet beneficium diligentissime prævideat, quantum potest Deo donante, ut nullus ex mancipiis ad illum pertinentes beneficium fame moriatur, et quod superest ultra illius familiæ necessitatem, hoc libere vendat jure prescripto* [6]. En 795, comme Charles renvoyait en Aquitaine son fils Louis, il lui reprocha de ne pas s'efforcer de conquérir l'affection de ses sujets par des présents, des concessions de terres. Louis répondit qu'il ne donnait rien parce qu'il n'avait rien, les leudes refusant de rendre les bénéfices une fois reçus et les transmettant à leurs héritiers. Charles » voulut remédier à ce mal; mais craignant que son fils ne perdît quelque chose de l'affection des grands s'il leur retirait par sagesse ce que par imprévoyance il leur avait laissé usurper, il envoya en Aquitaine deux *missi*, Willbert, depuis archevêque de Rouen, et le comte Richard, inspecteur des domaines royaux, et leur ordonna de faire rentrer dans les mains du roi les domaines qui jusque-là lui avaient appartenu. Ce qui fut fait » [7]. Les concessionnaires pris en fraude montrèrent plus d'habileté que de loyauté. Il s'en trouva qui transportèrent sur leurs biens patrimoniaux les meubles et les esclaves attachés aux terres impériales qu'on leur faisait rendre; d'autres vendirent leur bénéfice en toute propriété et avec le prix reçu le rachetèrent aussitôt à titre d'alleu. Nous pouvons suivre dans les Capitulaires les péripéties de cette lutte. En 802 et en 803 deux capitulaires défendent à ceux qui possèdent un bénéfice d'en rien détourner au profit de leur alleu, *propria hereditas* [8]. En 806, un capitulaire interdit les mutations de titre : *Audivimus quod alibi reddant beneficium nostrum ad alios homines in proprietatem, et in ipso placito dato pretio comparant ipsas res iterum sibi in* ALODUM*; quod omnino cavendum est* [9]. En 807, un capitulaire prescrit aux *missi dominici : per singulos pagos prævidere studeant omnia beneficia quæ nostri et aliorum homines habere videntur, quomodo restaurata sint post annuntiationem nostram, sive destructa... Similiter et illorum* ALODES *prævideant utrum melius sint constructi ipsi* ALODI *aut illud beneficium quia auditum habemus quod aliqui homines illorum beneficia habeant deserta et* ALODES *illorum restauratos* [10].

VI. Conclusion. — L'alleu était, en un certain sens, toute terre, c'est-à-dire propriété de quelqu'un. Mais la mesure de la propriété variait suivant la source d'où on la tenait. Il n'y avait pas d'une part des alleux et d'autre part des bénéfices, car le bénéfice n'était pas une terre, mais simplement une opération qui se faisait sur la terre. Pendant plusieurs siecles, cette opération s'est accomplie un peu partout sans altérer la nature de la propriété domaniale, le bénéfice est superposé à l'alleu, il lui est tellement adventice que dans le cas où le bénéfice est héréditaire il devient, dans une certaine mesure, patrimonial et son fonctionnement ne diffère pas du fonctionnement allodial.

VII. Bibliographie. — D'Arbois de Jubainville, *La propriété foncière en Gaule*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1887, p. 85-96. — Astre, *Analyse du traité de Caseneuve, Le franc-alleu de la province de Languedoc*, dans le *Recueil de l'Académie de législation de Toulouse*, 1867, p. 134-198. — J. de Cambolas, *Du franc-aleu de la province de Languedoc et que cette province est en possession d'en jouir*, in-fol., Toulouse, 1659. — [Cartellier,] *Requête de MM. les Procureurs du pays de Provence à Monseigneur l'Intendant commissaire délégué pour la confection du papier terrier. Pour la défense du franc-aleu*, in-4°, Aix, 1739. — Caseneuve, *Instructions pour le franc-aleu de la province de Languedoc*, in-4°, Toulouse, 1641. Nouv. édit., revue et augmentée sous le titre de *Le franc-aleu de la province de Languedoc establi et défendu*, in-fol., Toulouse, 1645. — Championnière, *De la propriété des eaux courantes*, in-8°, Paris, 1846. — Chapsal, *Discours historiques sur la féodalité et l'allodialité, dissertations sur le franc-aleu des coutumes d'Auvergne, du Bourbonnais, du Berry, de Champagne, de Vitry*, in-8°, Paris, 1789. — E. Chénon, *Étude sur l'histoire des alleux en France, avec une carte des pays allodiaux*, in-8°, Paris, 1886. — David Defos, *Traité du comté de Castres... où est aussi particulièrement parlé du privilège de franc-alleu sans titre, prétendu contre le roy par ses subiects de la province du Lan-*

[1] *Lex Bajuwariorum*, tit. II, a. 1, § 3 : *Ut nullus Bajuwarius alodem aut vitam sine capitali crimine perdat, id est... tunc in ducis sit potestate vita ipsius et* OMNES RES EJUS ET PATRIMONIUM. Canciani, *Leges barbarorum*, t. II, p. 363. — [2] *Lex Bajuwariorum*, tit. I, a. 1, rubr. : *Ut si quis liber Bajuwarius vel quiscumque alodem suam ad ecclesiam vel* QUAMCUMQUE REM *donare voluerit, liberam habeat potestatem*. Canciani, *op. cit.*, t. II, p. 358. — [3] *Lex Bajuwariorum*, tit. XVII, a. 2, rubr. : *De his qui propriam alodem vendiderunt. De his qui propriam alodem vel quascumque res...* Canciani, *op. cit.*, tit. II, p. 380 sq. — [4] *Lex Bajuwariorum*, tit. XVII, a. 2, le texte de la note précédente; cf. tit. XI, a. 5. Une charte de Pépin le Bref, en 763, montre bien cette confusion : *Similiter donamus in pago Riboartensi illam portionem in Rheimbach, quam, genitor meus Carolus in alodem dereliquit; et illum alium portionem in ipsa villa, quam Heribertus uxori nostræ Bertradæ in alodem dimisit*. Du Cange, *Glossarium*, t. I, p. 190, col. 3. Cf. B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon*, in-4°, Paris, 1845, p. 476, note 5. — [5] Pour cette période, qui cesse d'appartenir à nos études, mais qui ne laisse pas d'être intéressante pour l'évolution de la propriété foncière, principalement en ce qui concerne le domaine ecclésiastique, cf. B. Guérard, *loc. cit.*, p. 477. — [6] *Capit. Caroli Magni*, an. 794, § 2, dans Walter, *Corpus juris germanici*, in-8°, Berolini, 1824, t. II, p. 115. — [7] *Vita Ludovici Pii, imp.*, c. VI, dans Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, in-fol., Paris, 1745, t. VI, p. 90. — [8] *Capit. Caroli Magni*, an. 802, § 6 : *Ut beneficium d. imperatoris nemo desertare audeat, propriam suam exinde construere*, dans Walter, *loc. cit.*, t. II, p. 159; *Capit. Caroli Magni*, an. 803, § 3 : *Qui beneficium d. imperatoris et ecclesiarum Dei habet nihil exinde duca, in suam hereditatem ut ipsum beneficium destruatur*, dans Walter, *loc. cit.*, t. II, p. 189. — [9] *Capit. Caroli Magni*, an. 806, § 8, dans Walter, *loc. cit.*, t. II, p. 225. — [10] *Capit. Caroli Magni*, an 807, § 7, dans Walter, *loc. cit.*, p. 230.

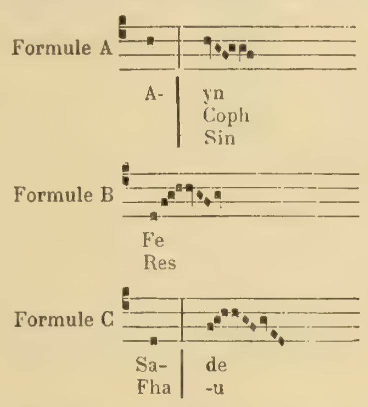
guedoc, in-4°, Tolose, 1633. — Dominicy, *De prærogativa allodiorum in provinciis quæ jure scripto reguntur Narbonensi et Aquitanica. Historica dispositio,* etc., in-4°, Parisiis, 1645. Le même, à la suite du *Codex juris Alemannici feudalis,* de Schilter, in-4°, Argentorati, 1697, et in-fol., 1728. — H. Doniol, *Histoire des classes rurales en France et de leurs progrès dans l'égalité civile et la propriété,* in-8°, Paris, 1857; 2e édit., 1865. — H. Doniol, *Serfs et vilains au moyen âge,* in-8°, Paris, 1900. — Furgole, *Traité de la seigneurie féodale universelle et du franc-aleu naturel,* in-12, Paris, 1767, et au t. VII de ses *Œuvres complètes,* in-4°, Paris, 1775. — Fustel de Coulanges, *Histoire des inst. polit. de l'ancienne France,* in-8°, Paris, 1889, t. IV, p. 149-171. — [Galland,] *Contre le franc-aleu sans tiltre pretendu par quelques provinces au prejudice du Roy,* in-12, Paris, 1629. Le même ouvrage revu et augmenté sous le titre de : *Du franc-aleu et origine des droicts seigneuriaux,* in-4°, Paris, 1637. — Garsonnet, *Histoire des locations perpétuelles,* in-8°, Paris, 1882. — [Gensolen,] *Franc-aleu de Provence,* in-4°, Aix, 1732. — Gillet, *Dissertation sur le franc-alleu des pays de droit écrit,* à la suite de ses *Plaidoyers,* in-4°, Paris, 1718, t. I, p. 618. — Henrion de Pansey, *Aleu,* dans ses *Dissertations féodales,* in-4°, Paris, 1789, t. I, p. 1-127. — P. Lancry d'Arc, *Du franc-aleu,* in-8°, Paris, 1888. — Mathurin Marier, *Du franc-aleu de la province de Languedoc pour la liberté et franchise de ses héritages,* in-16, Paris, 1554. — ****Mémoire à Monseigneur le controlleur général sur le franc-aleu et le terrier de Provence,* in-4°, Aix, 1732. — Pardessus, *Diplomata, chartæ, aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia,* 2 vol. in-fol., Parisiis, 1842-1849. — Perreciot, *De l'état civil des personnes et de la condition des terres en Gaule,* in-8°, Paris, 1845. — Polverel, *Mémoire à consulter et consultation sur le franc-aleu du royaume de Navarre,* in-4°, Paris, 1784. — Quinon, *Le franc-aleu dans l'ancienne province du Dauphiné,* mémoire analysé par M. Rodière dans la *Revue de l'Académie de Toulouse,* 1858, t. VII, p. 156 sq. — *** *Réfutation d'une dissertation pour prouver que le franc-aleu ne peut être admis sans titre dans la coutume de Vitry,* in-4°, 1747. — Schupfer, *L'allodio. Studi sulla proprietà dei secoli barbarici,* in-8°, Torino, 1886. — Serrigny, *Des alleux,* dans la *Revue critique de législation,* 1873-1874, p. 472-486. — Tardif, *Archives nationales, Monuments historiques, Cartons des rois,* in-4°, Paris, 1866. — Gaspard Thaumas de la Thaumassière, *Le franc-aleu de la povince de Berry ou traité de la liberté des persones et héritages de Berry,* in-4°, Bourges, 1667; in-fol., Bourges, 1700; 1701; *Coutumes de Lorris avec les apostilles de Dumoulin et le traité du franc-aleu par Galland,* in-fol., Bourges, 1679. — P. Viollet, *Caractère collectif des premières propriétés immobilières,* dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1872, p. 455-504.

H. Leclercq.

1. ALPHABET CHANTÉ DANS LA LITURGIE.

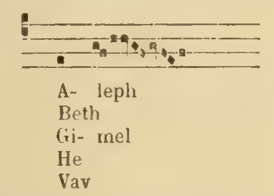
Autant que nous savons jusqu'à présent, les lettres de l'alphabet n'ont été chantées dans la liturgie qu'une seule fois, avant les versets des lamentations de Jérémie, qui remplacent encore dans la liturgie romaine actuelle certaines leçons des matines du saint Triduum. Il est à remarquer que ce ne sont pas les lettres de l'alphabet latin, mais celles de l'alphabet hébreu, quoique le reste du texte ait été et soit chanté encore en latin. Il est sûr que l'usage de ces lettres est dû à une tradition juive que saint Jérôme à très bien fait de conserver, bien qu'elles ne fassent qu'énumérer les versets sans répondre à un but artistique. Les lettres hébraïques, par contre, ne se chantent pas devant les versets de l'oraison de Jérémie à la 3e leçon du 1er nocturne du samedi saint.

Comme pour les Lamentations, les documents du moyen âge nous ont conservé plusieurs formules mélodiques pour les lettres hébraïques; aujourd'hui on chante généralement partout les mêmes. La formule la plus ancienne, à notre connaissance, appartient à la liturgie romaine-grégorienne (celle de Milan m'échappe, le *Cod. ambrosianus* du British Museum, publié par la *Paléographie musicale,* t. V et VI, ne la contient pas). Le *Cod. VII aa 3,* Bible du XIIe siècle, de la Bibl. de la ville de Naples, dont une page est reproduite à la planche 24 du t. II de la *Paléogr. mus.,* n'a pas pour toutes les lettres la même formule. Sur la page mentionnée on remarque les lettres Fe (Phe), Ayn, Sade, Coph, Res, Sin et Fhau, se rapportant aux derniers 7 versets du chapitre IV des Thrènes. Les lettres Ayn, Coph et Sin, c'est-à-dire les lettres des ℣. 17, 19 et 21, ont une formule simple; les lettres des ℣. 16 et 20, une autre un peu plus riche, et les ℣. 18 et 22 une troisième, qui n'est qu'un allongement de la deuxième. Les voilà en notation liturgique d'aujourd'hui :



Il semble que la formule A ait été employée pour les ℣. de nombre impair et les deux autres pour les ℣. de nombre pair. La formule B pour les lettres d'une syllabe, la formule C pour les lettres de deux syllabes. Mais tout cela demande à être contrôlé par les pages précédentes du manuscrit de Naples.

Un antiphonaire plénier du XIIe-XIIIe siècle, conservé dans l'abbaye de Silos, *Paléogr. mus.,* t. II, pl. 97, a toujours une seule formule :



Un manuscrit du XIIIe siècle, le célèbre bréviaire *secundum consuetudinem curiæ romanæ* de l'antiquaire Louis Rosenthal à Munich (cat. 102, n° 540), a les Lamentations à la feuille 101 et suiv. La formule des lettres de l'alphabet est toujours la formule A citée plus haut; la plupart du temps elle n'est pas même écrite, et on ne voit que les lettres. Il semble donc qu'à Rome, où ce manuscrit a été écrit dans la première moitié du XIIIe siècle, on ait préféré l'uniformité de la formule à la variété, qui doit avoir existé auparavant. C'est, du reste, la formule qui possède depuis lors presque partout le droit d'être chantée dans la liturgie.

Il faut cependant mentionner encore quelques formules intéressantes, que j'ai trouvées dans plusieurs manuscrits monastiques d'origine allemande :

Le manuscrit latin *19558* de la Bibl. royale de Munich, provenant du couvent de Tegernsee, du XVe siècle,

a d'autres formules pour les Lamentations et pour les lettres hébraïques. Pour les trois leçons du matin du jeudi saint, les voilà :



Pour le vendredi saint ainsi que pour le samedi saint, il y a d'autres formules qui trahissent leur origine très récente, aussi bien que celles pour le jeudi saint.

Pour finir, citons encore le *Cod. latin. 483* de la Bibl. de l'Université de Graz en Styrie, également du XVe siècle, qui donne encore d'autres formules. On voit par là la décadence des chants liturgiques de la fin du moyen âge, qui chercha l'agrément musical là même où l'on pourrait bien se contenter de l'austérité et de la simplicité vénérable des temps classiques du chant d'Église. Dr WAGNER.

2. ALPHABET NUMÉRAL GREC DES *LITTERÆ FORMATÆ*. Les caractères de l'alphabet grec ont été employés dans les *litteræ formatæ* comme signes de numération, non toutefois sans erreur de la part des copistes à qui, semble-t-il, la valeur de ces sigles était assez mal connue. Les documents ont été réunis dans l'édition des « Formules » de E. de Rozière [1], sous les numéros 643 à 663, auxquels il faut joindre les pièces additionnelles des pages 356, 357, 359, 360. L'édition des « Formules » par C. Zeumer à laissé ces différentes pièces parmi les recueils auxquels elles appartiennent [2]. Nous allons les passer en revue brièvement :

Formulæ extravagantes, l. II : *formulæ ecclesiasticæ* [3]. Nous trouvons dans cette formule une explication de l'usage de l'alphabet grec numéral : *Græca elementa litterarum numeros etiam exprimere nullus, qui vel tenuiter Grece sermonis notitiam habet, ignorat. Ne igitur in faciendis epistolis canonicis, quas mos Latinus formatas appellat, aliqua fraus falsitatis temere presumeretur, hoc a patribus 318 Nicea constitutis saluberrime inventum est et constitutum, ut formatæ epistolæ hanc calculationis seu supputationis habeant rationem, id est, ut adsumantur in supputationem prima Greca elementa Patris et Filii et Spiritus sancti, hoc est* ΠΥΑ, *quæ elementa octogenarium, quadringentesimum et primum significant numeros; Petri quoque apostoli prima littera, id est* Π, *qui numerus octoginta significat; ejus qui scribit epistolam prima littera, cui scribitur secunda, accipientis tertia, civitatis quoque de qua scribitur quarta, et indictionis, quæcumque est id temporis, idem qui fuerit numerus adsumatur; atque ita his omnibus litteris Grecis, quæ, ut diximus, numeros exprimunt, in unum ductis, unam, quæcumque collecta fuerit, summam epistola teneat. Hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expresse. Addat præterea separatim in epistola etiam nonagenarium et nonum numeros, qui secundum Greca elementa significant* AMHN.

Reginon ajoute ce qui suit [4] : *Tres igitur prædictæ Græcæ litteræ, id est* ΠΥΑ *et prima littera ex nomine Petri, id est* Π, DLX *et* I *efficiunt numeros.* Π *enim, quæ est prima in nomine summi Patris,* LXXX *numerat;* Υ *vero, quæ est prima in nomine Filii,* CCCC *numerat:* A *vero, quæ est prima in nomine Spiritus sancti, unum indicat; si addas* Π, *quæ in nomine sancti Petri est prima, id est* LXXX, *reperies* DLXI. AMHN *vero, quod in fine prædictæ epistolæ scriptum est,* XCIX *indicat;* A *enim unum,* M XL, H VIII, N L *numerant, qui* XCIX *efficiunt numeros. Si vero summam totam simul jungas,* DCLX *epistola numeros tenet.*

Sed propter minus scientes ponenda videntur elementa ipsa Græca cum numeris propriis.

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	IX.
A.	B.	Γ.	Δ.	E.	ς.	Z.	H.	Θ.
X.	XX.	XXX.	XL.	L.	LX.	LXX.	LXXX.	XC.
I.	K.	Λ.	M.	N.	Ξ.	O.	Π.	ϟ.
C.	CC.	CCC.	CCCC.	D.	DC.	DCC.	DCCC.	DCCCC.
P.	Σ.	T.	Υ.	Φ.	X.	Ψ.	Ω.	ϡ (↑)

Nous trouvons ensuite quelques spécimens de l'emploi de l'alphabet numéral. Une *epistola formata* de l'Église de Metz [5] contient une faute d'addition ; en effet ΠΥΑΠΡΟϹΥΘ AMHN égale MCCCCXXXIX et non, comme le dit la formule [6], MDXXXIX. Une lettre de l'Église de Verdun à celle de Trèves [7] a été remaniée par Burchard qui a changé les noms de lieux et de personnes, d'où inexactitudes. Les formules de Sens, n. 14 et 15 [8], offrent la même erreur, le copiste a mis un Φ qui vaut 500 à la place d'un ϟ qui vaut 90 qu'il ignorait peut-être. Dans la *Formula Sangallensis*, n. 17, la somme mille XCVII représente évidemment la somme des nombres qui étaient exprimés en lettres grecques dans la formule [9]. Le n. 25 des *Formulæ extravagantes* [10] présente de grandes divergences suivant qu'on prend son texte dans tel ou tel manuscrit. Qu'il s'agisse des lettres grecques insérées dans le texte ou du nombre que ces lettres doivent donner par leur addition, il est impossible de ne pas s'arrêter aux graves différences qu'on rencontre. Les manuscrits de Munich et de Vienne ainsi que l'édition Dümmler font concorder le chiffre total avec la valeur des lettres, tandis que le manuscrit de Rheinau, suivi par de Wyss, donne : ΠΥΑΠΑΜΛ = DXCV; l'édition de Gerbert : ΠΥΑΠΑΛΛΑΙ = DXCV ; l'édition de Baluze : ΤΥΑΤΑΑΑΑΙ = DLXXV ; l'édition de Zeumer : ΠΥΑΠΑΑΛΙ = DXCV. On peut écarter l'édition de Baluze dans laquelle, par suite d'une erreur évidente, on lit deux fois un T à la place d'un Π ; mais si l'on additionne les caractères tels qu'ils nous sont donnés par le manuscrit de Rheinau, les éditions de Gerbert et de Zeumer on obtient les totaux 633, 632 et 603 au lieu de 595. Il n'est pas possible de recevoir le chiffre de 575 fourni par les manuscrits de Vienne et de Munich, il est insuffisant et l'on ne peut que reconnaître que le total 595 est le véritable puisqu'en se confondant avec le total de ἀμήν = 99 il donne 694, somme qui se lit à la fin de la formule. La correction à introduire serait purement conjecturale, puisque l'absence des noms propres et de l'indiction rend impossible de l'introduire à coup sûr.

H. LECLERCQ.

3. ALPHABETS NUMÉRIQUES LATINS [11]. L'emploi des lettres comme signes des nombres est commun aux Grecs et aux Romains. On sait d'ailleurs

[1] E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire franc du Ve au Xe siècle*, in-8°, Paris, 1859. — [2] C. Zeumer, *Formulæ merowingici et Karolini ævi*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, in-4°, Hannoveræ, 1886, *Legum*, sectio V, *Formulæ*, p. XV, col. 1, concordance de l'édition de Zeumer avec celle de E. de Rozière. — [3] C. Zeumer, *loc. cit.*, p. 557. — [4] *Ibid.*, p. 558. — [5] *Ibid.*, p. 563; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 645. — [6] Zeumer, *loc. cit.*, p. 563, ligne 38. — [7] *Ibid.*, p. 564; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 646. — [8] Zeumer, *loc. cit.*, p. 218, 219; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 647, 648. — [9] Zeumer, *loc. cit.*, p. 387; E. de Rozière, n. 650. — [10] Zeumer, *loc. cit.*, p. 566; E. de Rozière, *loc. cit.*, n. 649, p. 919. — [11] Sur cette question voir pour plus de détails, P. Lejay, dans la *Revue de philologie*, 1898, t. XXII, p. 146-162.

que les deux peuples ont adopté des méthodes très différentes. Tandis que tous les signes de l'alphabet grec, même les signes inusités dans la langue commune, ont une valeur numérique déterminée d'après une classification décimale, les Romains se servaient seulement de certaines lettres, sept ou neuf, qu'ils étaient forcés de répéter et de combiner de diverses manières [1]. Cet instrument de calcul, lourd et mal commode, a été conservé jusqu'à la fin, malgré ses inconvénients manifestes et reconnus par les anciens eux-mêmes [2].

Cependant des tentatives, dont la date est difficile à établir, furent faites pour introduire une simplification par l'emploi de toutes les lettres de l'alphabet. Elles ont été signalées et classées sommairement par Friedlein [3]. Quelques nouveaux documents m'ont amené à m'occuper de ce sujet et à modifier les appréciations de Friedlein. Je laisse de côté les valeurs données par Boèce dans son traité de musique aux six premières lettres de l'alphabet. Il s'agit ici des lettres de tout l'alphabet employées avec des valeurs numériques déterminées. Ces alphabets appartiennent à deux classes : les sigles des *Agrimensores* et les alphabets systématiques. On les trouve ordinairement insérés dans les blancs et sur les feuillets de garde des manuscrits et l'on a pu les confondre parfois avec des tableaux de comput.

1. Sigles des Agrimensores. — Les lettres inscrites sur les bornes par les arpenteurs avaient trois sortes d'emploi. D'abord elles étaient pour eux, comme dans toutes les autres matières relevant du droit, des *notæ;* on a ainsi les sigles : A *prima;* L *linea;* N *norma, nota;* Y *finalis;* Q *quæris,* etc. [4]. Elles pouvaient aussi indiquer la configuration du terrain, s'il y avait dans les environs un cours d'eau, un bois, une colline [5]. Enfin elles servaient de chiffres et marquaient les distances. C'est de ce dernier usage que nous nous occupons.

1° Le recueil des *Agrimensores* présente deux alphabets de ce genre. Les lettres y représentent des valeurs tout à fait arbitraires. L'un est mis sous le nom de Latinus Togatus dans l'un des textes des *Agrimensores.* L'autre fait partie de la *Ratio limitum regundorum,* attribuée à Theodosius et Neuterius, et porte le titre d'*Expositio podismi.* Le fragment de Latinus Togatus est assez mal conservé; on trouvera ci-dessous, sous le 1°, les valeurs données aux lettres d'après les deux manuscrits G, le *Gudianus 105* de Wolfenbüttel (IXe-Xe siècle), et P, le *Palatinus 1564* du Vatican (même date), et aussi d'après Lachmann, l'éditeur. Les valeurs de l'*Expositio podismi,* indiquées au 2° du tableau, sont reproduites d'après Lachmann [6].

	1°			2°
	G	P	Éd.	
A	CC	CCL	CCL	CCL
B	CCC	CCCL	CCCL	CCCL
C	CCCC	CCCL	CCCCL	DCL
D	DC	DL	DL	DL
E	DC		DC	DC
F	DCC		DCC	DCC
G	DCC	DCCC	DCCC	DCCC
H	DCCC	DCCCC	DCCCC	∞ L
I	∞		∞	∞
K	∞ C	∞ L	∞ L	∞ CL
L	ĪĪD		ĪĪD	∞ ∞
M	ĪĪID		IIID	DCCC
N	∞		∞	∞ C
O	∞ D		∞ D	∞ C
P	∞ CC		∞ CC	∞ CC et appendices II
Q	∞ CCC		∞ CCC	∞ CCC
R	∞ CCCC		∞ CCCC	∞ DC
S	∞ D		∞ D	∞ D
T	∞ DC	∞ D	∞ D	∞ D
V	∞ DC		∞ DC	∞ DC
X	∞ DCC		∞ DCC	∞ CC
Y	∞ DCCC		∞ DCCC	∞ CCC
Z	∞ DCCCC		∞ DCCCC	∞ CCC

Il semble que ces deux listes proviennent d'un même document. Il y a de nombreux points communs (ABDEFGIQST) et les divergences s'expliquent assez aisément par des confusions. On arrive ainsi à isoler trois séries de chiffres :

A	250	E	600	O	1100
B	350	F	700	P	1200
C	450	G	800	Q	1300
D	550	H	900	R	1400
		I	1000	S	1500
				T	1500
				V	1600
				X	1700
				Y	1800
				Z	1900

Dans la troisième série, la répétition de la valeur 1500 (S et T) pourrait être un accident de copie. Il est en tout cas singulier de constater que, si l'on supprime cette répétition (T 1600, V 1700, etc.), Z reçoit la valeur de 2000, comme dans un des alphabets suivants. La partie médiane de l'alphabet paraît trop profondément altérée pour qu'on puisse espérer de la rétablir.

L'alphabet attribué à Latinus Togatus est suivi de ces mots : *Has litteras si inueneris in terminibus scriptas, singillatim uel binas, quantum compotum habuerit tantum quæris ab eo in aliud signum.* Dans l'*Expositio podismi,* chaque lettre est accompagnée de sa valeur annoncée ainsi : *A limes huius litteræ habet in longo pedes* CCL. Ces lettres indiquent donc la distance entre deux bornes.

L'usage de ces chiffres paraît avoir fait l'objet d'un traité d'Innocentius; nous en avons des fragments. Malheureusement ce traité, qui était d'une pratique courante et qui nous a été transmis par une tradition tour à tour orale et écrite, est aujourd'hui dans un tel état que Lachmann a renoncé à en rétablir le texte. Dans la partie qui nous intéresse, on a cru distinguer ceci [7]. Les lettres des bornes servaient à désigner le fonds; ainsi *aeio* désignait un domaine dont chaque côté avait respectivement :

A = 250 pieds
E = 600 —
I = 1 000 —
O = 1 500 —

Pourtour : 3 350 pieds

2° M. Mommsen a trouvé dans le manuscrit d'Einsiedlen *326,* du Xe siècle, à la suite d'une liste de *notæ,* un

[1] On ne préjuge pas ici de l'origine des chiffres romains qui, dans le principe, ont pu ne pas être des lettres; cf. Mommsen, *Hermes,* t. XXII (1887), p. 596, et K. Zangemeister, *Enstehung der römischen Zahlzeichen,* Berlin, 1888, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1888, p. 1011. — [2] Bède, *De ratione temporum,* 1. — [3] *Die Zahlzeichen und das elementare Rechnen der Griechen u. Römer,* Erlangen, 1869, in-8°, p. 20-22. — [4] *Schriften der röm. Feldmesser,* hrsgeg. von Blume, Lachmann, Mommsen, Rudorff, t. I, p. 357. — [5] *Ibid.,* t. I, p. 363. — [6] Latinus Togatus, dans l'éd. Lachmann, des *Agrimensores,* p. 309, 17; l'*Expositio podismi, ibid.,* p. 358, 14. Dans l'*Expositio,* les manuscrits G et P sont d'accord, sauf que G a remplacé partout le signe ∞ par CC. Pour Latinus Togatus, notons seulement les variantes de P par rapport à G. — [7] P. de Tissot, *Étude sur la condition des agrimensores,* p. 131. — *Agrim.,* t. I, p. 338, l. 11 : *Sic a bonis compaginc litterarum, hoc est venit computationis, quod superius scriptum est, limites quibusque finalium explicuerunt, facit nomina fundorum sstrm de a usque ad z fines pantire cogito litteris computare. Casa quæ nomen habuerit de a e i o computare fines campum compotum, hoc est nomini designatum, compotum ped. IICCCL; hoc est in litteris computatum colligo.* Il semble qu'il faut lire *IIICCCL.* Avec ces données, on pouvait, dans une certaine mesure, calculer aussi la surface.

alphabet numérique, publié depuis dans les *Grammatici latini* de Keil [1]. Chacun des chiffres est précédé du mot *Passus,* écrit en toutes lettres la première fois, abrégé par P dans la suite. Cette indication nous permet de ranger cet alphabet dans la même classe que le précédent. Le titre donné dans le manuscrit est : *Item numerus de titulato alfabeto.*

A	P̄assus	L
B	P̄	LXX
C	P̄	XC
D	P	CX
E	P̄	CXXX
F	P̄	CL
G	P	CLXX
H	P̄	CXC
I	P̄	CCX
K	P̄	CCXXX
L	P̄	CCL
M	P	CCLXX
N	P	CCCXC[2]
O	P̄	CCCX
P	P̄	CCCXXX
Q	P̄	CCCL
R	P̄	CCCLXX
S	P̄	CCCXC
T	P̄	CCCCX
V	P̄	CCCCXXX
X	P̄	CCCCL
Y	P̄	CCCCLXX
Z	P̄	CCCCXX

Cette série de chiffres forme une progression arithmétique; la différence entre chaque terme est de 20. Le chiffre donné pour Z est une erreur évidente : il faut lire CCCCXC.

3° Le même manuscrit d'Einsiedlen contient sous le même titre une autre série qui se retrouve ailleurs.

Elle est formée, dans les textes les plus complets, de deux alphabets, l'un pour les unités, les dizaines et les centaines, l'autre pour les chiffres correspondants des mille; dans ce dernier, chaque lettre est surmontée d'une tilde.

Les savants de la Renaissance les ont publiés d'après des manuscrits récents qui remontent aux collections du médecin Marcanova et du carme Michel Fabrice Ferrarinus [3]. Le recueil de Marcanova est représenté par un manuscrit de Berne, *B 42* [4]. De Ferrarinus surtout procèdent les éditions de Lindenbrog, de Godefroid et de Putsch. Mais ces listes se trouvent aussi dans deux manuscrits du xe siècle, celui d'Einsiedlen *326,* déjà mentionné, et le manuscrit de la Bibl. nat., *lat. 4860* (à la suite de différents traités de comput et sous le titre : *Item de numeris antiquitatis*). Le même document est reproduit deux fois dans un manuscrit du XIVe siècle, Bibl. nat., *lat. 7418,* recueil de traités scientifiques. Enfin ces nombres ont été le sujet de vers mnémoniques que M. Mommsen croit du moyen âge : *Possidet A numerum quingentos ordine recto... Ultima Z canit finem bis mille tenere.* Il existe deux versions de cette pièce, l'une publiée par M. Mommsen d'après une copie de Conrad Celtis dans le manuscrit de Vienne, n. *114* (*358 Endlicher*) [5]; l'autre reproduite par M. Friedlein, d'après Joannes Noviomagus, professeur à Deventer, mort en 1570, et commentateur de Bède [6]. Je joins à ces différentes sources le texte de Godefroid, qui a pour titre : *De numero litterarum ex antiquissimo codice.* Ci-dessous sont reproduits complètement les deux textes du manuscrit *4860* et les chiffres de Joannes Noviomagus.

Signalons seulement ce que les autres documents peuvent avoir de particulier.

Sources du tableau suivant : 1. Bibl. nat., *lat. 4860,* xe siècle; contient les deux alphabets. — 2. Einsiedlen; n. *326,* xe siècle, d'après Mommsen, dans les *Gram. lat.* de Keil, t. IV, p. 330; contient les deux alphabets mais maladroitement séparés et la tilde a été placée sur la première série au lieu de l'être sur la seconde. — 3. Bibl. nat., *lat. 7418,* XIVe siècle, premier alphabet de ce manuscrit, correspondant seulement à l'alphabet sans tilde. — 4. Bibl. nat., *lat. 7418,* deuxième alphabet, comprenant les deux alphabets édités ci-dessous; entre les lettres et leur traduction en chiffres, se trouve l'abréviation ŁEB dont le sens m'échappe. — 5 Vienne, n. *114* (*358 Endlicher*), copie des vers mnémoniques due à Conrad Celtis († 1508), d'après Mommsen, *Berichte* de l'Académie de Saxe (*supra,* note 1). — 6. Berne, *B 42.* xve siècle, d'après Hagen, *Anecdota helvetica,* p. CLIV. — 7. Gothofredus, *Auctores linguæ latinæ,* Genève, 1595, col. 1479. — 8. Joannes Noviomagus, dans Friedlein, p. 21,

	1	2	3	4	5	6	7	8
A	D	D	CCCC	L	V	*manque*	CCCCC	500
B	CCC					*manque*		300
C	C					*manque*		100
D	CC seu D	D	D	D	CCCCC	*manque*	D	500
E	CCL	CCI	CC	CCL	CCL	CCL	CCL	250
F	XL	XL	LX	XL	XXXX	XL	XL	400
G	CCCC							400
H	CC							200
I	I	I	unum	vnum	I	I	I	100
K	C	C	C	C	CL	C	LI	150
L	L				XXXXX			50
M	Mil				mille			1000
N	CX	XC	XC	XC	*manque*	XI	LXXXX	900
O	LX	LX	L[8]	LX	XI	LX	XI	11
Θ	*manque*	*manque*	*manque*	*manque*	XC	*manque*	*manque*	*manque*
P	CCCC	CCCC	CC	CCCC	CCCC	CCCC	CCCC	400
Q	CCCC	CCCC	L	D	CCCCC	D	CCCCC	500
R	LXXX	LX[9]	LXXX	LXXX	LCCC	LXXX	LXXX	800
S	LXX	LXX	LXX[10]	LXX	LCC[4]	LXX	LXX	7
T	CLX	CXL	XC	CLX	CLX	CLX	CLX	160
V	V		*chiffre om.*		V		V	5
X	X				VV			10
Y	CL	CL	*manque*	CL	XCL L	L	CI	150
Z	I'C	mille	*manque*	duo milia	bis mille	d. milia	II	2000

[1] T. IV, p. 330. — [2] Le troisième C est exponctué en bas et en haut. Il faut certainement lire CCXC. — [3] Deuxième moitié du xve siècle, Cf. Mommsen, dans les *Gram. lat.*, ed. Keil, t. IV, p. 347 sq., 269, 331. — [4] Il y a aussi un manuscrit de ce recueil au Vatican, n. *9152.* — [5] *Berichte uber die Verhandlungen der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig,* ph.-hist. Classe, V, 1853, p. 94. Autres manuscrits : Vienne *269* (*325 Endl.*), *Vat. 9152;* cf. *Grammatici latini,* t. IV, p. 350, 331, note. — [6] *Die Zahlzeichen,* p. 21. — [7] Si ce chiffre est exact, il faut lire LXXX. — [8] Dans son deuxième alphabet, ci-dessous, le manuscrit a : LXXX. — [9] La lettre S est omise. — [10] Les vers indiquent : *septem.*

	2		4	7[1]
$\overline{A}$	$\overline{DM}$	mił	duo milia	quinque milia
$\overline{B}$	CCC	mił		tria milia
$\overline{C}$	C	mił		centum milia
$\overline{D}$	D	mił		quingenta milia
$\overline{E}$	CCL	mił	CC mił L mił	ducenta quinquaginta milia
$\overline{F}$	XL	mił		quadraginta milia
$\overline{G}$	CCCC	mił		quadringenta milia
$\overline{H}$	$\overline{CC}$	mił	CC milia	ducenta milia
$\overline{I}$	I	mił	mille	mille
$\overline{K}$	C	mił		centum quinquaginta milia
$\overline{L}$	L	mił		quinquaginta milia
M	mille	mił	mille	mille milia
$\overline{N}$	LXC[2]	mił	XC milia	nonaginta milia
$\overline{O}$	LX	mił		undecim milia
P	CCCC	mił		quadraginta milia
$\overline{Q}$	XL[3]	mił	D milia	quingenta milia
$\overline{R}$	LXXX	mił		octuaginta milia
$\overline{S}$	LXX	mił		septuaginta milia
$\overline{T}$	CXL	mił	CLX mił	centum sexaginta milia
$\overline{V}$	V	mił		quinque milia
$\overline{X}$	X	mił		decem milia
$\overline{Y}$	CL	mił		centum quinquaginta milia
$\overline{Z}$	mille	mił	quatuor mił	bis milies mille

De la comparaison de ces tableaux on peut déduire la valeur certaine de la plupart des lettres. Une partie de ces attributions repose sur la numération ordinaire des Romains :

C	100	L	50	V	5	I	1
D	500	M	1000[4]	X	10		

Probablement K représente *K(entum)* : la rareté de l'emploi de cette lettre devant une autre voyelle que *a* ne prouve rien contre un système d'équivalences dont le principe est artificiel. Q est aussi une initiale, celle de *quingenti* probablement; cette initiale munie d'un crochet a servi quelquefois dans l'antiquité à énoncer *quingenta milia*[5]. Les autres valeurs paraissent avoir été fixées arbitrairement : A 500, B 300, E 250, F 40, G 400, H 200, N 90, O 11, P 400, R 80, S 70, T 140 (ou 160?), Y 150, Z 2000[6].

II. Alphabets systématiques. — Les sigles précédemment étudiées ont ce trait commun qu'elles ont des valeurs arbitraires. Nous avons trouvé sur un des derniers feuillets d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale, *lat. 4860*, du xe siècle, une tentative pour faire avec les lettres de l'alphabet latin un système de chiffres analogue à celui des chiffres grecs. A l'alphabet latin, sont ajoutés les signes grecs de l'épiséma, du koppa et du sampi, insérés à leur place pour représenter les nombres 6, 90 et 900 (6000, 90000 et 900000). Tout le reste des signes est fourni par l'alphabet latin, dans son ordre habituel, additionné du sigle de *et.* Cet emploi de & ne doit pas nous étonner; car on le trouve aussi plus tard dans les signatures de cahiers de manuscrits au XIVe et au XVe siècle[7]. Mais l'auteur inconnu de cet ingénieux système ne s'est pas arrêté à 900000. On a ensuite un deuxième alphabet et le commencement d'un troisième, de A à I avec l'indication des valeurs de 1000000 à 10000000000. Le premier alphabet est composé avec les lettres nues; dans le deuxième, elles sont accompagnées d'une virgule en haut et à gauche; dans le troisième, elles sont entre deux points; dans ce que nous avons du quatrième, elles sont, comme dans le deuxième, munies d'une virgule et, de plus, placées entre deux points. On peut ainsi restituer l'ensemble du système[8].

A	I	I	X	R	C
B	II	K	XX	S	CC
C	III	L	XXX	T	CCC
D	IIII	M	XL	V	CCCC
E	V	N	L	X	D
ϛ	VI	O	LX	Y	DC
F	VII	P	LXX	Z	DCC
G	VIII	Q	LXXX	&	DCCC
H	VIIII	ϙ	XC	ϡ	DCCCC
‘A	$\overline{I}$	‘I	$\overline{X}$	‘R	C
‘B	$\overline{II}$	‘K	$\overline{XX}$	‘S	$\overline{CC}$
‘C	$\overline{III}$	‘L	$\overline{XXX}$	‘T	$\overline{CCC}$
‘D	$\overline{IIII}$	‘M	$\overline{XL}$	‘V	$\overline{CCCC}$
‘E	$\overline{V}$	‘N	L	‘X	$\overline{D}$
‘ϛ	$\overline{VI}$	‘O	$\overline{LX}$	‘Y	$\overline{DC}$
‘F	$\overline{VII}$	‘P	$\overline{LXX}$	‘Z	$\overline{DCC}$
‘G	$\overline{VIII}$	‘Q	$\overline{LXXX}$	‘&	$\overline{DCCC}$
‘H	$\overline{VIIII}$	‘ϙ	$\overline{XC}$	‘ϡ	$\overline{DCCCC}$

·A·	mille milia	·I·	decies MM	·R·	centies MM
·B·	bis MM	·K·	uicies MM	·S·	ducenties MM
·C·	ter MM	·L·	tricies MM	·T·	tricenties MM
·D·	quater MM	·M·	quadragies MM	·V·	quadringenties MM
·E·	quinquies MM	·N·	quinquagies MM	·X·	quingenties MM
·ϛ·	sexies MM	·O·	sexagies MM	·Y·	sexcenties MM
·F·	septies MM	·P·	septuagies MM	·Z·	septingenties MM
·G·	octies MM	·Q·	octuagies MM	·&·	octingenties MM
·H·	nonies MM	·ϙ·	nonagies MM	·ϡ·	nongenties MM

·‘A·	singulis	millenis mille milia
·‘B·	binis	millenis mille milia
·‘C·	ternis	millenis mille milia
·‘D·	quaternis	millenis mille milia
·‘E·	quinis	millenis mille milia
·‘F.	senis	millenis mille milia
·‘ϛ·	septenis	millenis mille milia
·‘G·	octonis	millenis mille milia
·‘H·	nonis	millenis mille milia
·‘I·	denis	millenis mille milia

La quatrième série pouvait sans doute être poussée jusqu'à 900000000000.

[1] En tête, Godefroy place cette annonce : *item si his iacens recta linea superaddatur quid significent.* — [2] L est exponctuée. — [3] Dans le premier alphabet, le manuscrit avait : CCCC. — [4] Sur ce signe dans la numération antique, voy. Mommsen, *Hermes*, XXII, 601. — [5] *Ibid.*, et Neue et Wagener, *Formenlehre der lat. Sprache*, 3e éd., t. II, p. 345. — [6] Terquem, cité par Friedlein, pensait que ces chiffres étaient conventionnels et analogues à ceux dont se servent encore les marchands. Mais la réunion de cette liste à la précédente (plus haut B) dans le manuscrit d'Einsiedlen et sa constitution même prouvent qu'elle avait une portée plus générale. De plus, dans le ms. de Paris *7418*, la première lettre est annoncée ainsi : *Aa pass*e*s L.* Cette indication prouve que ces notations servaient à exprimer des mesures de longueur et rentrent dans la catégorie des sigles d'arpenteurs. Pour être tout à fait complet, il est utile de rappeler un texte de Virgile le grammairien, obscur à l'ordinaire, mais où l'on surprend quelques-unes des équivalences indiquées ci-dessus. *Scire et hoc uos in fine huius epitomæ quod nulla litera computo careat. Nam* A *sepe quincentos, sepe trienta, sepe decim, sepe unum significat. At* B *quinque milia uel duo tantum,* C *centum uel octuagenta;* D *et* F *et* N *et* Q *quincentos semper et noncentos efficiant;* I *et* E *uel quadricentos uel unum tantum faciunt;* M R S V L *mille significant,* T X *decim et decim milia;* G *omni numero usque ad X subiecta est,* H *ab undecim usque ad* XXX K *centies centena milia supplet;* O *nulli numero negatur sive magnissimo sive minutissimo.* Édition Huemer, p. 10, 18 sq. On ne sait à quelle classe d'alphabets numériques l'on doit rattacher celui du manuscrit d'Erlanger n. *1127* cité par Friedlein. Les indications que Friedlein donne dans le texte, p. 20, sont en désaccord avec celles de la planche 1, 4. — [7] Il y en a peut-être des exemples plus anciens, probablement au XIIIe siècle, dans B. N. *lat. 1912;* voir le B. N. *lat.* 7777 du XVe siècle (discours de Cicéron). L'usage des lettres pour numéroter les cahiers remonte à l'antiquité, si les signatures du Mediceus de Virgile sont de même époque que le texte. — [8] Dans le manuscrit *4860*, les neuf premières lettres du deuxième alphabet manquent ainsi que leur valeur; dans ce deuxième alphabet, les lettres X et Y n'ont pas de virgule, les chiffres romains désignant les centaines de mille ne sont pas surmontés du trait horizontal sauf $\overline{D}$. Dans le troisième alphabet, les millions sont indiqués dans la traduction par M M, généralement surmontés d'un tiret; M M manque à partir de .O. (60000000). Dans le quatrième alphabet les lettres ne sont pas toujours accompagnées de tous leurs signes. Ces diverses négligences, dues au copiste, n'altèrent en rien la régularité du système qui se dégage à la première inspection de la page. Pour le reste, nous respectons la graphie du manuscrit

Nous avons là une tentative très intéressante de donner aux Latins une numération simple et claire. Ce texte, qui ressort à la fois de l'histoire des mathématiques et de la paléographie, est aussi un curieux fragment de l'histoire des méthodes au temps de la renaissance carolingienne. Car il est possible de lui assigner cette date.

En effet, nous avons retrouvé ces mêmes alphabets dans le manuscrit de Dijon n. *269,* sorte d'encyclopédie mathématique du XIe siècle[1]. Ils sont combinés avec une note sur le comput digital qui remonte à Bède en passant par Raban Maur[2]. L'auteur inconnu de ce système de numération a donc copié, dans le manuscrit qui lui servait de manuel de mathématiques, le résumé fait par Raban Maur. Il y a soudé sa propre invention, en insérant la transition suivante que nous a conservée le manuscrit de Dijon n. *269 : Ceteri uero numeros non per artus neque per partes corporis, sed per litteras latinas explicant ita :* suivaient les alphabets publiés plus haut. L'auteur a pris une forme impersonnelle *ceteri;* ce n'est pas par modestie, mais les maîtres de la décadence et du moyen âge voulaient donner ainsi plus de poids à leurs idées propres. Le système si curieux dont il est l'auteur, est donc postérieur à Raban Maur; l'âge de nos manuscrits ne permet pas de le supposer beaucoup plus récent. Les sigles des arpenteurs sont annoncées dans le manuscrit n. *4860* par le titre *De numeris antiquitatis.* C'est avec raison, par opposition avec ce nouveau système. Il est moderne aussi par l'esprit dont il témoigne. L'inventeur a voulu posséder des chiffres commodes et faciles à grouper pour exprimer des nombres élevés[3]. Ainsi, peu avant Gerbert et la diffusion des chiffres modernes, se trahissent chez un penseur inconnu les préoccupations d'où devait sortir notre numération actuelle.

Appendice. — Le manuscrit de Dijon fournit une partie de la note de Bède-Raban Maur, la transition et les alphabets; le manuscrit n. *4860,* les alphabets. De plus, le manuscrit n. *4860* est un manuscrit de Raban Maur. Il n'est donc pas trop hardi de reconstruire l'ensemble, sous la forme suivante : [Bède-Raban Maur; *P. L.,* CVII, 673-674, collationné sur le manuscrit Bibl. nat. *4860,* Xe siècle. = Prologue des alphabets dans Dijon manuscrit *269,* XIe siècle.] *III digiti in sinistra manu, id est auricularis, medicus et impudicus, ab uno usque ad VIIII continent numerum. Et duo digiti in eadem manu, id est index et pollex a C usque nongentos continent numerum. Et tres digiti in eadem manu a mille usque ad nouem milia continent numerum, id est auricularis, impudicus et medicus. Item sinistra manus per artus diuersos corporis continet numerum a X milibus usque ad XC milia. Et e contrario dextra manus continet numerum per iuncturas et dispositiones membrorum a C milibus usque ad DCCCC milia.*

[Bède, *De temporum ratione,* chap. *De computo uel loquela digitorum, P. L.,* XCX, col. 298 *a;* collationné sur l'édition de J. Sichard, Bâle, 1529, et sur onze manuscrits des IXe, Xe, XIe siècles; cf. *Rev. de philol., loc. cit.,* p. 160.] *Sed hæc Græcorum computo litterisque facilius disci simul atque agi possunt, qui non, ut Latini, paucis iisdemque geminatis suos numeros solent exprimere litteris, uerum toto alphabeti sui charactere in numerorum figuras expenso, tres qui plus sunt numeros notis singulis depingunt eundem pene numeri figurandi, quem scribendi alphabeti ordinem sequentes, hoc modo :*

I	A	XX	K	CC	C
II	B	XXX	Λ	CCC	T
III	Γ	XXXX	M	CCCC	Y
IIII	Δ				
V	E	L	N	D	Φ
VI	ϛ	LX	Ξ	DC	X
VII	Z	LXX	O	DCC	Ψ
VIII	H	LXXX	Π	DCCC	Ω
VIIII	Θ	LXXXX	ϙ	DCCCC	↑
X	I	C	P		

Qui et ideo mox numeros digitis significare didicerint, nulla interstante mora litteras quoque pariter isdem præfigere sciunt[4]. — [Inconnu; transition donnée par le manuscrit Bibl. nat. *4860.*] *Ceteri uero numeros non per artus neque per partes corporis, sed per litteras latinas explicant ita.* Suivent les alphabets publiés plus haut.

P. LEJAY.

4. ALPHABET VOCALIQUE DES GNOSTIQUES. Une inscription de Milet, dans l'Asie Mineure, mérite une particulière attention[5]. Nous la reproduisons ici d'après un dessin fidèle de la mission Ph. Le Bas (fig. 298).

Cette inscription se voit aujourd'hui sur le mur extérieur septentrional du théâtre. Il ne paraît pas vraisemblable qu'elle soit l'ouvrage d'un chrétien, on l'attribuerait avec plus de vraisemblance à un groupe gnostique, et même aux païens de Milet. L'abbé Barthélemy, qui a donné de cette inscription un long et solide commentaire, propose ingénieusement d'interpréter les sept plans elliptiques comme allusion aux sept planètes et le signe qui surmonte le plan elliptique n° 4 rend sa conjecture fort probable, car on ne saurait y voir que le soleil rayonnant; les autres signes sont d'une interprétation moins aisée. Boeckh a proposé la série représentative suivante : 1. Saturne; 2. Jupiter; 3. Mars; 4. Sol; 5. Vénus; les autres manquent sur la pierre. La seconde ligne nous est moins obscure que la première; on y lit, au sommet de chaque plan elliptique, les sept voyelles de l'alphabet grec[6], mais sur ce point la transcription de Le Bas offre d'assez graves différences sur celle du *Corpus;* quoi qu'il en soit, il est à peine douteux que nous avons affaire à un passe-temps familier des gnostiques[7]. Nous possédons encore plusieurs gemmes portant cette inscrition à laquelle on attribuait une vertu secrète[8]. L'ordre direct comme le renversement

[1] *Catalogue des bibliothèques des départements,* t. V, p. 106, n. *448.* C'est le manuscrit qui contient la Chronique de l'abbaye de Saint-Bénigne, publiée par Waitz dans Pertz; cf. *Neues Archiv,* t. V, p. 503, et *P. L.,* t. CXLI, col. 875. La date donnée par Pertz et Waitz au manuscrit est trop tardive. Ce manuscrit ne contient que les deux premiers alphabets du manuscrit Bibl. nat. n. *4860.* Les deux suivants et dix lettres d'un quatrième s'y trouvent aussi, mais sans les signes diacritiques. — [2] Raban Maur, dans *P. L.,* CVII, col. 673 (Baluze), qui a résumé Bède, *ibid.,* t. XCX, col. 297 (Giles). Une nouvelle édition du ch. *De computo uel loquela digitorum* a été donnée par Sittl, *Die Gebärden der Griechen u. Römer,* Leipzig, 1890, p. 256 sq. Sittl ne paraît pas avoir toujours compris. — [3] Il est étonnant que ni cet anonyme ni aucun ancien n'ait su recourir à la valeur de position. On s'en servait dans la télégraphie optique, cf. Jules Africain, *Cestes,* c. LXXVI (*Veteres mathematici,* éd. Thévenot, 1693, in-fol., p. 315, 1re col. au bas). — [4] Sittl, *Qui et ideo mox ut numeros... litteris quoque.* Le sens du passage est au contraire celui-ci : « Dès que l'on saura représenter les chiffres avec les doigts, on saura aussi fixer aux chiffres les lettres qui leur conviennent, » c'est-à-dire exprimer les chiffres par les lettres. — [5] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait ès années 1675 et 1676,* in-12, Lyon, 1678, t. III, part. 1, p. 152 sq.; R. Chandler, *Inscriptiones antiquæ, pleræque nondum editæ; in Asia Minori et Græcia, præsertim Athenis, collectæ, cum appendice,* in-fol., Oxonii, 1774, p. 16; Boeckh, dans *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 2895; Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Asie Mineure,* in-fol., Paris, 1847, t. III, part. 1, *Inscriptions,* n. 218; part. 2, *Explic. des inscript.,* p. 368, n. 218, *Planches,* pl. 13, n. 4. — [6] Au-dessus de l'ellipse n. 5, on voit la lettre N qui est très probablement une erreur du lapicide pour H ou pour A. — [7] U. Kopp, *Palæographia critica,* in-4°, Mannheimii, 1828, p. 300 sq. — [8] J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme,* in-8°, Strasbourg, 1843-1844, pl. I, fig. 1; cf. fig. 7; pl. VII, fig. 5; pl. VIII, fig. 7; E. Le Blant, *Sur deux declamations attribuées à Quintilien,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.,* t. XXXIV, 2e partie, p. 362 sq.

de ces lettres représentait un nom ineffable[1], tout-puissant, composé de sept lettres[2]. Dans la partie supérieure du champ ellipsoïdal nous retrouvons ces groupes disposés de telle sorte que la seconde voyelle d'un groupe devient la première du groupe suivant :

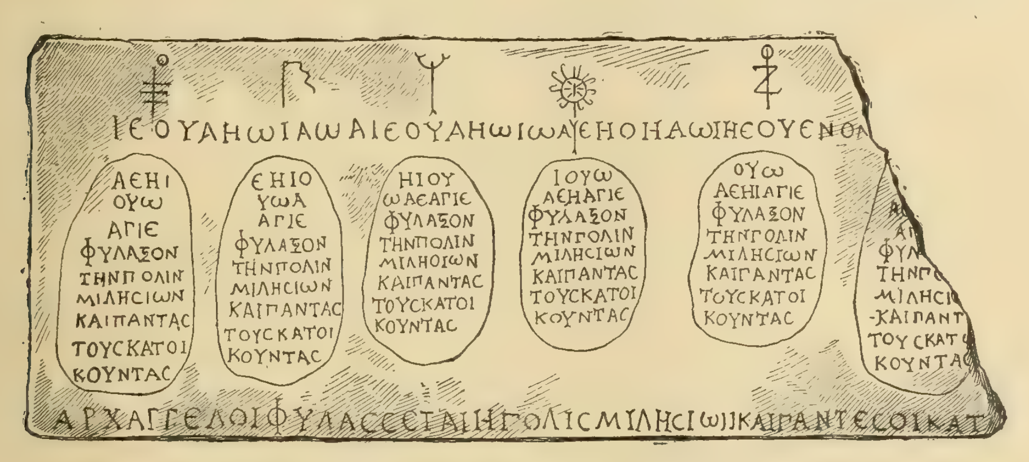
1 α ε η ι ο υ ω
2 ε η ι ο υ ω α
3 η ι ο υ ω α ε
4 ι ο υ ω α ε η
5 ο υ ω α ε η ι
6 [. . α . . . .]
7 [. . . . . . .]

Cette composition se retrouve sur une améthyste publiée par J. Spon, et qui porte au revers l'archange saint Michel[3]. Ce rapprochement est d'autant plus digne d'attention que l'inscription de Milet peut faire allusion aux sept anges en même temps qu'aux sept planètes et chaque ellipse serait symbolique de chaque cercle cé-

τοὺς κατοι
κοῦντας

Il s'agit ici de chacun des archanges préposés aux planètes[7], comme nous l'apprend la dernière ligne : Ἀρχάγγελοι, φυλάσσεται ἡ πολις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[οικοῦντες]. « Archanges! que la ville des Milésiens et ses habitants soient protégés ! »

Nous ne pouvons laisser le monument de Milet sans nous attarder quelque peu à ces voyelles grecques de l'heptacorde. Les gnostiques ont pratiqué un système musical sur lequel ils n'ont guère pris la peine de nous renseigner, heureusement nous trouvons ailleurs des indications utiles. Le musicographe pythagoricien Nicomaque de Gérase, qui vécut au IIe siècle de notre ère, dit à ce sujet : « Les sons de chacune des sept sphères produisent un certain bruit, la première réalisant le premier son, et à ces sons l'on a donné les noms des voyelles. Ce sont là des choses inexprimables par elles-



298. — Inscription de Milet. D'après Le Bas, *Voyage archéologique en Asie Mineure*, Inscriptions, pl. 13, n. 4.

leste que ces sept esprits gouvernent; remarquons en effet que d'après l'hérétique Marcos la voyelle $\bar{\alpha}$ représente le premier ciel, $\bar{\varepsilon}$ le deuxième, $\bar{\eta}$ le troisième, $\bar{\iota}$ le quatrième, $\bar{o}$ le cinquième, $\bar{\upsilon}$ le sixième, $\bar{\omega}$ le septième[4]. On sait en outre que ces voyelles servaient à désigner les sept sons musicaux de l'heptacorde, non seulement chez les Grecs[5], mais chez les Égyptiens[6]; et il est possible que le diagramme qu'offre la seconde ligne de l'inscription indique un chant en l'honneur de toutes les planètes tandis que chacun des groupes distincts contenu dans les ellipses indiquerait un chant s'adressant à chaque planète en particulier.

Ce qui suit n'offre plus de difficulté ; on lit dans chaque ellipse ces mots invariables :

ἅγιε
φύλα[ξ]ον
τὴν πόλιν
Μιλησίων
καὶ πάντας

mêmes chez les savants,ainsi que tout ce qui est formé attendu que le son, ici, a la même valeur que l'unité en arithmétique, le point en géométrie, la lettre alphabétique en grammaire. Si ces choses sont combinées avec des substances matérielles, telles que sont les consonnes, de même que l'âme est unie au corps et l'harmonie aux cordes, elles réalisent des choses animées, celle-ci des tons et des chants, celle-là des facultés actives et productives des choses divines. Voilà pourquoi les théurges, lorsqu'ils honorent la divinité, l'invoquent symboliquement avec des poppsymes (clappement des lèvres) et des sifflements, avec des sons inarticulés et sans consonnes. » Dans le traité de l'*Elocution*. Démétrius de Phalère s'exprime ainsi : Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ, καὶ ἀντὶ κιθάρας. τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας· ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς[8]. « En Égypte, les prêtres célèbrent les dieux au moyen de sept voyelles en les chantant de suite, et à la place

[1] Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, 2e partie, pl. CXLVII. — [2] Voyez AMULETTES. — [3] J. Spon, *loc. cit.*, p. 156. — [4] Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XIII sq., *P. G.*, t. VII, col. 578 sq. — [5] Ch. Ruelle, dans la *Revue des études grecques*, 1889, p. 38; Ch. E. Ruelle et E. Poirée, *Le chant gnostico-magique des sept voyelles, esquisse historique, analyse musicale*, in-8e, Solesme, 1901. — [6] U. Kopp, *loc. cit.*, t. III, p. 303. — [7] *Ibid.*, t. III, p. 354. — [8] Démétrius, *De elocutione*, c. LXXI, in-8e, Altenburgi, 1779, p. 34. Cf. Denys d'Halicarnasse, *De compositione verborum*, c. XXII, édit. Sylburg, p. 198; Jablonsky, *Pantheon ægypt.*, proleg., LV, Francofurti, 1750, t. I, p. 409; U. Kopp, *Palæographia critica*, in-4e, Mannheimii, 1828, t. III, § 260; J.-M. Gesner, *De laude Dei per septem vocales*, in-4e, Gœttingæ, 1746; cf. *Comment. soc. regiæ scient. Gotting.*, 1751, t. I, p. 245-262; J.-J. Barthélemy, *Remarques sur quelques médailles de l'emp. Antonin frappées en Égypte*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1780, t. XLI, p. 514 sq.; cf. t. XXXI, p. 222, et *Œuvres diverses*, in-8e, Paris, 1798, t. II, p. 420; Ch.-E. Ruelle, *Le chant des sept voyelles grecques d'après Démétrius et les papyrus de Leyde*, dans la *Revue des études grecques*, 1889, t. II, p. 38 sq.

d'une flûte ou d'une cithare, le son de ces lettres se fait entendre d'une façon agréable. Ainsi donc celui qui n'admet pas la rencontre [des voyelles] ne fait autre chose en réalité que d'exclure le caractère mélodique et musical du discours. Mais ce n'est peut-être pas le moment de s'étendre là-dessus. » Les textes et les monuments qui nous montrent la croyance aux sept voyelles ne sont pas rares. L'aspect incohérent qu'elles présentent leur a fait donner le nom de : ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΟ ΚΡΥΠΤΟΝ[1]. E. Le Blant, s'appuyant sur un texte d'Artémidore, l'interprète des songes, croit que l'on tirait un pronostic du nombre des lettres qui formaient le nom secret de Sérapis et ce nom secret serait composé des sept voyelles : Ἔδοξέ τις τὸ ὄνομα τοῦ Σαράπιδος ἐγγεγραμμένον λεπίδι χαλκῇ περὶ τὸν τράχηλον δεδέσθαι ὡσπερεὶ σκυτίδα· συνάγχῃ ληφθεὶς, εἰς ἑπτὰ ἡμέρας ἀπέθανε. Καὶ γὰρ χθόνιος ὁ θεὸς εἶναι νενόμισται, καὶ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον τῷ Πλούτωνι, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ γράμματα ἑπτὰ ἔχει, καὶ καθ'ὅ περιέκειτο, τὴν σκυτίδα μέρος, κατ'ἐκεῖνο τὸ μέρος νοσήσας ἀπέθανε[2]. L'étroite dépendance qui existe dans les productions gnostiques entre les thèmes religieux du judaïsme, du christianisme, de la kabbale et de la théurgie égyptienne rend en pareil sujet les conjectures trop faciles pour que nous ne nous attachions pas à l'incontestable. Saint Irénée, exposant le système gnostique de Marcos, entre dans des détails qui nous semblent être le meilleur commentaire de l'inscription de Milet. Marcos était disciple de Valentin et vivait au IIe siècle, il était originaire d'Asie Mineure. Ainsi son origine et le temps où il vécut le rapprochent assez de l'inscription. Suivant Marcos, la première planète sonne α, φθέγγεται α; la deuxième planète sonne ε, la troisième η, la quatrième ι, la cinquième ο, la sixième υ, la septième ω[3]. La destination des voyelles dans certains groupes gnostiques nous paraît donc avoir une intention liturgique caractérisée[4], mais nous ne pourrons le démontrer qu'après être entré dans quelques détails. Les textes que nous avons rapporté plus haut ne laissent aucun doute sur l'usage de *chanter* les voyelles. Ils ne sont pas les seuls. Thomas Gale[5] en a réuni plusieurs autres que nous allons rappeler. C'est d'abord les hiéroglyphes d'Horus-Apollon dans lesquels on lit : *Septem elementa duobus digitis contenta musam significant.* Ces sept *elementa* qui, répartis sur les doigts de la main, signifient la musique sont les γράμματα. Cornutus dans son *De musis* et l'auteur anonyme des *Theologumena arithmetices* parlent, eux aussi, de ce septennaire, mais Nicomaque, dans l'*Harmonices*, est plus explicite et plus clair : Ἁρμονία ἀποτελεῖ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θείων. διὸ ὅτ' ἂν μάλιστα οἱ θεριvοὶ τὸ τοιοῦτον σεβάζονται, σιγμοῖς τε καὶ πίππυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται. « L'harmonie donne la perfection aux puissances opératrices et génératrices des choses divines. Voilà pourquoi les théurges, lorsqu'ils honorent la divinité l'invoquent symboliquement avec des clappements de lèvres et des sifflements avec des sons inarticulés et sans consonnes. » Ce texte, que nous avions déjà cité, est un des plus significatifs dont on puisse faire usage dans la question qui nous occupe; s'il ne mentionne pas expressément les voyelles, d'autres passages suppléent à ce silence. Plusieurs écrivains parmi les anciens nous ont appris que le nombre des dieux coïncidait avec celui des planètes. Porphyre, dans son commentaire du grammairien Denys de Thrace, s'exprime ainsi : Τὰ φωνήεντα τοῖς πλάνησιν ἀνάκειθαι, καὶ το α τῇ Ἀφροδίτῃ; ι, ἡλίῳ; ο, Ἄρει; υ τῷ Διὶ, το ω τῷ Κρόνῳ, il omet de mentionner Mercure et Séléné et les lettres ε et η. On ne peut d'ailleurs trouver rien de plus décisif que cette phrase d'Apulée : *Numerum (septenarium) præcipue religioni aptissimun divinus ille Pythagoras prodidit*[6].

Ces quelques textes sont demeurés longtemps inaperçus et Thomas Gale qui les réunit ne paraît pas avoir songé à les mettre en œuvre. En 1745, J.-Mathieu Gesner risqua une explication démontrée aujourd'hui invraisemblable et même impossible; rien, dans les sept voyelles, ne nous met dans la direction du tétragramme divin Jehovah[7]. P. E. Jablonsky ne fut pas mieux inspiré en allant chercher l'explication des sept voyelles dans les *septem voces* du poète latin Varron d'Atax[8]. L'abbé Barthélemy entrevit le premier l'existence d'un rapport détermine entre chacune des voyelles grecques et chaque son de l'échelle musicale de l'heptacorde[9]. A l'aide des textes réunis par Thomas Gale et principalement de ceux de Porphyre et de saint Irénée, il présentait une concordance dans laquelle il était obligé d'attribuer η au lieu de α à Vénus, et à l'aide du texte de Nicomaque, il attribuait à chaque lettre un son, en se fondant sur ce principe que, d'après Nicomaque lui-même, Séléné correspondait à la note la plus grave de l'heptacorde, l'hypate, et Hélios à la note moyenne, la mèse. Il aboutit donc à ce résultat :

α = Séléné	= hypate	= si
ε = Hermès	= parhypate	= ut
η = Aphrodite	= lichanos diatonique	= ré
ι = Hélios	= mèse	= mi
ο = Arès	= trite des conjointes	= fa
υ = Zeus	= paranète	= sol
ω = Chronos	= nète	= la

Cette concordance n'était pas exacte de tous points, mais les inexactitudes qu'elle renferme, si elles sont peu nombreuses, sont très graves. Barthélemy réduisait le rôle des voyelles à la représentation musicale des dieux planétaires, ce qui n'est pas admissible; en outre, il établissait sa gamme en procédant du grave à l'aigu et non de l'aigu au grave[10].

Le problème fut repris par Kopp avec son érudition ordinaire[11]. Il s'étonnait avec raison que Janus Gruter eût traité la question avec une si grande désinvolture[12]

[1] Montfaucon, *L'antiquité expliquée,* in-fol., Paris, 1719, t. II, 2e partie, pl. CXLVII. — [2] Artémidore, l. V, somnium XXVI, édit. de Reiff, t. II, p. 407. — [3] S. Irénée, *Adv. hæreses,* l. I, c. XIV, *P. G.*, t. VII, col. 610. Cf. *Philosophumena,* l. VI, c. V, n. 49, *P. G.*, t. XVI, col. 3277. — [4] Ceci dit sans exclusion de la vertu thérapeutique qu'on leur prêta et qui n'est d'ailleurs qu'une efflorescence de leur vertu liturgique. Ammien Marcellin rapporte qu'« un jeune homme qu'on avait vu dans son bain, approcher les doigts de ses mains alternativement de la baignoire et de sa poitrine en débitant les sept voyelles, avec l'espoir de guérir par ce moyen ses maux d'estomac, fut traîné en justice, torturé, tué enfin d'un coup d'épée ». *Hist. rom.*, l. XXIX, c. II, 28. Un papyrus grec de Berlin (*papyr. Ier,* lignes 222 sq.) donne une recette magique contre l'amaurose. Cette recette consiste, entre autres opérations, à répéter à plusieurs reprises une même voyelle. A une époque postérieure à la limite de nos études, mais qui nous montre précisément la persistance de ces superstitions, Nicolas Myrepsus, auteur du XIIIe siècle, décrit ainsi la préparation du Kyphi : *Qui conficit hoc thymiama proferat has vocales* α ε η ι ο ω. *De suffimentis,* l. XXI, c. I. Cf. C. Ruelle, *Le chant gnostico-magique,* p. 16. — [5] Thomas Gale, *Rhetores selecti, Demetrius Phalereus, Tiberius Rhetor, Anonymus sophista, Severus Alexandrinus,* in-12, Oxonii, 1676, p. 235. — [6] *Ibid.*, p. 235. — [7] J. M. Gesner, *De laude Dei per septem vocales,* in-4°, Gœttingæ, 1745. — [8] P. E. Jablonski, *Panthæon Ægyptiorum,* in-4°, Francofurti, 1750, t. I, proleg., p. LII, LVII. — [9] J.-J. Barthélemy, *Remarques sur quelques médailles de l'empereur Antonin, frappées en Égypte,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XLI, p. 501-522. — [10] Il ne pouvait ignorer, écrit Ch. Ruelle, que dans la notation alphabétique dite vocale, les musiciens grecs suivaient l'ordre de l'alphabet en procédant de l'aigu au grave. Les gnostiques n'ont pu ni dû procéder autrement. » *Le chant gnostico-magique,* p. 19, note 1. — [11] U. Kopp, *Palaeographia critica,* in-4°, Mannheim, 1829, t. III, p. 299 sq., n. 250-291. — [12] Gruter, *Corpus inscript.*, in-fol., Amstælod., 1707, p. 287, n. 4, publiant l'inscription de la lamelle d'or trouvée dans le cercueil de l'impératrice Marie, épouse d'Honorius, écrivait ce qui suit : *Viri forsan jocosi, qui posteros riserit, dum quærerent, quid sibi vellent septem illæ vocales.*

et rappelait que Del Rio demandait que de pareils grimoires fussent engloutis dans les eaux du Styx[1]. Un assez grand nombre de pierres gravées nous ont conservé des compositions différentes des sept voyelles[2]. Une de ces pierres, un jaspe vert, nous fait voir un bel adolescent en présence d'un cippe sur lequel sont tracées les voyelles (fig. 299).

Kopp admet comme Barthélemy, que les voyelles représentent les planètes[3] par leurs équivalences littérales et reconnaît leur aptitude, que les consonnes ne possèdent pas au même degré, à servir pour le chant; de plus, il



299. — Cippe portant l'alphabet vocalique.
D'après Galeotti, *Fr. Ficoronii gemmæ antiquæ litteratæ*, pl. IV, n. 4.

admet que leur roulement alphabétique avait pour but de ménager la susceptibilité des astres, qui se trouvaient avoir tour à tour le premier rang et chacun des rangs secondaires. Jamblique dit en effet qu'il résulterait pour nous un grave dommage si nous rendions à une divinité quelques respects au détriment d'une autre. *Manifestum enim damnum nobis provenit si quem ex superis prætermittimus inhonoratium*[4].

Si nous ne possédions que des compositions ordonnées avec la régularité de celles que nous montre une plaque d'or trouvée en 1541, à Vars, près d'Angoulême, dans un cercueil de plomb, il n'y aurait donc pas lieu de creuser beaucoup le problème. Voici ce texte[5] :

Α Ε Η Ι Ο Υ ω
ω Υ Ο Ι Η Ε Α
Ε Η Ι Ο Υ ω Α
Υ Ο Ι Η Ε Α ω
Η Ι Ο Υ ω Α Ε
Ο Ι Η Ε Α ω Υ
Ι Ο Υ ω Α Ε Η

Il y a toutefois un petit raffinement dans la disposition des lettres, dont il ne nous a pas été donné de saisir l'intention; au contraire, l'idée du roulement et de l'égalité absolue est parfaitement établie dans l'inscription tracée au revers d'une améthyste publiée par Jacques Spon d'après les notes de Peiresc[6] :

Α Ε Η Ι Ο Υ ω
Ε Η Ι Ο Υ ω Α
Η Ι Ο Υ ω Α Ε
Ι Ο Υ ω Α Ε Η
Ο Υ ω Α Ε Η Ι
Υ ω Α Ε Η Ι Ο
ω Α Ε Η Ι Ο Υ

Heureusement d'autres documents nous mettent sur la voie d'une interprétation moins restreinte. Une amulette très ancienne portant au droit des signes hiéroglyphiques, offre à l'avers l'inscription suivante[7] :

Ϊ Ε Ο Υ ω Η Ϊ Α Η Α Ϊ Η ω Υ Ο Ε Ϊ
Ϊ Ε Α Η Ο̄ Υ Η ω ω Α Ε Ϋ Ο Ε Ϊ.
Ο Η ω Α Ο Ε Υ Ο Ϊ Η Ο Υ Υ Η.
Ι ω Ε Η Ο Α Ϋ Α Ε Η Ϋ ω Ϋ ω.
Ι Ο Υ Ε Η Η ω Α ω Ο Υ Ο Ϊ ω Ο.
Η Ε ω ω Ϊ ω ω Ο Υ ω Η Η Ϊ Ο Ϊ.

Kopp a très judicieusement vu que nous n'avions plus ici le même problème que précédemment[8]. Il estime que les lettres tiennent la place de notes musicales correspondant à celles de la lyre heptacorde d'Orphée. Ce n'est pas seulement les lyres heptacordes des monuments égyptiens[9], mais c'est encore de la doctrine pythagoricienne sur les sons des planètes qu'il s'agit, doctrine qu'Héraclides expose en ces beaux vers :

Omnes harmoniam reddunt concentibus unam
Dum sonitus edunt diitantes limite certo
Atque lyram pulsant septenis ordine chordis[10].

Le rapport entre la lyre heptacorde et les sept planètes paraît incontestable si l'on s'en rapporte aux textes nombreux et formels de l'antiquité classique[11].

Quant au son à attribuer à chacune des planètes, il est à remarquer que les philosophes s'imaginèrent que plus l'orbite était vaste plus la course était rapide, et il en résulta que Saturne (ω) eut le son le plus aigu et Séléné (α) le son le plus grave, ou, comme dit Capella, le plus rauque. Cicéron s'exprime en ces termes : *Quam ob causam summus ille cæli stellifer cursus, cujus conversio est concitatior, acuto et excitato movetur sono : gravissimo autem hic lunaris atque infimus : nam terra nona immobilis manens ima sede semper hæret, complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duo-*

[1] Del Rio, *Magicarum disquisitionum libri sex*, l. VI, c. II, in-4°, Coloniæ, 1657, p. 923 : *Prudenter* (*hoc amuletum*) *a Grutero inter supposititia relatum : ut quod inter legitima vetustatis monumenta, immo inter bonæ frugis inscriptiones legi non merebatur : nisi forte censeas omnia sigilla et characteres magicos, quia veteris ævi et typis et luce donari debere. Justius stygiæ paludi immergantur. Utinam ita fieret, nec quisquam talibus hodie animum addiceret.* — [2] U. Kopp, *op. cit.*, t. III, n. 158, 220, 252, 254; Gorlæus, *Dactyliotheca*, in-4°, Lugduni-Batav., 1695, n. 327; Capello, *Prodomus iconicus*, in-fol., Venetiis, 1702, p. 124, 183, etc. Passeri, *De gemmis astriferis*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 253, n. 22, lit un groupe de voyelles très clairement donné par Fabretti, *Inscrip. domesticar. explic.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 534, n. 2, comme s'il y avait αενιους — [3] U. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 301. — [4] Jamblique, *De mysteriis Ægyptiorum*, l. V, c. XXI. — [5] Élie Vinet, *Recherche de l'antiquité d'Engoulesme*, in-4°, Engoulesme, 1567. « Ce sont, disait le vieil antiquaire, les sept voyelles grecques répétées sur sept lignes dans un ordre différent. Que quelque Pythagore devine le mystère caché dans ce carré. Quant à moi, je pense que le mort était un homme instruit et d'humeur joyeuse, se riant de ceux qui croyaient se rendre immortels par des épitaphes; il n'aura voulu laisser après lui que cette mince feuille d'or, pour faire chercher à qui le trouverait le sens des sept voyelles. » — [6] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, in-12, Lyon, 1678, t. III, 1re partie, p. 157. Cf. J. Matter, *Histoire du gnosticisme*, in-8°, Paris, 1828, pl. I, fig. 1-7; pl. VII, fig. 5; pl. VIII, fig. 7. U. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 303, n. 254, donne un type identique au nôtre. On peut ajouter à ces exemples celui qu'on trouvera dans *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1880, p. 6, vs. 3 sq. : ορι ααααααα εεεεεεε ιιιιιιι οοοοοοο υυυυυυυ ωωωωωωω ουσιριμ... ουσιριαγι ουσιριναπιρι ουσιρινεμορρι ευδαμον κάτεχε. — [7] Hammer, dans *Fund-Gruben des Orients*, in-fol., Wien, 1811-1818. t. III, p. 84. — [8] U. Kopp, *op. cit.*, p. 304 : *Quæ qui perspexerit facile sibi persuadebit, non posse referri monimentum istud ad solam septenarii numeri venerationem. Sæpe enim eadem vocalis littera repetitur, neque septem una serie unquam in eo comparent. Quod si illum numerum solum in animo habuisset auctor; profecto sex versibus septimum etiam addidisset, id quod in aliis amuletis factum esse videmus.* — [9] A. Kircher, *Œdipus*, in-fol., Romæ, 1652, t. II, p. 129. — [10] Heraclides, *In alleg. Homeri*, p. 426. Cf. U. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 304. — [11] Macrobe, *Saturnal.*, l. I, vs. 19. Cf. U. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 342-343.

rum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est : quod docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuere sibi reditum in hunc locum [1]. Après une discussion approfondie, dans le détail de laquelle nous ne pouvons le suivre et qui démontre jusqu'à l'évidence l'emploi des chants sacrés dans les rites égyptiens, Kopp adopte le *schema* suivant de concordance [2] :

Chronos	=	ω	=	hypathe des moyennes	=	mi
Zeus	=	υ	=	parhypate	=	fa
Arès	=	ο	=	lichanos	=	sol
Hélios	=	ι	=	mèse	=	la
Aphrodite	=	η	=	trite des conjointes	=	si ♭
Hermès	=	ε	=	paranète	=	ut
Séléné	=	α	=	nète	=	re

Jusque-là ceux qui étudièrent les notes-voyelles n'avaient exercé leur ingéniosité que sur des groupes isolés et réduits, tels que les présentent les amulettes; il est douteux que, réduits à ces documents, les rares travailleurs préoccupés du gnosticisme eussent pu en tirer grand parti pour leurs études. Heureusement, une nouvelle classe de textes, les papyrus, a permis de faire entrer le problème dans la voie d'une solution définitive. H. Parthey les commenta devant l'Académie de Berlin [3]. Après une minutieuse description paléographique, il publiait et traduisait les textes gréco-coptes des deux papyrus alchimico-magiques. Nous avons déjà parlé de cette classe d'écrits (voir ALCHIMIE, col. 1068) et les deux exemplaires commentés par Parthey sont certainement issus d'un milieu gnostique assez peu dissemblable de celui qui a produit les papyrus alchimiques de Leyde, mais ils leur paraissent postérieurs, et ne peuvent être datés avant le IVe siècle ni après le VIIe. Outre ce qu'ils contiennent ayant rapport au sujet de cette dissertation, nous devons, au point de vue général de nos études liturgiques, y signaler des hymnes dans lesquelles on reconnaît l'influence et parfois même le mélange d'éléments juifs, païens et chrétiens, à tel point qu'il ne serait peut-être pas téméraire d'y pressentir des traductions ou des pastiches des hymnes syriennes de Bardesanes dont quelques débris auraient ainsi subsisté [4].

Ces hymnes rappellent le type des hymnes orphiques qui ont eu une influence si fâcheuse sur la poésie chrétienne primitive; on peut les rapprocher aussi des compositions poétiques d'un Égyptien, l'évêque Synésius, attardé aux mètres, aux tours et aux formes antiques. En ce qui concerne le caractère musical des sept voyelles, Parthey adopte l'opinion de Kopp, mais le texte sur lequel il travaillait lui permit de remarquer que, pendant plusieurs lignes de suite, les formules magiques en voyelles se continuent et que, d'après un certain mode de permutation, les sons reviennent en séries toujours périodiques et en pauses déterminées : *Viele Zeilen hintereinander werden die Zauberformeln in Vokalen fortgesetzt, wobei nach einer Art von Permutationsregel die Töne in immer wechselnden Reihen und in bestimmten Absätzen wiederkehren* [5].

La longueur des deux papyrus ne nous permet pas de les transcrire intégralement, et leur date moins ancienne que celle du papyrus de Leyde nous fera prendre notre principal exemple dans ce dernier; cependant nous noterons ici les passages des deux papyrus de Parthey contenant des formules ayant rapport à notre recherche :

PAPYRUS I. — Col. 1, lig. 10-19; Ἐστὶν || οὖν τὰ χραφόμενα ἐν τῷ.... [πιττ]ακίῳ α εε ηηη ιιιι οοοοο υυ||υυυυ ωωωωω ▨▨▨ [ποιή|σας δύο κλίματα

α	ω ω ω ω [ω ω ω]
ε ε	υ υ υ [υ υ υ]
η η η	ο ο ο [ο ο]
ι ι ι ι	ι ι ι [ι]
ο ο ο ο ο	η η [η]
υ υ υ υ υ υ	ε ε
ω ω ω ω ω ω ω	α

Nous avons ici une formule à écrire sur une amulette, il y a lieu de la rapprocher de celles que nous avons données en traitant des Abrasax. Voir ce mot, col. 154.

Col. 1, lig. 26. Les voyelles marquent le début d'une belle invocation à saint Georges, dans laquelle, parmi les épithètes louangeuses, on rencontre celle de αρπον[χνου]φι. Cette invocation est qualifiée par le papyrus de προκείμενον. L'invocation elle-même peut être avantageusement rapprochée de celle trouvée à Athribis, en 1853, sur un tablai. Voir ATHRIBIS.

Col. 2, lig. 90 : ηαηε...

Col. 2, lig. 138 : ααααααα,

Col. 2, lig. 139 : αεηιουωχωοιηεα.

Col. 3, lig. 227 : ααααα ιιι ωωωω ιεω ιεω ιεω ιεω ιεω ιεω ιεω.

Col. 3, lig. 228 : αεω αεω αεω.

Col. 3, lig. 229 : κύριε ἥλιε αεω ωαη ειη ηαω. Ces groupes différents précédés du vocatif Κύριε ἥλιε prouvent bien, contre J.-J. Barthélemy, que chacune des lettres ne correspond pas à une planète déterminée.

Col. 4, lig. 242 : ιι αα οο υυ ηη εε ωω.

Col. 5, lig. 326 : αα ιη ιαη ιια ιηα ιηι αω.

PAPYRUS II. — Col. 1, lig. 12-16 : Formule qu'il faut réciter ou chanter [6] avant de se coucher..... λέγεται δὲ καὶ εἰς τὸν λύχνον μετὰ||τὸ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι, λιβάνου χόρδρον ἐπιτιθέντος||τῇ θρυαλλίδι [τοῦ] λύχνου· βοχσοχ· ωεαη· ιαωιη· ωιαη· ωιαη· νιχαροπληξ· ||στομ· ωθω▨▨▨υ· ιε· ιω· ηι· ιωολ· ομουχου·ω|| τη· παχχμιαχ▨▨▨εου· ιαω· ιε· ιεω▨▨▨ιου· ιεου· ιω· ιηιιω· ιηαι· ιεωα· αεηιουω·||

Col. 2, lig. 96-97 : ααααααα· εεεεεεε· ηηη. ηηηη· ιιιιιι· οοοοοοο· ωωωωωωω.

Col. 3, lig. 126-138 : Invocation à Phébus-Apollon comprenant de nombreux groupes binaires, ternaires et quaternaires.

Col. 4, lig. 167-174 : Ici se voit la représentation d'un corps humain décapité qui étend les bras et dont tout le tronc, y compris les membres, est couvert de voyelles grecques. Sur le cou on lit σαβαωθ; en légende, lig. 169-173 : Τοῦτο δὲ τὸ ζώδιον γράφεται εἰς τὸ ῥάκος τοῦ βιαίου καὶ βάλλεται εἰς λύχνον καθαρόν.

On peut rapprocher de ce bizarre personnage, celui

[1] Cicéron, *De republica*, l. VI, n. 13, édit. Nisard, in-4°, Paris, 1841, t. IV, p. 345. — [2] U. Kopp, *op. cit.*, p. 334-335; C. Ruelle, *Le chant gnostico-magique*, p. 20. Cf. sur le rapport des sons aux planètes : Bellermann, *Anonymi scriptio de musica*, in-4°, Berolini, 1841, p. 89; K. von Jan, *Die Harmonie der Sphären*, dans *Philologus*, t. LII, fasc. 1; Th. Reinach, dans la *Revue des études grecques*, 1900, p. 432. A.-J. Vincent, *Réponse à M. Fétis et réfutation de son mémoire sur cette question : Les Grecs et les Romains ont-ils connu l'harmonie simultanée des sons? En ont-ils fait usage dans leur musique?* in-8°, Lille, 1859, a utilisé les lettres peintes sur un vase du musée de Berlin, n. 1636, 1686. Cf. *Revue archéologique*, 1859 pl.; mais il paraît que l'explication de ces lettres est désespérée. Cf. C. Ruelle, *Le chant gnostico-magique*, p. 21. — [3] Hm. Parthey, *Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums*, lu en séance du 23 février 1865, dans *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1865, Philol.-histor. Klasse*, in-4°, Berlin, 1866, p. 109-180. — [4] A. Merx, *Bardesanes von Edessa, nebst Untersuchung und d. Verhaltniss. der Clementin. Recognitionen zu d. Buche d. Gesetze d. Länder*, in-8°, Halle, 1863, p. 81. Cf. Parthey, *op. cit.*, p. 116. — [5] H. Parthey, *op. cit.*, p. 117. — [6] C. Ruelle, *Le chant des sept voyelles grecques*, p. 22 cite, le texte suivant du pape Grégoire Ier, qui montre que *dicere* avait fréquemment le sens de chanter : *Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus sicut a græcis dicitur, quia in græcis simul omnes dicunt et a populo respondetur et tantidem vocibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Græcos nullo modo dicitur. Epist.*, IX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956.

qui se voit sur une pierre publiée par J. Matter[1] et qu'il interprète comme l'homme spiritualisé se mettant sous la protection des puissances célestes. J. Spon a publié une améthyste dont il avait trouvé un dessin parmi les papiers de Peiresc : elle représentait un homme, un vainqueur du dragon ; à l'avers, on voyait la composition dont nous avons déjà parlé[2], col. 1273 :

A E H I O Y Ω
E H I O Y Ω A
H I O Y Ω A E
I O Y Ω A E H
O Y Ω A E H I
Y Ω A E H I O
Ω A E N I O Y

Les papyrus nous ont conservé plusieurs autres de ces chants composés exclusivement de voyelles; le papyrus *W* de Leyde est particulièrement intéressant à cet égard, mais tout est loin d'y être parfaitement clair ; aussi l'étude qu'en a faite M. Ch. Ruelle a-t-elle singulièrement éclairé la question des voyelles musicales. Le caractère magique et gnostique du papyrus *W* n'est pas douteux[3], et pour obtenir le déchiffrement des séries de notes-voyelles qu'il renferme il faudrait retrouver le rapport des sept voyelles grecques avec les sons. La corrélation des sept voyelles avec les sept astres est exprimée p. 13, ligne 11, du papyrus par ces mots : τῶν ἑπτὰ ἀστέρων α ε η ι ο υ ω, leur caractère musical est non moins évident d'après ce passage : Ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε, ᾠδικῷ ὕμνῳ· ὑμνῶ σοῦ τὸ ἅγιον κράτος α ε η ι ο υ ω ω ω. « Je t'invoque, Seigneur, par un hymne chanté, je célèbre ta sainte puissance ΑΕΗΙΟΥΩΩΩ » (p. 14, ligne 31), enfin on lit un peu plus loin (p. 17, ligne 28) : Σοῦ τὸ ἑπταγράμματον ὄνομα πρὸς τὴν ἁρμονίαν τῶν ἑπτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα σελήνης. « Ton nom composé de sept lettres suivant l'accord des sept sons qui ont des intonations (φωνάς) correspondant aux vingt-huit lumières de la lune[4]. » Dans le papyrus Mimaut, *n° 2319*, du Louvre, nous trouvons (fol. 15 recto, lign. 1304-1305)[5] ce passage qui paraît ajouter un témoignage nouveau sur le caractère musico-astronomique des sept voyelles grecques : ..... ἄρκτε, πανφεγγὲς ἁρμονία τῶν ὅλων α ε η ι ο υ ω πλινθίου, ἡ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐφεστῶσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κραταίᾳ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον. « O Ourse, très grande déesse, toi qui gouvernes le ciel, toi qui règnes sur le pôle (ou le ciel), le plus élevé des astres, brillante déesse, élément incomparable, système de l'univers, harmonie lumineuse de toutes (les voyelles) α ε η ι ο υ ω du plinthion[6], assise sur le pôle (ou le ciel), toi que le Seigneur a chargée de faire tourner de ta main puissante le pôle (ou ciel) sacré... »

L'abbé Barthélemy, n'ayant pu avoir à sa disposition les textes papyrologiques, a pensé à tort que les groupes de voyelles représentaient une invocation collective, totale ou partielle, aux sept divinités sidérales ou angéliques. Le papyrus *W* rend cette opinion insoutenable, puisqu'on y rencontre des groupes qui comprennent plusieurs fois la même lettre, par exemple :

p. 14, lig. 27 : ΙΥΕΥΗΟΩΑΕΗ
— — 35 : ΙΙΥΥΟΑΗΑΥΟ
p. 20, lig. 2 : ΙΥΕΥΟ
— — 15 : ΙΑΙΑΙΥ

Le papyrus *W* nous permet d'aller plus loin dans la voie des affirmations. Grâce à lui[7], nous pouvons disposer les sept astres dans un ordre certain : Chronos, Zeus, Arès, Hélios, Aphrodite, Hermès, Séléné ; grâce à lui encore, nous pouvons assurer que les voyelles représentaient les astres, ainsi qu'il s'exprime : τῶν ἀστέρων α ε η ι ο υ ω[8]. D'autres passages sont décisifs.

....Σοῦ τὸ ζ̄ γραμμάτων □[9] πρὸς τὴν ἁρ μονίαν τῶν ζ' φθόνγον[10] ἐχώντων[11] φωνὰς πρὸς τὰ κή φῶτα ☾[12], Σαραφαρα, Αραφαιρα, Βραχρμαραφα, Αβραχχ, Περταωμηχ. Ακμηχ, Ιαω, ουεη, ιαω, ουε ειου, αηω, εηου εηου, Ιαω[13]

« Ton nom composé de sept lettres, suivant l'accord des sept sons qui ont des intonations (φωνὰς) correspondant aux vingt-huit lumières de la lune, etc. »

Ce passage enfin :

Ἐπικαλοῦμαί σε κύριε, ᾠδικῷ ὕμνῳ, ὑμνῶ σου τὸ ἅγιον κρίτος[14], αεηιουωωω[15]

« Je t'invoque, Seigneur, par un hymne chanté; je célèbre ta sainte puissance α ε η ι ο υ ω ω ω. »

Nous transcrivons maintenant les passages dans lesquels les invocations sont accompagnées de groupes qui représentent, selon nous, des phrases mélodiques notées au moyen des voyelles :

p. 13ª,

lig. 11 : . . . . αεηιουω,
— 12 : εηιουω, ηιουω, ιουω, ουω, υω, ω, ωουι
— 13 : ηεα, υοιηεα, οιηεα, ιηεα, ηεα, εα, α· 777[16].
. . . .
. . . .
— 14 : . . . . . . οὐ ἡ δόξα· ααα·, η η η·. ωωω·, ιιι·, ααα··, ωωω·[17]
. . . .
. . . .

p. 14ª,

lig. 25 : . . . . ωαωηω, ωεοη,
— 26 : Ιαω, ιιι, αα, ω, Θηθουθη, Αχθω, Αθηρουωραμια·
— 27 : θαρ, Μιγαρνα χφουρι, Ιυευηοωαεη, α, εε, ηηη,
— 28 : ιιιι, οοοοο, υυυυυυ, ωωωωωωω, Σεμεσιλαμμψ,
— 29 : Αεηιουω·, ηωουε . . . .[18]
. . . .
. . . .
— 31 : Ἐπικαλοῦμαί σε κύριε, ᾠδικῷ ὕμνῳ·, ὑμνῶ σου
— 32 : τὸ ἅγιον κρίτος · αεηιουωωω

[1] J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, in-8°, Paris, 1828, pl. IV, fig. 7. — [2] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, in-12, Lyon, 1678, t. III, p, 156. En commentant cette inscription (p. 160), Spon écrivait : « Il est certain que ce n'était autre chose que le nom de *Jehova.* » Nous avons dit que cette interprétation n'a aucun fondement, mais nous rappellerons, à propos de *Jehova* et son diminutif *Jao*, que le caractère musical de ce dernier groupe vocalique a été démontré par ce passage du papyrus *121* de Londres : Ἄιδων καλῶ ΙΑΩ. Cf. C. Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri*, in-8°, Wien, 1893, p. 39. — [3] M. Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*, in-4°, Paris, 1888, t. I, p. 16-19. Le papyrus *W* a été publié par C. Leemans, *Papiri græci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi regis augustissimi jussu edidit, interpretationem latinam, adnotationem, indices et tabulas addidit*, in-4°, Lugduni-Batavorum, 1885, t. II, p. 77 sq. — [4] C'est-à-dire aux vingt-huit jours du mois lunaire. — [5] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, dans les *Denkschriften der philos.-histor. Class. der kaiserrl. Akademie der Wissenschaften*, t. XXXVI, p. 53. Cf. Ch. Ruelle, *Note additionnelle sur le chant des sept voyelles grecques*, dans la *Revue des études grecques*, 1889, t. II, p. 393 sq. On peut noter quelques autres témoignages ayant rapport aux sept voyelles. « On trouve — et l'on a déjà remarqué — dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe ces deux vers significatifs : Moi, le dieu incorruptible, les sept voyelles me célèbrent comme le père infatigable de toutes choses. » C. Ruelle, *Le chant gnostico-magique*, p. 15. — [6] Πλινθίον sert à désigner le diagramme ou tableau musical et ceci explique la phrase que nous traduisons. Ce *plinthion* devait être le tableau des sept voyelles grecques mises en concordance avec leur valeur mélodique. Ch.-E. Ruelle, dans la *Revue des études grecques*, 1890, p. 315, note 1. — [7] Feuillet 16, ligne 23. — [8] Feuillet 13, ligne 11. — [9] Ce sigle équivaut à ὄνομα. — [10] Lire φθόγγων. — [11] Lire ἐχόντων. — [12] Ce sigle équivaut à σελήνης. — [13] Feuillet 18, ligne 28. — [14] Lire κρατος. — [15] Feuillet 14, ligne 28. — [16] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 125. — [17] *Ibid.*, t. II, p. 127. — [18] *Ibid.*, t. II, p. 129-131.

lig. 33 : Ἐπίθυε λέγφν
— 34 : 7 ηιουω· ιουω, ουω·, υω, ω·, αεε, ηηη·, ιιι,
— 35 : οοοοο, υυυυυυ, ωωωωωωω· ωηωαωαω,
— 36 : οοουο, ιιιιαω, ιιυυυοαηαυο . . . [1]

. . . .

— 47 : . . . . ωαωη, ωω, εοηιαω [2]

. . . .

. . . .

p. 17ª,

lig. 9 : . . . . γραμματον, αεη,· εηι·, ουω· καὶ τὸ τῶν [ιδ' γραμμάτων, υσαυ· [3].

. . . .

— 32 : Αχμηχ· Ιαω, ουεη, ιαω, ουε, ειου, αηω·
— 33 : εηου· εηου, Ι αω·. . . . . . [4]

. . . .

p. 18ª,

lig. 16 : Σαβαχαρ, Αναθεου, ιεου, ιου. εον, Θωθω,
— 17 : Ουθρω·, Θρωρεσε, Εριωπω, ιυη, αη', ιαωαι,
— 18 : αεηιουω, αεηιουω· . . . . . [5]

. . . .

— 25 : . . . . ιηι, ωω

. . . . [6]

— 27 : . . . . ιαω, ομηε, ιαω, ουηε
ιεου·, αηω. εηου, ιαω [7]

Le passage suivant nous fait voir l'adepte recevant le conseil ou l'injonction de chanter successivement chacune des voyelles, pendant ce temps il doit gesticuler et porter la main tour à tour vers les divers points de l'horizon :

p. 18ª,

lig. 29 : Ὑπόδειξεις. Ἐιπὼν εἰς τὸν ἀπολιότην, εἰς τὴ δε-
— 30 : χεῖρα ἐπὶ τὸν εὐόνυμον, καὶ τὴν εὐώνυμων [ξειάν
— : ὁμοίος χεῖρα ἐπὶ τὸν εὐώνυμον, λέγε α·
— : ἰς τὸν βορρᾶ, τὴν μίαν πὺξ προτίνας τῆς
— : δὲ δεξιᾶς, λέγε ε· εἶτα ἰς τὸν λιβά ἀμφ-
— : ωτέρας χεῖρας
— 35 : προτίνας, λέγε η· ἰ τὸ νότον, ἀμφοτέρας
— : ἐπὶ τοῦ στομάχου, λέγε ι· ἰς τὴν γῆν ἐπιπ-
— : τύων, παραπτόμενος τῶν ἄκρο ποδον λέ-
— : γε ο· ἀέρα βλέπων, τὴν χεῖρα ἔχων κατὰ τῆς
— : καρδίας, λέγε υ· ις τὸν οὐρανὸν βλέπων,
— 40 : ἀφωτέρας τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφ-
— : αλῆς, λέγε ω [8].

Formule : Prononçant vers l'orient, la main droite étendue vers la gauche et de même la gauche vers ce qui est à gauche, tu diras A; vers le nord, le poing droit étendu; tu diras E; étendant les deux mains tu diras, tourné vers le midi, H; puis vers le sud, les mains tournées vers l'estomac, tu diras I ; crachant à terre et touchant l'extrémité des pieds, tu diras O ; regardant en l'air, la main sur le cœur, tu diras U; regardant le ciel et les deux mains sur la tête, tu diras ω.

Οὐρανός
α ω, ω, ω, ω, ω, ω, ω. η, η, η.

Ἀπηλιώτης | ω, ω, ω, ω, ω, ω, ω. | Νότος
Ἀήρ | υ, υ, υ, υ, υ, υ. |
Βορρᾶ | ε, ε ο, ο, ο, ο, ο. η, η, η | Λίψ
Γῆ

Dans la citation qui suit nous voyons que le chant est destiné d'abord au chœur d'hommes, ensuite à celui des femmes :

p. 147,

lig. 13 : Ἐπικαλοῦμαί σε, ὡς ὑπὸ ☐☐ ἀῤῥένων φωνῆ·
— 14 : ιηω, ουε, ωηι, υε, αω, ειωυ, χοη, ουη.
— 15 : ε ωα, υηι, ωεα, οηω, ι ε ο υ α ω.
— 16 : Ἐπικαλοῦμαί σε, ὡς ὑπὸ ☐☐ θηλείων φονῆ
— 17 : Ιαη, εωο, ιου, εηι, ωα, εη, ιη, αιυο·
— 18 : ηιαυ, εωο, ουηε, ιαω, ωαι, εουη υωηι.
— 19 : εωα [10]

Les pages 20-21 ne contiennent presque exclusivement que des notes voyelles qui présentent des combinaisons peu différentes de celles que nous avons transcrites.

« Il nous reste à rechercher la clef de cette mélodie liturgique, écrit M. Ch. Ruelle. Essayons de poser les termes du problème en tirant parti des notions que l'on possède sur les diverses questions qui s'y rattachent. Le texte cité plus haut du papyrus *W*, page 13, ligne 11, nous met déjà sur la voie. La mention des sept astres y est suivie des sept voyelles rangées dans l'ordre alphabétique et de plusieurs autres groupes où les voyelles sont disposées indépendamment de cet ordre Or, on sait que les anciens, notamment Nicomaque, ont mis en rapport les sons d'une échelle heptacorde correspondant à notre échelle *mi, fa, sol, la, si* bémol, *ut, ré* avec la série des sept prétendues planètes, classées dans l'ordre même où les range notre papyrus :

Κρόνος	= hypate meson	= *mi*
Ζεύς	= parhypate meson	= *fa*
Ἄρης	= lichanos meson	= *sol*
Ἥλιος	= mese	= *la*
Ἀφροδίτη	= trite synemmenon	= *si* bémol
Ἑρμῆς	= paranete synemmenon	= *ut*
Σελήνης	= nete synemmenon	= *ré*

« Maintenant que nous connaissons la concordance des sept astres avec les sept notes de l'échelle musicale heptacorde, si nous pouvions établir celle de ces mêmes astres avec les sept voyelles grecques, le rapprochement de ces deux concordances nous donnerait le rapport de la série vocalique avec l'échelle musicale.

« Or, cinq auteurs grecs ont exposé, plus ou moins complètement, la corrélation des astres avec les voyelles, savoir : Plutarque, Porphyre dans un passage de son commentaire sur Denys le Thrace, cité par J.-J. Barthélemy, Laurentius Lydus, Achille Tace, enfin le texte anonyme publié par Beckker[11]. Voici le tableau comparatif de ces données diverses :

	PLUTARQUE	PORPHYRE	LYDUS	ACH. TACE et l'*Anecdoton* de Beckker[12].
Κρόνος	Ω	Υ	Ι	Ω
Ζεύς	Υ	Ω	Ω	Υ
Ἄρης	Ο	Ο	Ο	Ο
Ἥλιος	Ε	Ι	Η	Ι
Ἀφροδίτη	Ι	Α	Ε	Η
Ἑρμῆς	Η		Α	Ε
Σελήνης	Α		Υ	Α

« Parmi ces quatre systèmes de concordance entre les planètes et les voyelles nous n'hésitons pas à choisir celui d'Achille Tace reproduit par l'*Anecdoton* de Beckker. D'abord le 3ᵉ degré, Mars — O, est commun aux quatre systèmes, ce qui lui donne une certaine solidité. De plus, le 1ᵉʳ et le second degrés sont communs à Plu-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 131. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 131. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 141. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 143. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 145. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 145. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 145. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 145. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 147. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 147. A ces références on pourrait en ajouter bon nombre d'autres. Cf. Ch.-E. Ruelle, dans la *Revue des études grecques*, 1889, t. II, p. 393-394. — [11] Bekker, *Anecdota græca*, in-8°, Berolini, 1814, p. 796. — [12] On peut ajouter l'Anonyme de Madrid publié par C. Ruelle, *Deux textes anonymes concernant le canon musical*, dans l'*Ann. de l'Assoc. pour l'encouragement des études grecques*, 1877, t. XI, p. 151.

tarque, à Achille Tace et à l'*Anecdoton*. Ce qui nous semble militer surtout en faveur de ce classement, c'est que les trois dernières voyelles correspondent aux trois premiers astres. Il s'ensuit, selon toute vraisemblance, que les quatre premières voyelles devront correspondre aux quatre derniers astres, comme l'indique le système auquel nous donnons la préférence.

« Le rapprochement des listes que nous venons d'établir sur les textes donne les résultats suivants :

A.	Σελήνης	Nete synemmenon.	RÉ.
E.	Ἑρμῆς.	paranete synemmenon	UT.
H.	Ἀφροδίτη.	trite synemmenon	SI *bémol.*
I.	Ἥλιος.	mèse	LA.
O.	Ἄρης	lichanos meson.	SOL.
Υ.	Ζεύς	parhypate meson	FA.
Ω.	Κρόνος.	hypate meson	MI [1]. »

Il suffirait dès lors de traduire en notation moderne, sur la base des résultats exposés ici, tous les groupes de notes-voyelles du papyrus *W* de Leyde ; on obtiendrait, croyons-nous, des effets constamment mélodiques; ainsi on aurait une idée exacte de la musique des notes-voyelles.

Tel n'est pas toutefois le dessein principal que nous avons poursuivi en nous livrant à cette étude. Nous avons voulu, cette fois encore, montrer quelque chose du profit qu'on pourrait retirer à étudier patiemment le gnosticisme et les monuments qu'il nous a laissés. Il est vite fait de dire que les gnostiques ont été des fous dégradés et malfaisants; ils l'ont été, certains d'entre eux du moins, et ils ont fini, croyons-nous, par n'être guère plus que cela, mais le mystère de leur origine, les conceptions mal éclairées de leurs premiers essais théologiques restent, ou peu s'en faut, lettre close; il y a lieu dès lors de réserver tout jugement. Nous sommes heureux de citer à propos de ces grands dénigrés une page d'un des maîtres de la pensée contemporaine, M. Paul Bourget, en un livre où on n'irait certes pas chercher des vues sur le gnosticisme, *Sensations d'Italie*, in-12, Paris, 1891, p. 47 sq. : *Mont-Oliveto*. Il s'agit du traité de saint Irénée contre les gnostiques : « Ah ! le merveilleux ouvrage de psychologie à faire rentrer dans l'ombre tous nos pauvres essais! Il témoigne combien les maladies de l'âme que nous croyons les plus nouvelles on apparu, toujours les mêmes, à toutes les époques de crises morales. J'en marque en passant quelques exemples. Musset écrit dans *Rolla* sur la nature et les âmes d'élite :

> Elle sait des secrets qui les font assez pures
> Pour que le monde entier ne les lui souille pas...

« Il entend ainsi justifier les expériences du mal tentées par certains êtres supérieurs et déjà les valentiniens disaient : « Il est impossible aux spirituels de se cor« rompre, quelles que soient leurs actions. » Nos analystes s'ingénient à démontrer la complexité changeante du moi, ce qu'un pauvre enfant auquel je ne saurais penser sans émotion appelait « la dispersion infinitési« male du cœur », et le basilidien Isidore a écrit tout un traité dont le titre se traduit à peu près ainsi : « Des « greffes de l'âme. » Nos dilettantes affectent de mépriser toute affirmation et tout enseignement positif au nom d'une dialectique transcendantale, et ces mêmes basilidiens se dérobaient au martyre sous le prétexte qu'un sage devant connaître les autres hommes et n'être pas connu d'eux ne saurait, sans déchoir, proclamer sa doctrine en public. Carpocrate et son fils Épiphane prêchaient déjà l'étrange paradoxe qui fait le fond des *Fleurs du Mal* : l'idéal rendu plus sensible par l'assouvissement de la chair et par la nostalgie, ce qu'ils appelaient eux, plus hardiment, « la sainteté de la corruption. » L'auteur de *Poèmes barbares* a célébré dans son Kaïn le premier des révolutionnaires, et déjà les kaïnistes avaient, leur nom l'indique, salué dans le meurtrier d'Abel le libérateur des hommes, l'adversaire du démiurge, du Dieu injuste et qui, pouvant tout, a créé un monde mauvais. Quel iconoclaste, eût-il la fureur d'éloquence du grand poète Jean Richepin dans ses *Blasphèmes*, a dépassé en négation ces hérésiarques qui poussèrent la haine de Jésus jusqu'à prendre pour livre sacré l'Evangile de Judas, l'apologie sacrilège de celui qui avait vendu le Sauveur! » Dans notre étude sur les ABRASAX, col. 137, nous avons reconnu qu'une pensée qui paraît très compliquée avait inspiré la terminologie et la symbolique de la gnose; ici, nous découvrons que les longues interruptions du récitatif dans les textes gnostiques pourraient bien être moins incohérentes qu'on l'avait hâtivement supposé; il n'est pas impossible de soutenir, en l'état de nos connaissances, que la suspension du récitatif par des voyelles, ou des mots incohérents, entrecoupés, n'est que l'intercalation d'une phrase musicale, introduite dans le texte avec lequel elle n'a d'autre relation que de relier deux moments des récitatifs et non pas du tout les idées exprimées dans le premier et dans le second de ces récitatifs.

Le texte entier du papyrus prouve que les invocations ne s'adressaient jamais à un astre.

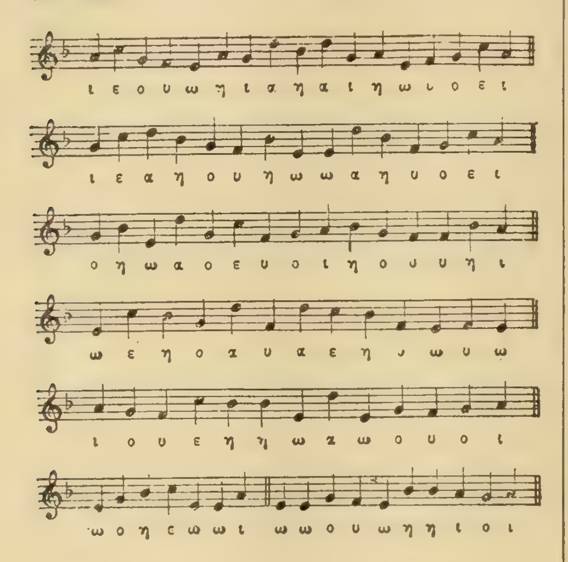
Une étude hâtive des textes dans lesquels nous avons reconnu la présence d'un élément musical pourrait ne laisser voir que de simples groupes sonores, allant parfois jusqu'à la discordance et bien éloignés dans la plupart des cas de toute mélodie. L'importance de cette question pour les liturgies chrétiennes et gnostiques les plus anciennes demande que nous entrions dans quelque détail, nous suivrons l'étude qu'un musicologue distingué a faite de cette question; nous le citerons le plus possible, car il y a certaines choses qu'on doit redire, mais qu'on ne refait pas.

Au sujet des éléments purement techniques qui figurent dans les formules vocaliques, M. Élie Poirée écrit ce qui suit : « L'ambitus des formules magiques est celui de l'heptacorde allant du *ré* aigu à *mi* grave, présentant la série des sept sons diatoniques, *ré, ut, si* ♭, *la, sol, fa, mi*. C'est l'heptacorde de la lyre primitive, de la lyre d'Hermès, avec ses deux tétracordes conjoints, *ré, la, la, mi*, tétracordes d'espèce dorienne, ayant le demi-ton à l'extrémité, *ré ut si* ♭ *la, la sol fa mi*. Dans ce système qui, pour la théorie ancienne, correspond au système conjoint, le *ré*, le *la* et le *mi* sont les trois cordes stables qui limitent les tétracordes; le *la*, à égale distance des deux points extrêmes, peut être regardé comme faisant fonction de la mèse, le *mi*, comme un hypate méson, le *ré* comme une nète des conjointes. Nous nous trouvons donc en présence d'une manifestation d'art remontant vraisemblablement à une haute antiquité, d'une gamme complète qui contient sept sons différents provenant de la division d'une octave et se suivant méthodiquement. Les intervalles qu'expriment les formules sont tous ceux qui peuvent se rencontrer dans cette gamme de sept sons. Nous trouvons donc, dans l'ordre descendant ou ascendant : les deux demi-tons, si ♭ *la, fa mi*, les combinaisons de *si* ♭ et de *la* étant de beaucoup les plus fréquentes; — les tierces majeures, *la fa*, relativement fort peu employées, et *ré si* ♭; — les trois tierces mineures, *sol mi, si* ♭ *sol, ut la;* — les deux quintes, *fa ut, ré sol;* — les deux sixtes, *ut mi, ré fa*, intervalles assez usités. Mais ce qui domine en ces phrases à structure harmonique, ce sont les quatre quartes justes, *ré la, ut sol, si* ♭ *fa, la mi;* soit avec la quinte diminuée, *si* ♭ *mi;* la septième *ré mi;* cette septième revient constamment au cursus où elle se combine soit avec la quarte juste, *ré mi la, la ré mi*, soit

[1] Ch.-E. Ruelle, dans la *Revue des études grecques*, 1889, t. II, p. 41 sq.

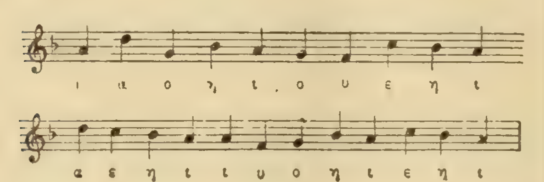
avec la quinte diminuée *ré mi si ♭, si ♭ mi ré,* etc. De tels groupements contribuent en une large mesure à donner aux formules un caractère antimélodique, une allure bizarre et incohérente [1]. »

Plusieurs groupes nous offrent des exemples indiscutables d'anagramme musicale pouvant se lire dans les deux sens.



Le thème que nous venons de transcrire est celui du texte de l'amulette que nous avons donnée plus haut (col. 1274). La première phrase peut se lire dans les deux sens; elle reparaît intégralement dans les papyrus magiques, par exemple, dans le papyrus magique de Paris, ligne 1150 et ligne 1207 [2].

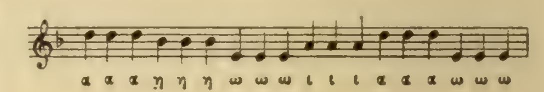
Une autre mélodie organique moins importante, reconstituée par M. Poirée, d'après le papyrus de Paris (ligne 1011 légèrement modifiée), devait très probablement être empruntée elle aussi à quelque amulette.



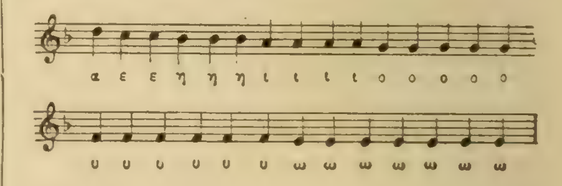
« D'où proviennent ces deux mélodies si franches, on peut bien ajouter, fort agréables à entendre? Elles n'ont pas l'accent plaintif de la musique grecque, du moins des quelques fragments qui nous sont parvenus jusqu'ici de cette musique. Le mode majeur du ton de *fa* s'y affirme avec une netteté remarquable. La mèse et l'hypate de l'heptacorde ont bien plutôt les fonctions, la première d'une médiante (*la*) appartenant au groupe de la tonique dans le système moderne (*fa la ut*), la seconde d'une sensible (*mi*) faisant partie du groupe de la dominante qui est majeur (*ut mi sol*). Il en résulte des mouvements de cadence d'aspect tout à fait moderne. Ces mélodies ne seraient-elles pas venues de l'Orient mystérieux, et cette origine même ne leur donnerait-elle pas une sorte d'investiture religieuse, sacrée ou mystique [3]? »

Le thème de l'amulette reparaît à plusieurs reprises, mais fragmenté, défiguré par des notes intercalaires. Nous n'irons pas toutefois jusqu'à dire, avec le savant musicologue que nous prenons pour guide, que des groupes incohérents interrompent brusquement l'allure. A plus forte raison que les anciens, nous ne devons faire usage de cet argument d'incohérence pour nous débarrasser de ce que nous ne pouvons expliquer que devant l'évidence; ce que des textes bien lus et habilement rapprochés nous ont appris sur le thème organique des voyelles, d'autres textes, d'autres découvertes pourront nous l'apprendre sur ce qui en l'état de nos connaissances et de nos documents paraît inexplicable; plus on approfondit et moins les gnostiques paraissent être les fous que l'on s'imaginait, c'est déjà beaucoup qu'ils aient été les misérables que nous savons (voir ALEXANDRIE, col. 1103), ne les chargeons pas au delà de la vérité.

Parmi les formules mélodiques, outre l'anagramme et sa lecture rétrograde, il y avait aussi les répétitions de notes. Les papyrus nous montrent que l'emploi de ces arrangements était fréquent. « Quel était leur mode d'exécution, nous l'ignorons. Il est vraisemblable de croire que ces notes avaient un mouvement rapide, qu'elles correspondaient à une sorte de tremblement de la voix, à une figure appelée probablement *térétisme* [4]. » Telle est l'opinion de M. E. Poirée, et le papyrus 1er de Parthey contient en effet ces recommandations : ... καὶ [τε)ρέτιζε κατασείων τὴν κε[φαλῆν ///] (col. 1, lign. 61) et encore : /// τερ]έτιζε τὴν θεόν (col. 1, ligne 73). Quant au *térétisme,* suivant l'auteur anonyme d'un *Traité de musique* publié par J. Vincent, ce serait une figure musicale que Bryenne dit n'être que la répétition multipliée d'un même son, alors que l'anonyme en question y voit une sorte de trille [5]. Voici un exemple tiré du papyrus *W* de Leyde, feuillet 2, ligne 34.



Mentionnons la gamme heptacorde qui prend diverses dispositions, tantôt on l'énonce complètement, tantôt partiellement; et on la reprend dans l'ordre inverse, ou bien elle se complique de notes répétées suivant une progression arithmétique croissante.

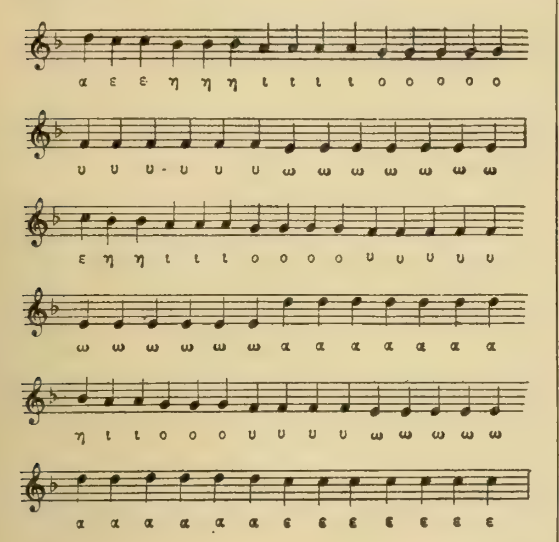


Cette gamme se lit dans le papyrus *W* de Leyde, feuillet 5, ligne 41; feuillet 14, ligne 27; feuillet 14, ligne 34; feuillet 20, ligne 19, et dans le papyrus magique de Paris, ligne 1005.

Enfin on trouve la gamme descendante ayant son point de départ successivement sur chacun des sept sons, complétée à l'aigu, offrant également des notes répétées, des redoublements d'une portion de la gamme. Papyr. *W,*

[1] E. Poirée, *Chant des sept voyelles. Analyse musicale,* dans le *Congrès intern. d'hist. de la musique,* in-8°, Solesmes, 1901, p. 28 sq. — [2] Dans ces deux phrases du papyrus il y a transposition de notes, η ο au lieu de ω η, mais ce n'est qu'une erreur de copiste. Le troisième membre de phrase du thème de l'amulette se trouve reproduit en entier, avec quelques légères modifications, dans le papyrus W de Leyde, feuillet 20, ligne 25. — [3] E. Poirée, *op. cit.*, p. 34. — [4] E. Poirée, *op. cit.*, p. 31. — [5] A.-J.-H. Vincent, *Notices sur trois manuscrits grecs relatifs à la musique,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. XVI, 2e partie, p. 53, 223.

feuillet 19, ligne 21 : et ainsi de suite en continuant par ι, ο, υ, ω.



En ce qui concerne le rythme, nous n'avons aucune indication. « Chaque groupe de notes était-il séparé dans l'exécution, observait-on une pause entre la dernière note d'un groupe et la première note du groupe suivant? Le groupe ternaire, par exemple, représentait-il une mesure à quatre temps, trois noires et un silence, ou, en augmentant la durée de la dernière note, deux noires et une blanche? Nous pourrions supposer au contraire que le rythme était continu et que la première note d'un groupe indiquait l'ictus principal d'une mesure; mais cet espacement des notes n'offre pas de régularité; de plus, les mêmes combinaisons de voyelles, sont groupées différemment quand elles se répètent dans les papyrus. Le point en haut, qui tantôt figure tantôt est omis entre les groupes, reste pour nous jusqu'ici une indication dont nous ne saisissons pas la portée. Dans la reconstitution musicale de ces voyelles, nous avons pris le principe d'un cursus égal, pouvant être interprété librement [1]. » Dans une lumineuse étude sur les papyrus de Leyde considérés sous le rapport de la corrélation dont ils témoignent entre le culte gnostiques et la religion des anciens Égyptiens auxquels ils firent des emprunts considérables, M. Maspéro a abordé incidemment le sujet qui nous a occupé dans cette dissertation. S'il nous paraît difficile de souscrire sans réserves à ce qu'il avance sur le rôle de la parole dans le mythe égyptien de la création, sujet qui d'ailleurs n'appartient pas directement à notre étude, nous adhérons absolument à ce qui suit : « Chaque formule destinée à agir sur les dieux est rédigée au début en langage humain et contient les noms humains des dieux. A mesure qu'on s'éloigne de l'époque où elle fut composée, le sens s'en obscurcit. Il semble alors que les dieux exigent, pour être touchés, un langage inintelligible au reste des humains. La formule se complique donc d'un galimatias de syllabes et de mots dont les uns sont empruntés à des langues étrangères et les autres sont formés de toutes pièces avec des sons qui ont l'air de ne pouvoir sortir d'un gosier humain. Parmi ces derniers les interjections brèves, les voyelles finissent par l'emporter, d'autant plus qu'elles constituaient une véritable notation musicale, marquant la mélopée sur laquelle on devait réciter les passages décisifs. Les invocations où prédominent les séries AAA, EEE, III, etc., sont de véritables évocations par la voix seule, où le son opère sans le secours des mots [2]. »

Nous trouvons à la page 19 du papyrus *W* un hymne que nous voulons transcrire ici afin de rendre sensible, par un exemple choisi entre les plus faciles à entendre, la manière suivant laquelle il faut, selon nous, interpréter les textes gnostiques entrecoupés de notes-voyelles :

'Επικαλοῦμαί σε,
ἀέναε καὶ ἀγένητε, τὸν ὄντα ἕνα, μονον,
τὸ πάντων συνέχωντα τὴν ὅλη κτίσιν·
ὃν οὐδεὶς ἐπίσταται, ὃν οἱ ☐ ☐ προσκυνοῦσιν,
10 οὗ τὸ ☐ οὐδὲ θεοὶ δύναται φθέγγεσθαι. "Εν-
πνευσον ἀπεξας θ λωκράτωρ, ῷ ὑπὸ σέ ὄν-
τι· τέλεσόν μοί τὸ δεῖνα πρᾶγμα.
'Επικαλοῦμαί σε, ὡς ὑπὸ ☐ ☐ ἀῤῥένων φωνῇ·

16 'Επικαλοῦμαί σε ὡς ὑπο ☐ ☐ θηλείων φωνῇ

'Επικαλοῦμαί σε, ὡ οἱ ἄνεμοι προαγ
20 ορεύουσιν. 'Επικαλοῦμαί σε, ὡς ὁ ἀπηλιώτης·
βλέπων πρώτη ἀπυλιώτην·

'Επικαλοῦμαί σε
ὡς ὁ νότος· πρὸς τὸν νότο βλέπων, λέγε·

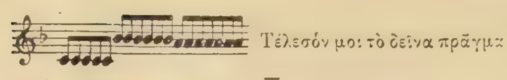
'Επικαλοῦμαί σε ὡς ὁ βο-[ρέας·
25 στὰς, βλέπων πρὸς τὸν βρέα, λέγε·

'Επικαλοῦμαί σε
ὡς ἡ γῆ· βλέπων 'ες τῆν γῆν, λέγε·

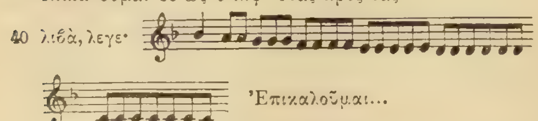
'Επικαλοῦμέ σε ὡς
⊙ [=οὐρανός] βλέπων ἰς τον οὐρανὸν, λεγε·

'Επικαλοῦμαί σε ὡς ὁ κόσμος·

[1] E. Poirée, *op. cit.*, p. 33. — [2] Maspero, *L'Ennéade*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1892, p. 37.



Τέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα ταχύ. Ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ☐, τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς, ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σισμὸς ὁ ☉ [= ἥλιος] στήσεται, καὶ ἡ ☾ [= σελήνη] ἔνφωβος ἔσται, καὶ ἡ πέτραι, καὶ τὰ ὄρη, καὶ ἡ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοί, καὶ πᾶν ὑγρὸν ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται· Ἐπικαλοῦμαί σε, ἐπικαλοῦμαί σε ὡς ὁ λίψ· στὰς πρὸς τὰς λιβὰ, λεγε·



Ἐπικαλοῦμαι...

La substitution des notes aux voyelles correspondantes rend à l'hymne son caractère primordial et le dépouille de l'aspect incohérent que lui donne un perpétuel balbutiement de lettres dépourvues de sens : « Je t'invoque, éternel qui n'a pas eu de naissance, seul en possession de l'existence, unique, enveloppant toute créature, que nul ne comprend, que les [anges] adorent et dont les dieux n'osent prononcer le nom. Enfle... à moi qui vis sous ta puissance, achève ton œuvre en moi. Je t'invoque, ainsi que t'invoquent les [anges] mâles : (*Mélodie.*) Je t'invoque, ainsi que t'invoquent les [anges] femelles : (*Mélodie.*) Je t'invoque ainsi que les vents avant-coureurs. Je t'invoque comme le levant. Tourné vers le levant [dis] : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme le vent du sud. Tourné vers le couchant, dis : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme le septentrion. Regardant le septentrion, dis : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme le vent du midi. Tourné vers le midi, dis : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme la terre. Regardant la terre, dis : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme le ciel. Regardant le ciel, dis : (*Mélodie.*) Je t'invoque comme le monde : (*Mélodie.*) Accomplis ton œuvre en moi sans retard. J'invoque ton nom, le plus grand parmi les noms des dieux. Si je le prononçais, ce nom parfait, la terre tremblerait, le soleil s'arrêterait, la lune serait confuse, et les pierres, les montagnes, la mer, les fleuves et le monde entier seraient plongés dans la confusion [1]. »

Ce n'est pas arbitrairement que nous avons introduit les anges dans notre traduction. Les deux sigles cryptographiques sont ainsi interprétés par C. Leemans, l'éditeur du papyrus *W* : ☐ ☐ i. e. ὀνομάτων, *sed legendum videtur* Θεῶν, *vel* ἀγγέλων [2]. On voit par ce procédé tout empirique quelle clarté la notation musicale peut jeter sur ces textes si dédaignés à force de n'être pas compris. Tout le papyrus *W* de Leyde, dont nous venons de transcrire l'une des 25 pages, mériterait une étude approfondie. On y trouve utilisé un apocryphe attribué à Moïse : le *Liber archangelicus* : ὡς δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ Ἀρχεγγελικῇ [3]. Les papyrus *V* et *W* du musée de Leyde sont d'origine égyptienne et nous montrent combien étroite fut la compénétration de la magie et du gnosticisme [4]; leurs attaches chrétiennes sont à peu près nulles, « par contre, les Égyptiens, les Grecs et les Hébreux sont fréquemment rapprochés et mis en parallèle dans les invocations, ce qui est caractéristique » [5]. Le papyrus *W* « fournit plus spécialement des lumières sur les relations entre la magie et le gnosticisme juif » [6]. Le gnosticisme a fait un grand nombre d'emprunts au judaïsme et aux traditions grecques et nous avons ici un document du IIIe siècle étroitement apparenté aux doctrines des marcosiens et des carpocratiens. Nous avons dans notre papyrus *V* un véritable rituel magique que son possesseur consultait fréquemment, ainsi qu'en témoigne l'état du papyrus qui porte « les marques d'un usage journalier et d'une lecture usuelle » [7].

Les papyrus publiés et commentés par Parthey et par Leemans ne sont pas les seuls qui nous fournissent les éléments d'une étude sur les notes-voyelles. Le papyrus magique de la Bibliothèque nationale de Paris, Supplem. grec, n. 574 : *Nephotis tractatus astrologicus et magicus ad Psammetichum et hymni orphici* [8], édité par C. Wessely [9], qui contient 3274 lignes, fournit plus de 130 groupes vocaliques dont un bon nombre se prête à l'adaptation mélodique. M. A. Dieterich, que l'antiquité classique semble inspirer plus heureusement que ne le fait l'antiquité chrétienne [10], s'est fort égayé à la pensée de voir transcrire en notation moderne tous les groupes de voyelles musicales contenus dans les papyrus dont nous avons parlé [11]. Là où cet érudit eût consenti très gratuitement à reconnaître un manuel d'exercices musicaux pratiqués dans une académie mystique de chant, M. C. Ruelle a fait observer que ces groupes ne nous sont pas parvenus sous forme de thèmes détachés, mais toujours encadrés dans un texte rituel ou magique. Cette seule remarque suffirait à démontrer la valeur des groupes vocaliques en tant que chants liturgiques.

H. LECLERCQ.

ALTARIUM. Voir CHŒUR.

ALUMNI. — I. L'exposition chez les anciens. II. Condition de l'enfant exposé. III. *Alumni* chrétiens. IV. *Alumni* par dévotion. V. Législation chrétienne. VI. Les asiles.

I. L'EXPOSITION CHEZ LES ANCIENS. — Les anciens avaient coutume de disposer librement de la vie de leurs enfants qu'ils pouvaient, à leur gré, admettre à leur foyer ou vouer à la mort. Un des modes les plus communément et les plus anciennement employés pour remédier aux naissances illégitimes ou gênantes fut l'exposition des nouveau-nés. On ne rencontre aucune ville dans le monde grec [12] qui ne mette cette coutume en pratique, les documents et les ouvrages littéraires multiplient les exemples, la mythologie elle-même offrait des cas d'exposition nombreux. Non seulement les enfants étaient exposés lorsque leur naissance honteuse eût été une source de malheurs pour leur mère, mais le plus souvent l'exposition était commandée par le père de famille et celui-ci ne semble pas avoir toujours obéi à des soupçons, fondés ou non sur la légitimité de l'enfant; alors même que la filiation était incontestable on prévoyait tout ce qu'une nombreuse famille réclamait de dépenses, de soins, promettait d'angoisses et de dégoûts, et la continence, que les docteurs du christianisme

[1] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 149, 193, croit que le sens de l'hymne réclame l'insertion à cette place des lignes 39, 40, 41 qui sont d'une main différente et rejetées en marge dans le manuscrit; en outre ἐπικαλοῦμαὶ qui suit semble bien être l'amorce de la dernière partie de la ligne 26 : ἐπικαλοῦμαὶ σε. Nous avons transcrit le texte comme dans l'original, mais nous avons intercalé les vers 39, 40, 41, à la ligne 26, dans notre traduction. — [2] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 147, note 15. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 157, lign. 23, 24. Voir aussi le papyrus *V*, col. 4, lign. 11-13, dans Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 16, 54. — [4] M. Berthelot. *Origines de l'alchimie,* in-8°, Paris, 1885, p. 211. — [5] M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs,* in-4°, Paris, 1888, t. I, p, 9. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 16 — [7] M. Berthelot, *Origines de l'alchimie*, p. 84. C'est aussi le cas du papyrus bilingue grec-démotique, *n° 65*, édité par C. Leemans, *Aegyptische monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden,* in-8°, Leyden, 1839, fascicule 1. — [8] H. Omont, *Inventaire sommaire des mss. grecs de la Bibl., nationale,* in-8°, Paris, 1888, t. III, p. 278. — [9] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyri von Paris und London,* in-4°, Wien, 1888, *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften,* t. XXVI; Le même, *Neue griechische Zauberpapyri,* in-4°, Wien, 1893, dans le même recueil, t. XLII, p. 39, 47, 60, 70, 71. — [10] Voir ABERCIUS, col. 75. — [11] A. Dieterich, *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums,* in-8°, Leipzig, 1891, p. 41. « L'effet comique (*die komische Wirkung*) que produisit sur moi cette perspective, dit-il, n'a guère été diminué par quelques essais que j'ai faits en opérant sur plusieurs groupes de voyelles. » — [12] Exception faite pour Thèbes, cf. Ælian, *Var. hist.*, l. II, c. VII, et cette loi paraît tardive.

devaient prêcher plus tard, n'étant guère pratiquée, on se décidait à ne pas élever les enfants. D'ordinaire on épargnait le premier fils; tous les autres, les filles surtout, étaient condamnés. Ce qui dominait c'était surtout le préjugé économique imposant au chef de famille le devoir de préparer l'avenir des enfants à naître en donnant aux fils une éducation coûteuse, aux filles une dot aux uns comme aux autres une part égale à la succession paternelle. Il en résultait qu'un grand nombre de riches et même de pauvres, en prévision de la déchéance sociale et des privations qui atteindraient les membres d'une famille nombreuse, adoptèrent la coutume d'exposer sur les chemins les produits d'une fécondité involontaire. Pour bien comprendre la position prise par l'Église chrétienne dans cette question, il faut faire connaître la situation faite aux enfants exposés.

II. Condition de l'enfant exposé. — Tout enfant exposé n'était pas destiné à périr; au contraire, on espérait par ce moyen lui conserver la vie. Une scène de l'*Heautontimoroumenos* de Térence nous montre un Athénien nommé Chrémès à qui Sostrate, sa femme, annonce qu'elle a fait exposer leur enfant. Chrémès s'écrie : « Juste ciel! quelle sottise!... Voici, j'imagine, votre raisonnement : « Tout ce qu'on voudra, pourvu « qu'il vive [1]. » On distinguait donc entre l'ἔκθεσις, lieu d'exposition où l'enfant peut être recueilli, et l'ἀπόθεσις, lieu d'abandon où il est voué à la mort [2]; un esclave ou une vieille accoucheuse était chargé, au petit jour, de placer l'enfant bien emmaillotté (fig. 300) dans un coffre, une corbeille, ou une sorte de marmite en terre à deux anses dans un endroit fréquenté, hippodrome, portique de temple, grotte consacrée. Jusqu'à ce que l'enfant eût été emporté on faisait le guet aux alentours pour être fixé sur son sort. Jamais on n'exposait un enfant sans l'accompagner de quelques objets, τὰ συνεκτιθέμενα, qui devaient servir un jour peut-être à le faire reconnaître; c'étaient des bandelettes, une agrafe, quelques breloques, des anneaux; les pauvres eux-mêmes fabriquaient un collier, un baudrier. Si l'enfant meurt sans avoir été recueilli, ces objets seront ses petits jouets dans la vie du tombeau, il y prendra au moins quelque plaisir. Nous pouvons difficilement juger du sort de ces enfants et décider si un grand nombre d'entre eux périssait. Quelques gens recherchaient ces petits êtres, quelques personnes pour opérer par leur moyen une substitution d'enfant ou une simulation de grossesse [3]; d'autres, en plus petit nombre, pour en faire leurs héritiers, mais c'étaient là des cas très rares; aussi les enfants exposés n'entraient guère dans les familles ni par la voie de l'adoption ni par supposition frauduleuse. S'il arrivait que de petites gens voulussent se préparer une servante bien dressée, l'offre dépassait toujours la demande de beaucoup, car dans toutes les familles on se débarrassait des filles impitoyablement. « Un fils, dit Stobée, on l'élève toujours, même si l'on est pauvre; une fille, on l'expose, même si l'on est riche [4]. » Les marchands d'esclaves ne se souciaient guère de cette denrée gratuite et, en apparence, très avantageuse, mais qui l'était beaucoup moins qu'on serait tenté de le croire.

A ne considérer l'esclave que comme la chose du maître, *res domini*, c'est-à-dire suivant les idées du monde antique, le propriétaire ne paraît pas avoir fait un acte de prudente gestion en recueillant un enfant trouvé. Il en coûtait moins d'acheter l'esclave adulte pour l'appliquer aussitôt au travail que de s'imposer le soin de l'élever, de le dresser depuis son enfance jusqu'à l'âge où on pourrait en tirer quelque rapport, et de courir la chance de le perdre avant qu'il n'eût fait ren-



300. — Enfant trouvé.
D'après Heydemann, *Humoristische Vasenbilder aus Unteritalien*, n. 2.

trer le maître dans ses dépenses. Si, jadis, la naissance dans la maison du maître était un titre (οἰκογενής) [5], il n'en était plus ainsi, elle était devenue un sujet de reproche et un droit au mépris (οἰκοτριβής) [6]. A cette condition misérable de l'enfance on pouvait assimiler celle des *alumni*, introduits dans la servitude sans que nulle autre chose que l'intérêt du maître sauvegardât leur existence. Ne pouvant espérer revendre les enfants et obligés de courir la chance de les élever, les marchands d'esclaves se montraient peu empressés à recueillir les nouveau-nés, car « l'élevage systématique du bétail humain, écrit G. Glotz, passait pour une opération peu avantageuse. Le maître restreignait déjà le croît de ses propres esclaves, et les forçait par la terreur à exposer, eux aussi, leurs enfants : allait-il démentir par un coup de tête tous les principes de l'économie domestique et admettre dans son troupeau de célibataires et de femmes stériles des enfants qui ne lui étaient de rien? En tous cas, quel commerçant aurait voulu, en l'absence d'une clientèle sérieuse, se ruiner à emmagasiner les enfants du premier âge, à pratiquer en grand le nourrissage des nouveau-nés? Dans ce genre de trafic, on dédaignait les enfants comme futures bêtes de somme ou de labour; si l'on en prenait quelques-uns, c'était pour en faire des instruments de plaisir et des objets de luxe. On en ramassait dans les carrefours; on en achetait à leur mère pour une menue pièce d'argent. Presque point de garçons; il n'y a pour eux qu'un emploi et un débouché : ils sont expédiés comme eunuques dans les pays d'Orient. Un peu plus de filles. Avec du coup d'œil on arrive à deviner celles qui seront jolies; on les soigne bien, et on réalise un beau bénéfice en vendant leurs charmes. Il en faut d'ailleurs pour l'exportation : la demande est assez forte en Asie. Voilà le sort le plus ordinaire des enfants exposés qui ne meurent pas » [7].

[1] Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 626 sq. — [2] Aristote, *Politique*, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, in-8°, Paris, 1837, t. II, p. 110, note. Cf. B. Heydemann, *Humoristische Vasenbilder aus Unteritalien*, in-4°, Berlin, 1870, pl. n. 2. — [3] C'est le cas dans la curieuse légende de saint Alban. L'enfant, né d'un inceste, est emporté par une duègne qui l'expose; des paysans le recueillent et le font adopter par le roi de Hongrie qui conserve la bourse contenant un anneau et quelques pièces d'or. Dans la suite Alban épouse sa mère et passe par une série d'aventures qu'on trouvait édifiantes au moyen âge. Cette légende n'est qu'une adaptation du mythe d'Œdipe en latin médiocre. Cf. *Catalogus codicum hagiographicorum biblioth. regiæ Bruxellensis*, in-8°, Bruxellis, 1886, t. II, p. 444-445; Haupt, dans *Monatsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1860, p. 243-265; L. Constans, *La légende d'Œdipe*, in-8°, Paris, 1880, p. 127-131. — [4] Stobée, *Florilegium* c. LXXVII, § 7. — [5] C. Wescher et P. Foucart, *Inscript. recueillies à Delphes*, in-8°, Paris, 1863, passim. — [6] H. Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 159. — [7] G. Goltz, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Exposition*.

Et pour achever de décourager les bonnes volontés la jurisprudence faisait d'un acte d'humanité de la part de l'adoptant un acte onéreux sans compensations. L'exposition ne portait nulle atteinte à la puissance paternelle, libre d'exercer une revendication ultérieure sans compensation d'aucune sorte pour l'adoptant qui ne possède l'enfant recueilli que jusqu'au moment où le père de celui-ci, s'il est de naissance libre, et le maître de sa mère, s'il est de naissance servile, vienne se faire connaître et emmener son bien ou libérer son fils. L'attachement réciproque de celui qui a recueilli et de l'enfant qu'il a élevé n'est tenu pour rien. Depuis le temps d'Euripide jusqu'au temps de Longus, c'est-à-dire pendant sept siècles, ce régime fut en vigueur; au IIe siècle de notre ère, Pline le Jeune, ballotté entre les coutumes contradictoires de plusieurs provinces, consulta Trajan « sur la condition et la pension alimentaire des enfants appelés θρέπτοι », c'est-à-dire « qui, nés libres, ont été exposés, puis ramassés par certaines personnes et élevés en servitude »[1]. Trajan répond qu'il devra faire droit à la revendication du père et débouter le maître de toute plainte en demande d'indemnité.

Il n'en était pas autrement à Rome où la *patria potestas* s'exerçait jusqu'à l'infanticide inclusivement. A quelque époque que l'on fasse remonter les premières mesures restrictives de ce droit exorbitant, à Valentinien, Valens et Gratien comme le veut Gérard Noodt[2], à Trajan, Antonin et Marc-Aurèle selon le sentiment de Corneille Bynkershœk[3], ou enfin au règne d'Alexandre Sévère suivant l'opinion de Bouchaud[4], nous n'avons pas à prendre parti sur ce point de chronologie mais à rappeler simplement la condition des enfants repoussés par les parents.

A Rome, le souvenir du fondateur de la ville abandonné et exposé par ordre de son oncle ne pouvait être oublié de personne et il pouvait rappeler à quelques-uns une de ces coutumes antiques qui, dans l'esprit romain, à force d'être vieilles étaient devenues sacrées. C'était principalement autour du lac Vélabre, près de l'Aventin, ou à la colonne *Lactaria* dans le marché aux herbes, qu'on exposait les enfants. Leur sort différait peu de celui des Grecs et des Asiates. « Les adoptions d'enfants trouvés, et l'éducation qui s'en suivait, n'étaient qu'une spéculation de commerce. La science ou l'industrie qu'on procurait au jeune esclave s'exerçait au profit du maître. Si c'était une fille et qu'elle fût belle, ce triste avantage la condamnait ordinairement à la prostitution. La fierté des familles riches et nobles ne répugnait pas à cette manière de faire valoir leurs esclaves femelles : témoin la fameuse Hispala, qui découvrit la conjuration des bacchanales[5]. » Sans doute la « table alimentaire de Trajan » est fort glorieuse à son auteur, mais elle ne remédia pas au mal et dès le temps de Pertinax il semble que l'État ait laissé aux particuliers la charge de s'imposer volontairement en faveur des enfants secourus au moyen d'une distribution d'aliments et conservés par leurs parents à qui, pour cette raison, ils ne coûtaient plus rien ou peu de chose. La législation à Rome, ainsi qu'en Grèce, faisait esclaves les enfants exposés : *expositi in nulla numero sunt, servi fiunt : hoc legum latori visum est*[6]. Sans doute il arriva que des enfants ainsi recueillis furent aimés par ceux qui les avaient sauvés : un testateur ordonne d'acheter un grade dans l'administration ou dans l'armée à son protégé[7], un autre lui fait servir une rente jusqu'à sa vingtième année[8]; cependant le plus grand nombre tombait dans la pire abjection. « Presque tous ceux que l'on expose, dit l'apologiste Justin, non seulement les filles, mais même les garçons, sont élevés pour la débauche[9], » « celui qui, plus tard, a des rapports impies et déshonnêtes avec ces infortunés, a peut-être été conduit par le hasard vers un fils, un frère ou un parent[10]. » « Les malheureux ne comprennent pas quelles tragédies inconnues se cachent souvent sous ces débauches. Ils ont oublié les enfants qu'ils ont exposés, ils ignorent que ce prostitué, que cette courtisane, c'est leur fils, c'est leur fille. Ils pensent éviter l'adultère et ils outragent la nature[11]. » « Quand vous exposez vos enfants, dit Tertullien, comptant sur la compassion d'autrui pour les recueillir et leur donner de meilleurs parents que vous, oubliez-vous les risques d'inceste, les hasards affreux que vous leur faites courir[12]? » Minucius Félix dit aussi : « Vous exposez souvent à la pitié d'autrui les enfants nés dans vos maisons; il vous arrive ensuite d'être poussés vers eux par une passion aveugle, de pécher sans le savoir envers vos fils; ainsi vous préparez sans en avoir conscience les péripéties d'une tragédie incestueuse[13]. » Enfin Lactance : « Ce qui peut arriver, ce qui arrive fréquemment pour les enfants de l'un et l'autre sexe, par erreur, qui ne le comprend? qui l'ignore? L'exemple d'Œdipe et son double crime le disent assez[14]. » Le jurisconsulte Scævola rapporte un fait qui pouvait se présenter fréquemment et à l'égard duquel il ne témoigne aucune surprise : *Uxorem prægnantem repudiaverat, et aliam duxerat; prior enixa filium exposuit : hic sublatus ab alio educatus est, nomine patris vocitatus : usque ad vitæ tempus patris, tam ab eo, quam a matre, an vivorum numero esset, ignorabatur : mortuo patre, testamentoque ejus, quo filius neque exheredatus neque heres institutus sit, recitato, filius et a patre et ab avia paterna adgnitus hæreditatem patris ab intestato, quasi legitimus possidet*[15]. D'autres documents confirment les ardentes invectives des Pères de l'Église. On sait que les anciens comptaient parmi leurs esclaves une classe particulièrement abjecte, les « esclaves de plaisir », beaux enfants destinées à assouvir les instincts débauchés de leurs maîtres[16]. Les *alumni* et les *alumnæ* servaient à ces infamies. Nous avons une épitaphe qui rappelle ces lamentables souvenirs :

D .M
M·AVR S·D·S·I·M
QVIBAS[i]A·· OLVPTATEM·IOCVMALVMNIS·SVIS
[DEDIT
VTLOCV EETNATIS SVIS·
ENLOCVS·CARICL
SŌ PROLES

[1] Pline, *Epist.*, l. X, LXV (71), LXVI (72). — [2] C. Noodt, *Julius Paulus sive de partus expositione et nece apud veteres liber singularis*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1700. — [3] C. van Bynkershœk, *Opera. Opusculum de jure occidendi, vendendi et exponendi liberos apud veteres*, in-fol., Coloniæ Allobrogum, 1761. — [4] M. A. Bouchaud, *Commentaire sur la Loi des Douze Tables*, in-4°, Paris, 1787, t. I, p. 463 sq. — [5] Naudet, *Des secours publics chez les Romains*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1838, t. XIII, 2e partie, c. IV : Secours pour les enfants, p. 73. Cf. Paufler, *Quæstio antiquaria de pueris et puellis alimentariis*, in-8°, Dresdæ, 1809; Muratori, *Dell' insigne tavola di bronzo spettante ai fanciulli e fanciulle alimentari di Trajano*, in-8°, Florentiæ, 1749; P. de Lama, *Tavola alimentaria Velejate detta Trajana, restituita alla sua vera lezione con alcune osservazioni*, in-8°, Parma, 1819; E. Desjardins, *De tabulis alimentariis disputatio historica*, in-4°, Parisiis, 1854, et *Dict. des antiq. grec. et rom.* de Daremberg-Saglio, au mot *Alimentarii pueri*. — [6] Sénèque, *Controv.*, c. V, 33. — [7] Scævola, *Ad Digest.*, l. XXXII, tit. III, 102, § 2. — [8] *Ibid.*, l. XXXIV, tit. I, 15. — [9] S. Justin, *Apolog.*, I, § 27, *P. G.*, t. VI, col. 369. — [10] *Ibid.* — [11] Clément d'Alexandrie. *Pædagog.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 585. — [12] Tertullien, *Ad nationes*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. I, col. 651. Tertullien cite un cas de ce genre arrivé à Rome sous Marc-Aurèle. — [13] Minucius Félix, *Octavius*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 350. — [14] Lactance, *Divin. institut.*, l. VI, c. XX, *P. L.*, t. VI, col. 709. Cf. Th. Birt, *De amorum in arte antiqua simulacris et de pueris minutis apud antiquos in deliciis habitis*, in-4°, Marpurgi, 1893, p. 9-11. — [15] Scævola, *Ad Digest.*, l. XL, tit. IV, 29. — [16] Lucien, *Saturnales*, 24; Orelli, *Inscriptionum latinarum amplissima collectio*, in-8°, Turici, 1828, n. 2803; P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-12, Paris, 1900, p. 66, 176.

D[*is*] *M*[*anibus*]. *M*[*arco*] *Aur*[*elio*] *s*[*acerdoti*] *d*(*ei*) *s*[*olis*] *i*[*nvicti* ou *invicibilis*] *M*[*ithræ*], *qui basia* (?), (*v*)*oluptatem, jocum alumnis suis dedit ut locu*[*m*] (*pa raret?*) ...*e et natis suis*... [1].

Ces enfants, auxquels le prêtre de Mithra se vante d'avoir fait passer leur vie de cette façon indigne, étaient



301. — Mosaïque de la villa Borghèse.
D'après *Dissertazioni della pont. accademia romana di archeologia*, 1852, pl. IV.

des *alumni* consacrés peut-être au culte de la Vénus phrygienne. Une autre inscription n'est pas moins affligeante :

EVTYCHETI PVERO
DELICATO B·M·
L·FVFIDIVS SPORVS
DOMINVS FECIT
BREVIS VOLVPTAS
FVIT [2]

D'autres enfants étaient destinés aux *ludi gladiatorii*, comme nous le fait voir une mosaïque du musée du Latran à Rome, où elle a été apportée des thermes de Caracalla, représentant alternativement un athlète et le buste d'un lutteur célèbre; au-dessus de l'un de ces misérables que le développement des muscles a presque rendu difforme on lit : IOVINVS ALVMNVS. Une autre mosaïque, conservée dans une des galeries de la villa Borghèse et trouvée dans une maison de la voie Labicane, représente des combats de bêtes et des combats de gladiateurs; parmi ceux-ci, un malheureux est tombé, un poignard planté dans la poitrine; un autre reçoit le coup de grâce, un troisième est poignardé dans le dos. Sur la tête de l'un d'eux on lit son nom : VICTOR ALVMNVS [3].

L'*alumnus* occupait dans la famille une situation intermédiaire entre l'enfant, *hæres*, et l'esclave, *servus*. La condition des uns et des autres est parfaitement distinguée dans une lettre de Salvien : *Osculare quia absens labiis non vales, saltem obsecratione pedes parentum tuorum quasi ancilla, manus quasi alumna, ora quasi filia* [4]. L'heureuse influence exercée par le christianisme sur les classes opprimées se manifeste dans la catégorie des enfants trouvés. Une loi de l'année 331 permit à celui qui recueille un de ces petits malheureux d'en faire à son gré, son fils ou son esclave : *Sive filium, sive servum esse maluerit* [5]; et les inscriptions nous apprennent que le cas était assez fréquent pour l'*alumnus* de retrouver des parents que la nature semblait lui avoir refusés :

ALVMNO QVEM SEMPER VICE FIL·DILEXIT [6]
QVAM LOCO FILIAE DILIGO [7]
TI·CLAVDIO·EVTYCHIANO ALVNO···· PARENTES [PIENTISS· [8]
GERVNTIO ALVMNO.·. MATER FECIT [9]

Une inscription païenne montre une profonde tendresse à l'égard d'un *alumnus*.

D. M·
HIC · IACET · DVLCIS
ANIMA · SAGITTIA
CVM · SVO ·ALVMNO
EVENTIO · NON · SIC
MERVIT PONI · SET ·
ABSENTIA · FECIT
MARITI · ET · FILI [10]

Deux autres, quoique païennes, doivent trouver place

[1] R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans les *Mélanges d'archéologie de C. Cahier et A. Martin*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 50. Cf. G. Henzen, *Inscr. lat. select. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1856, n. 6042; V. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstaten*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 45. Voir pour la lecture QVI BASIA, Garrucci, *loc. cit.*, p. 51 sq. Le même hypogée a fourni une autre inscription accompagnant un banquet — il serait plus exact peut-être de dire une orgie — dans lequel six personnes sont servies par six jeunes garçons, probablement des *alumni*. Voici l'inscription :]*vi*]NCENTI·HOC. O[*ro ne in*]QVETES· QVOT· VIDES· PLVRES ME· ANTECESSERVNT· OMNES· EXPECTO· || MANDVCA VIBE LVDE E BENI AT ME· CVM VIBES·BEVE FAC· HOC. TECVM FERES. || NVMINIS·ANTISTES·SABAZIS· VINCENTIVS. H[*ic est q*]VI SACRA· SANCTA || DEVM· MENTE PIA. C[*olui*]T. Henzen, *Inscript. latin. select. ampliss. coll.*, in-8° Turici, 1856, t. III, n. 6042. Cf. R. Garrucci, *Tre sepolcri con pitture ed inscrizioni appartenenti alle superstizioni pagane del Bacco Sabazio e del persidico Mitra*, in-4°, Napoli, 1852. — [2] Orelli, *loc. cit.*, n. 2803. *Brevis voluptas* était le terme consacré pour rappeler ces amours contre nature. Cf. R. Fabretti, *Inscript.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 362, n. 100, 101. Mais *delicatus*, *delicata* employé seul n'a pas nécessairement ce sens. Cf. Raoul-Rochette, dans *Mémoir. de l'Acad. des inscr.*, 1836, t. XIII, p. 190. *Passio S. Perpetuæ*, n. XVIII, dans *Texts and Studies*, in-8°, Oxford, 1891, t. I. p. 86 : *Sequebatur Perpetuo lucido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata*; c'est ici le sens de *dilecta* qui est écrit par erreur dans les mss. Paris, Bibl. nat., fonds latin, *17626*, et celui de Salisbury aujourd'hui perdu, mais dont les variantes ont été utilisées par Ruinart pour son édition; plus loin, n. XX, *ibid.*, p. 90, on trouve *delicata* avec le sens de notre mot français « délicate » : *alteram respiciens* (*populus*) *puellam delicatam*. — [3] G. Henzen, *Explicatio musivi in villa Burghesiana asservati quo certamina amphitheatri repræsentata extant... præmissæ sunt breves de ludorum amphitheatri origine atque historia, deque ipsorum gladiatorum conditione, generibus, armaturis commentationes*, dans les *Dissertazioni della pontificia accademia romana di archeologia*, 1852, t. XII, p. 73-157 et pl. IV. — [4] Salvien, *Epist.*, IV, *ad socerum et socrum*, *P. L.*, t. LIII, col. 162. — [5] *Code Theod.*, l. V, tit. VI, § 1, édit. Ritter, 6 in-fol., Leipzig, 1736-1743, t. I, p. 487. — [6] Zaccaria, *Marmora Salonitana illustrata*, in-fol., Taurini, 1752, p. 37, n. 193. — [7] Gruter, *Inscriptiones antiquæ*, p. DCCCLXXXVIII, n. 6. — [8] Fabretti, *Inscript. domestic. explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 351, n. 39. — [9] Fabretti, *loc. cit.*, p. 351, n. 40. — [10] G. Marini, *Inscriz. antichi delle ville e de' palazzi Albani*, in-4°, Romæ, 1785, p. 110. Parfois le mari et la femme avaient chacun leurs *alumni* (θρέμματα) *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 3356; cf. t. II, n. 3318, 3358, 3385, 3388.

ici afin d'éclairer la situation réelle de ces enfants dans a société qui les recueillait :

D M
SALVE·PVER·AETATIS·CASTAE
GERVNTIO · ALVMNO
ET·MEAE·SENECTVTIS·ALENDAE·STVDIOSO
VIX · ANN · XV · M · IIII · D · V
QVOD·SI·VIXISSET·MELIVS·FVISSET
APVLEIA·PLORANS·MOESTISSIMA
MATER·FECIT [1]

On ne saurait témoigner plus de tendresse et il faut tenir compte de ce qu'il y avait de bonté persistante chez les individus lorsqu'on étudie la société antique si souvent brutale et comme dénaturée. Une autre inscription très courte nous montre un *alumnus* pleuré par son aïeule :

D· M.
P. COMFVLEI
O · AQVILIN
O.V·A·X·M·X.D
IIII·FECIT·HOR
TESIA · TECVS
A · AL V M N O
A V I A · S V O [2]

III. Alumni chrétiens. — L'usage chrétien de taire la condition sociale du défunt, d'omettre même sa filiation, nous prive sans doute d'un grand nombre d'indications précieuses sur les enfants trouvés adoptés par un sentiment de charité plutôt que de cupidité; en outre, le laconisme du style épigraphique des premiers siècles conspire à nous réduire à un simple catalogue de noms des *alumni* chrétiens.

PRICIANO ALVMNO [3]
HERCVLIO ALVMNO [4]
VITALIANO ALVMNO [5]
VITALIAE ALVMNAE [6]
LEONTIO ALVMNO [7]
DIVSTINO ALVMNO [8]
PROTASIO ALVMNO [9]
ALVMNO SVO ADEODATV [10]
AQVISITE ALVMNE [11]
EMERINVS VICTORIA ALVMNAE SVAE [12]
TRYPHENAE ALVM ☧ [13]
ALVMNAE NEMESI IANVARIAE [14]
CASSANE VITALIONI ALVMNO [15]
[*Valen?*]TINVS ALVM[*nae*] [16]
GAIVS LEONI ALVMNO [17]
IANVARIA ALVMNO [18]
AVR·EVTICIVS·MVSICIO·PIMENIO·ALVMNO [19]
ALVMNE VENEMERENTI FILVMINE [20]
EVTICIANE QVE VIXIT ANNIS... ALVMNI [21]
BARBARO PATRONIO LVCIVS ALVMNVS [22]
ΘΡΕΠΤΩ... [23]
VLPIA·MARINA·VLPIO·FORTVNATO·ALVMNO [24]
ARRIO MITRHETI ALVMNO [25]
DVLCI ALVMNAE... TCVEVTYCHENET (?) [26]
...E ALVMNE QVA VIXIT ANNIS XXX [27]
RVBONIA LICINIA ALVMNO [28]
D.M. EPOTIS ALVMNO [29]
CRESCENTIO VICTORIAE ALVMNA (*e*) [30]
r]EGALIS ALVMNVS [31]
....TINVS ALVMN.... [32]
ΠΡΩΚΛΗ ΘΡΕΠΤΗ [33]

Deux formules méritent d'être transcrites entièrement [34] :

AVRELIVS AGAPETVS ET AVRELIA
FELICISSIMA ALVMNE FELICITATI
DIGNISSIMAE QVE VIC SIT
ANIS XXX ET VI
IPPETE PRO CELSINIANV CONIVGEM

La ligne 5e doit se lire : *Et pete.....*
La deuxième formule est la suivante [35] :

☧ MENANΔPOC
ЄΠΟΙΗCEN
ΘΡΕΠΤΩ ΙΔΙΩ
ΙΟΥCΤΩ ЄΝ ΙΡΗ
ΝΗ Η ΚΟΙΜΗ
CIC ΑΥΤΟΥ

Μένανδρος ἐποίησεν θρεπτῷ ἰδίῳ Ἰούστῳ, ἐν ἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ.

On voit, que par une dérogation aux usages reçus, les chrétiens inscrivaient assez souvent le titre d'*alumnus* [36]. Le plus célèbre de tous les *alumni* du christianisme est Hermas, l'auteur du *Pasteur*, dont le livre débute par ces mots : Ὁ θρέψας με πέπρακέν με Ῥόδῃ τινὶ εἰς Ῥώμην. « Celui qui m'avait nourri, me vendit à une certaine Rhodé, qui vivait à Rome [37]. » Un groupe important d'inscriptions provenant du cimetière de Priscille et datant des premiers temps du christianisme (Ier et IIe siècles) nous prouve que dès ses origines la nouvelle religion s'occupa des *alumni* :

IVL·CALPVRNIA AGRIPPINO AIVMNO POS [38]
CARMINEA · VICTORIA CARMINEO · LIBERALI [ALVMNO [39]
PRI·MIL·LAE A·LVM·NAE·B[*e*]NE·ME·R[*e*]N·TI [F[*ecit*] VR////S [40]
CLAVDIO ☧ EPICTECTO···· ALVMNO CARISSIMO [41]
·· ·APON···IANE····[*a*]LVMNE [*bene*]MERENTI [42]
AEL....ANV[*s*]....FID[*el*]ISSIM[*us*] [*alumn*]VS [43]
NONIVS VITALIO ЄΝΕΝΤΙΟ ALVMNO SVO [44]

Une très curieuse inscription découverte à Rome *presso S. Salvatore delle Coppelle* mentionne un nommé M. SERVILIVS. SERVI... ☧ ALVMNVS. Le

[1] R. Fabretti, *Inscr. antiquar. quæ paternis ædibus asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1699, p. 351, n. 40. — [2] *Ibid.*, p. 351, n. 41. — [3] Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 428. — [4] *Ibid.*, p. 507. — [5] *Ibid.*, p. 511. — [6] Boldetti, *Osservazioni,* in-fol., Roma, 1720, p. 383. — [7] *Ibid.*, p. 475; De Rossi, *Roma sott.*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 35, pl. XXXV, n. 10. — [8] Marangoni, *Acta S. Victorini,* in-4°, Romæ, 1740, p. 82. — [9] *Ibid.*, p. 106. — [10] *Ibid.*, p. 120. — [11] *Ibid.*, p. 123. — [12] Fabretti, *loc. cit.*, p. 351, n. VIII. — [13] *Ibid.*, n. 41. — [14] Muratori, *Thesaur. vet. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMXV, n. 9. — [15] L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. 53. Cf. *Römische Quartalsch.*, 1899, p. 12, n. 300. — [16] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 409, n. 304. — [17] Mai, *Script. vet. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 388, n. 7. — [18] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3133. — [19] Boldetti, *op. cit.*, p. 55. — [20] *Römische Quartalschrift,* t. XII, p. 354, n. 148. — [21] Marangoni, *op. cit.*, p. 80. — [22] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 34. — [23] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* in-8°, Roma, 1880, p. 94. — [24] *Ibid.*, p. 151. — [25] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 37. — [26] *Römische Quartals.*, 1902, p. 56, n. 10; *Nuovo bull. di arch. crist.* — [27] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LIII, n. 4. — [28] *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 259. — [29] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XLIV, n. 13. — [30] *Ibid.*, t. V, pl. V *b*. — [31] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5349. — [32] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 304. — [33] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XLV, n. 5. — [34] Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXXII, n. 21; Józéfa Bilczemskiego, *Archeologia chrześciańska wobec historgi kaściola i dogmatu,* in-8°, Krakow, 1890, p. 286; D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3203 — [35] Osann, *Sylloge inscriptionum antiquarum græcarum et latinarum*, in-fol., Lipsiæ, 1834, p. 438, n. 64. — [36] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 24. — [37] Hermas, *Pastor,* visio I, n. 1, dans *Opera patr. apost.*, édit. F. X. Funk, in-8°, Tubingue, 1887, t. I, p. 334. — [38] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 37, n. 3. — [39] *Ibid.*, p. 61, n. 54. — [40] *Ibid.*, p. 72, n. 85. — [41] *Ibid.*, p. 91, n. 133. — [42] *Ibid.*, p. 92, n. 135. — [43] *Ibid.*, p. 92, n. 136. — [44] *Ibid.*, 1887, p. 18.

commandeur Lanciani fait remarquer que la pierre est du IIIe siècle mais que le *chrismon* a été ajouté postérieurement [1].

Une épitaphe grecque du même cimetière nous montre une chrétienne prenant le titre de *patrona* à l'égard de l'*alumna* (θρεπτή) [2] :

☧
ΤΗ . ΑΠΛΟΥϹ
ΤΑΤΗ ΚΑΙΠΙϹ
ΤΗ ΘΡЄΠΤΗ
ЄΥΠΟΡΙΑΙ ☧
ΑΡΤѠΡΙΑΠΑ
ΤΡѠΝΑ
ЄΤѠ · ΚΘ

Lorsqu'il n'était pas traité comme un fils on ne laissait pas de lui concéder certaines privautés, comme c'était le cas pour les nourrices, les frères de lait, les précepteurs : *Justæ manumissionis causæ sunt,* disent les Institutes, *veluti si quis patrem aut matrem aut filium filiamve aut fratem sororemve naturales aut pædagogum, nutricem, educatorem aut alumnum alumnamve aut collactaneum manumittat* [3] ; nous lisons de même dans une lettre de saint Jérôme : *Solent lascivi et comptuli juvenes blandimentis, affabilitate, munusculis aditum sibi per nutrices aut alumnas quærere* [4].

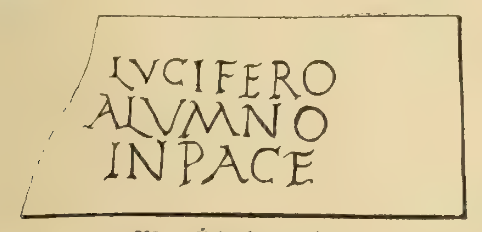
Fabretti a recueilli une cinquantaine d'inscriptions ayant trait aux *alumni* [5]. Deux d'entre elles sont certainement chrétiennes ; la première provient du cimetière de Pontien, elle était tracée sur une plaquette d'ivoire [6] :

EMERINVS
VICTORINA
ALVMNAE
SVAE

La seconde fut trouvée sur la *via Appia* [7] :

BENEMERENTI TRYPHENAE ALVM ☧
AELIVS ET DVLCISSIMAE MATRI ☧
PARTENOPE ET FELIX SICVT
[PETIVIT FECERVNT

La suivante doit être classée parmi les plus anciennes [8] :



302. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 28, n. 53.

Et celle-ci trouvée en 1843, au cimetière de Saint-Hermès, fournit un exemple important et décisif du sens de l'expression *bene facere* appliquée spécialement au soin de la sépulture [9].

GERONTIVS QVI VIXIT
ANNOS XXV REMISIT
AMUMNVM NOMINS BENIC
NV QVI FECIT CORPORI BENE

Gerontius qui vixit annos XXV remisit (c'est-à-dire *reliquit*) *amumu(m)* (= *alumnum*) *nomine Benignu(m) qui fecit corpori bene* (c'est-à-dire *qui curam corporis egit*).

Ce n'était pas seulement ceux qui avaient recueilli l'enfant trouvé qui lui gardaient son titre d'*alumnus*, lui-même s'en faisait un titre pendant toute sa vie, ainsi que nous le voyons dans l'inscription d'un sarcophage de la voie Appienne que les rédacteurs du *Corpus* ont classée parmi les *tituli* païens, mais que De Rossi revendique sur de bonnes raisons [10] pour l'épigraphie chrétienne [11] :

D . M ·
AQVILIA · RENATA
QVAE · V · A · N̄
SE · VIVA · POSVIT · SIBI
CVRANTE · AQVILIO · IVSTO
ALVMNO · ET · AQVILIO
PRISCO · FRATRE

Quelques épitaphes d'*alumni* et d'*alumnæ* offrent un très grand intérêt. Au cimetière de Sainte-Agnès on trouva dans une belle chambre voûtée, nommée : « cubicule de Sabina, » un *arcosolium* dans lequel avait été inhumé un personnage dont il est impossible de savoir le nom ; le seul souvenir qui reste de lui est celui de la reconnaissance qu'il inspira à une enfant recueillie par lui et qui voulut après sa mort être ensevelie au-dessus de la sépulture de son père adoptif [12] :

benemer]ENTI SABINAE ALVMNA[*e quæ*
vix. an]N·P·M·XXV·Ɵ XLII SVPER PATRO[*num*
DEC·IIII·IDVS

Une autre *alumna* a épousé son père adoptif [13] :

ΑΥΡΗΛΙΑ·ΘΡЄΠΤΗ·ΑΥΡΗΛΙѠ·ΗΛΙΟΔѠ
ΡѠ ϹΥΜΒΙѠ·ΓΛΥΚΥΤΑΤѠ

Nous venons de voir le frère et l'*alumnus* d'une défunte veiller à l'érection d'un monument, nous trouvons aussi dans une famille un fils et un *alumnus* réunis dans le même dessein [14] :

5 . . . .
f] ILI VI VS ET ALVMN
contr] VOTV M POSVERVNT

Une antique épitaphe du cimetière de Priscille nous fait voir un *alumnus* et une *alumna* du même père adoptif [15] :

ΟΝΟΜΑΤΑ·ΘΡЄΠΤѠΝ
ΑΥΡ·ΡΟΔѠΝ·ΑΥΡ·ΑϹΚΛΗ
ΠΑϹ·ΠΑΤΡѠΝΟ·ΑΥΡ·
ΜΑΡΚΙΑΝΟ ☧ ЄΠΟΙΗϹΑΝ
ЄΝ ΜΝΙΑϹ ΧΑΡΙΝ

Ὀνόματα θρεπτῶν, Αὐρ(ηλία) Ῥόδων, Αὐρ(ήλιος) Ἀσκλῆπας· Πατρώνω] Αὐρ(ηλίῳ) Μαρκιαν[ῷ] ἐποίησαν ἐν (εἰρήνῃ) μν(ε)ίας χάριν

[1] R. Lanciani, *Supplementi ad volume VI del Corp. inscr. lat.*, dans *Bull. della comm. arch. comunale,* 1883, t. XI, p. 44. — [2] *Ibid.*, 1886, p. 126, n. 209. — [3] Justinien, *Institut.*, l. I, tit. IV, *Qui ex quibus causis manumittere non possunt*, § 2, édit. P. Krueger, in-8°, Berolini, 1889, p. 3. — [4] *Epist.*, XCVIII, *ad Gaudent.*, 3. *P. L.*, t. XXII, col. 1098. — [5] R. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 349, n. VI sq. — [6] *Ibid.*, p. 351, n. VIII. — [7] *Ibid.*, p. 351, n. 42. — [8] De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, pl. XXVIII, n. 5. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 134. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 131. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 12273. E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, in-8°, Roma, 1895, t. I, au mot *alumnus*, donne le relevé épigraphique de ceux qui se qualifient d'*alumni* jusqu'à l'âge adulte. Le dernier exemple cité est celui d'un *alumnus* âgé de 42 ans. — [12] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 296. Voir AD SANCTOS, p. 490. — [13] M. Armellini, *op. cit.*, p. 153. Cf. Reinesius, *Syntagma inscript. antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 902, n. XXIII. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1741. — [15] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3415.

L'épitaphe touchante d'un petit *alumnus* de cinq ans nous apprend qu'il commençait lorsqu'il mourut à épeler les lettres de l'alphabet : *be,be,ce* [1] :

SIMPLICIA ALVMNO	ANN V ET M VIII DI
SVO QVEM AMAVIT	ES XXII VERNACVLVS
TENERITER QVI VIXIT	BE BECE

L'épitaphe suivante n'est pas moins affectueuse [2] :


ΠΕΤΡΟ·C·ꝺ
ΘΡΕΠΤΟC·
ΓΛ·Υ·ΚΥ·ΤΑ·
ΤΟC· ΕΝΘΕ ω·


Enfin, nous trouvons un homme qui porte sans doute par reconnaissance le nom de *Treptus* [3] (fig. 303).



303. — Épitaphe romaine.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, pl. LXXVI, n. 2.

IV. Alumni par dévotion. — On pourrait ajouter à ce catalogue des *alumni* un certain nombre d'épitaphes chrétiennes dont le titulaire porte le nom de *Projectus, Projecta, Projectitius*, qui veut dire « enfant abandonné », « enfant jeté à la voirie; » « vocables d'un usage si fréquent, dit E. Le Blant, que je dois renoncer à en présenter la liste. Je les retrouve dans le martyrologe, sur les antiques épitaphes des catacombes et sur d'autres marbres funéraires, dans les historiens, les conciles et les chartes [4]. » On ne pourrait cependant établir à coup sûr par ce moyen une liste des *alumni*, car il arriva à des fidèles de prendre les noms de *Projectus* et *Projecta* auxquels ils attachaient vraisemblablement un sens mystique, mais qui n'avait pour eux aucun fondement réel au point de vue de leur origine [5]. C'est du même ordre de préoccupations que relève peut-être la formule d'une intéressante épitaphe trouvée à Vienne (Isère), à moins que le terme *alumna* ne s'y trouve au même titre que d'autres parties simplement dérobées à un *carmen* de saint Damase [6] :

MERITIS PARITERQVE
ET NOMINE CELSA · HIC
CORPVS CAELEBEM NAM
SPIRITVM CAELO REFVDIT
ALMO MVNDANA SPRE
VIT CARNE SVBACTA ·CRV
CI · MAETVENSQVE PROS
PERA · SEMPER ADVERSA
RIDENS · SIC SODALES CVNC
TAS DIVINCTAS HABENS
SESEQVE PRAEBVIT OMNI
BVS ALVMNAM NON IN
PAR DECEM SAPIENTIBVS PV
ELLIS ACCENSO OLIVO SPON
SVM PRAESTOLATA XP̄ M̄
CVIVS · DEP̄ · IIII · NON M̄ART̄ PC · AGAPIT

Par un effet bien naturel du sens qui s'attachait au titre d'*alumnus* depuis que le christianisme en avait fait une véritable adoption, il arriva que les fidèles prirent ce nom à l'égard des saints pour lesquels ils professaient une particulière dévotion. Une inscription provenant du prieuré de Saint-Maurice, près de Venasque, contient cette formule : SED MARTER BAVDELIVS PER PASSIONIS DIE DNO· DVLCEM SVVM· COMMENDAT ALVMNVM [7] ; « le martyr Baudelius, par la vertu du jour de sa passion, recommande au Très-Haut son *alumnus* bien-aimé. » Une autre inscription du ve siècle, encastrée dans la muraille de l'église Sainte-Praxède, à Rome, contient la même expression [8] :

D · O · M ·
//////////VITOS ANNOS VITÆ RECESSISTI [IN PACE SECVRVS
LEGEM QVAM BENERASTI IPSA TIBI REPEN- [DAT HONOREM
AGRICOLA ET CVLTOR PRVDENS PAVPERO- [RVM AMICVS
VIS LAVDABILIS NIMIS VSQVE AD FINEM DIE- [RVM
LATENTER AMASTI TVOS ET DECET VIRVM [HONESTVM
FILIIS TVIS DEMISISTI DOLVM UXORI DOLO- [REM
RAPTVS ES NOBIS SVBITO SICVT AGNVS A [MATRE
INFELIX FILIVS RETINENS GENITORIS [AMORE
VITAE ANNOS FECISTI SEXAGINTA PLVS [MINVS
NEC TITVLVS· NEC TABVLA CAPVIT REFERRE [BENIGNA
SANCTE PETRI MARCELLINE SVSCIPITE VES- [TRVM ALVMNVM

Le titre d'*alumnus* se retrouve dans Prudence :

Ceu præsto semper adsies
Tuosque alumnos urbicos
Lactante complexus sinu
Paterno amore nutrias [9]

[1] A. de Waal, *Funde in dem Katakomben in den Jahre 1838-1851*, dans *Romische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 345, n. 47-48. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3412. — [3] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LXXVI, 2. — [4] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 68, note 10. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 329. — [6] Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1894, p. 276 ; E. Espérandieu, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1894, p. 515, n. 17 ; E. Le Blant, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1894, t. XXII, p. 7 sq. Cette inscription est datée du 4 mars de l'année 518. Le commentaire qu'en a donné E. Le Blant, *loc. cit.*, laisse douter si le mot *alumna* faisait partie d'une des formules utilisées par le lapicide. — [7] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 596, n. 708. — [8] Benigno Davanzati, *Notizie al pellegrino della basilica di santa Prassede*, in-4°, Roma, 1725, l. II, c. VIII, p. 241, n. LXXIV ; J. S. Northcote, *Epitaphs of the catacombs or christian inscriptions in Rome during the first four centuries*, in-8°, London, 1878, p. 108; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 30. — [9] Prudence, *Peri Stephanon*, hym. II, vs 569 sq., *P. L.*, t. LX, col. 337 sq. Cf. E. Le Blant, *loc. cit.*, t. II, p. 297, note 2.

Un *graffito* de la crypte des saints Pierre et Marcellin fait le même emploi, semble-t-il, du mot *alumnus;* bien qu'il soit malaisé de déterminer avec certitude le champ de chaque *graffito,* on peut reproduire ceux qui suivent en supposant que, suivant une coutume dont il existe d'autres exemples, le dernier venu s'est borné à faire accorder ce qu'il voulait dire avec les mentions qu'il lisait sur la muraille, bien qu'un autre les eût écrites [1] :

MARCELLINE
PETREPETITE
(*p*)RO GALL▨R▨
(*c*)HRISTIANO (?)
(*bo*)NIFATIVS
▨ INNO▨EN ☧
(*vi*) VA IN BO[*no*] ☧ VES[*ter*?] ALVMNV
PRISCIANVS

V. Législation chrétienne. — C'est par l'effet d'une pensée analogue que Salvien emploie cette belle expression : *alumna Christi* [2], et les chrétiens se considérant les uns les autres comme les membres du Christ ne s'étaient pas laissé devancer par la législation impériale dans les voies de miséricorde. Les *Constitutions apostoliques,* qui sont sur tant de points la fixation de l'enseignement primitif, avertissent les fidèles que si « un enfant chrétien, garçon ou fille, demeure orphelin, c'est une bonne œuvre pour un frère, privé d'enfants, d'adopter celui-ci et de le traiter comme tel » [3]. Mais en ce temps, les enfants chrétiens couraient moins de risques d'être abandonnés que tous les autres. Il se trouvait presque toujours dans la hiérarchie d'une Église quelqu'un de ses membres, le diacre principalement, chargé de veiller à tout ce qui intéressait l'avenir des familles chrétiennes; le cas échéant, les orphelins étaient inscrits d'office sur la matricule des fidèles assistés, avec les veuves, les vierges, les pauvres. Nous voyons dans la Passion des saintes Perpétue et Félicité que le petit enfant de cette dernière fut confié à la garde d'une « sœur » qui revendiqua la joie d'en prendre soin [4]. Un autre ministère s'imposait à l'égard des enfants abandonnés, dont bien peu, aucun probablement, n'avait reçu le baptême. L'avenir d'abjection qui attendait ces malheureux s'ils devenaient la propriété d'un païen dissolu ou cupide stimulait la charité des fidèles. Tertullien disait aux païens : « Nous dépensons plus en aumônes dans les rues que vous en offrandes dans les temples [5], » et il est permis de supposer que parfois les fidèles, survenant trop tard pour s'emparer des enfants abandonnés, les rachetèrent aux industriels malhonnêtes qui rôdaient pendant la nuit pour alimenter cette traite des petits innocents. Ceux qui se livraient à cette charité devaient toutefois y mettre une grande prudence, afin de ne pas donner lieu à l'accusation, alors si répandue contre les chrétiens, de manger la chair palpitante d'un enfant dans leurs festins de Thyeste [6]; aussi les apologistes font silence sur ce point [7] et il faut attendre le IVe siècle pour trouver une indication dans saint Augustin : *Aliquando etiam quos crudeliter parentes exposuerunt,* dit-il, *nutriendi a quibuslibet, nonnunquam a sacris virginibus colliguntur, et ab eis afferuntur ad baptismum* [8]. Cependant la calomnie ne laissa pas de poursuivre longtemps encore ceux qui s'abandonnaient à la compassion. Un concile de Vaison (442) rappelle aux fidèles que « l'âme vraiment charitable est au-dessus des jugements humains » [9] et que le salut des enfants abandonnés vaut bien qu'on brave la calomnie.

Les efforts privés allaient d'ailleurs être partagés désormais par l'État, comme nous le montre la législation de l'empire sous Constantin et ses successeurs. On peut faire honneur en partie des dispositions nouvelles à un illustre rhéteur chrétien, Lactance, admis dans l'intimité de Constantin, et qui résuma sans doute devant lui les arguments des anciens apologistes, ainsi qu'il l'a fait dans son livre des *Institutions divines :* « Il est impossible, dit-il, d'accorder que les pères aient le droit de faire mourir leurs enfants nouveau-nés, car c'est là une très grande impiété; Dieu crée les âmes pour la vie et non pour la mort. Comment se fait-il donc qu'il y ait des hommes qui ne pensent pas souiller leurs mains en enlevant à des êtres à peine formés la vie qui vient de Dieu et qu'ils ne leur ont pas donnée? Épargneront-ils le sang étranger, ceux qui n'épargnent pas leur propre sang? Que dirai-je de ceux qu'une fausse affection porte à exposer leurs enfants? Peut-on tenir pour innocents ceux qui offrent en proie aux chiens leurs propres entrailles et les tuent plus cruellement encore que s'ils les étranglaient? Quand même il arriverait que l'enfant exposé trouvât quelqu'un qui se chargeât de le nourrir, le père serait-il moins coupable pour avoir livré son propre sang à la servitude et à la prostitution? Oui, autant tuer son enfant que de l'exposer [10] ! »

Outre le remède que la charité des Églises et l'initiative privée des chrétiens apportaient au mal, les docteurs de la nouvelle religion et les empereurs à partir de Constantin s'efforcèrent d'enrayer le mal dans sa source, en rendant au mariage sa dignité et des garanties sérieuses pour l'avenir de la famille. Une loi de 315 reconnaît à tous les pauvres gens en Italie le droit de se faire donner des aliments pour eux et leurs enfants par les magistrats, qui subviendront à cette charge par des prélèvements sur le fisc ou sur le domaine privée de l'empereur [11]. Cette mesure fut étendue à l'Afrique en 322 [12]. En 331, une nouvelle loi enlève aux parents naturels le droit de revendiquer les enfants abandonnés à ceux qui les ont recueillis, même en désintéressant ceux-ci des frais d'entretien causés par l'*alumnus* [13]. Les évêques et les catéchistes s'efforçaient de leur côté de rendre au mariage l'attrait austère que les unions ne comportaient plus guère dans la société païenne démoralisée : « L'époux, dit Clément d'Alexandrie, est la couronne de l'épouse, le mariage est la couronne du mari, et les enfants de l'un et de l'autre sont les fleurs du mariage que le divin agriculteur a cueillies dans les jardins de la chair [14] ; » et saint Cyprien : « Tu as dans ta maison beaucoup d'enfants. Tu dois être d'autant plus généreux. Ce sont plus d'êtres pour lesquels tu dois prier Dieu, dont les péchés ont besoin d'être expiés, les con-

[1] O. Marucchi, *La cripta storica dei SS. Pietro e Marcellino,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1898, p. 162, pl. XIII. — [2] Salvien, *Epist.,* V, *ad Catturam, P. L.,* t. LIII, col. 165. — [3] *Constit. apost.,* l. IV, c. I, *P. G.,* t. I, col. 808. — [4] *Passio SS. Perpet. et Felicit.,* n. 15, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 93. — [5] *Apologet.,* c. XLII. *Plus nostra misericordia insumit vicatim quam vestra relligio templatim, P. L.,* t. I, col. 559. — [6] Voy. Accusations contre les chrétiens, IV, col. 275. — [7] Voy. L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés,* in-8°, Paris, 1885, p. 79. — [8] *Epist.,* XCVIII, *ad Bonifac., P. L.,* t. XXXIII, col. 362. — [9] *Concil. Vasense* (anno 442), can. 10, dans J. Hardouin, *Concilia,* in-fol., Parisiis, 1715, t. I, col. 1790. — [10] Lactance, *Instit. divin.,* l. VI, c. XX, *P. L.,* t. VI, col. 708. Cf. J. L. Selvagi, *Antiquitatum christianorum institutiones,* l. IV, c. VI, n. 3, in-12, Venetiis, 1794, t. VI, p. 137 sq. — [11] *Cod. Theod.,* l. XI, tit. XXVII, § 1. Cf. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains,* IIe partie, c. IX, in-12, Paris, 1845, p. 248-277. — [12] *Cod. Theod.,* l. XI, tit. XXVII, § 2. *Abhorret enim nostris moribus ut quemquam fame confici vel ad indignum facimus prorumpere concedamus.* — [13] *Cod. Theod.,* l. V, tit. VII, § 1. Cependant, en 329, un recul avait eu lieu; une loi autorisait le père indigent à vendre ses nouveau-nés, *sanguinolenti. Cod. Theod.,* l. V, tit. VIII : *De his qui sanguin. empt. vel nutriend. acceperint.* Cf. *Cod. Just.,* l. IV, tit. XLIII, § 2. Mais la loi de 331 est renouvelée, en 374, par Valentinien, Valens et Gratien. *Cod. Just.,* l. VIII, tit. LII, § 2. En 391, Théodose permet au père de revendiquer l'enfant sans indemniser l'acheteur, *Cod. Theod.,* l. III, tit. III, § 1; mais en 451, Valentinien III, dans sa *Novelle,* tit. XXXII, § 1, revient aux dispositions de Constantin. — [14] *Pædagog.,* l. II, c. VIII, *P. G.,* t. VIII, col. 465 sq

sciences purifiées, les âmes délivrées. Dans ce monde, plus on a d'enfants plus la dépense est grande ; dans la vie surnaturelle, plus on a d'enfants, plus dans leur intérêt on doit faire de bonnes œuvres [1] ; » enfin saint Jean Chrysostome indique peut-être le remède le plus efficace à l'immoralité et à la déchéance du mariage tel que l'entendaient ceux qui se refusaient à en subir les charges. « Donnons promptement, dit-il, des épouses à nos fils, afin qu'ils apportent à leurs fiancées des corps purs et vierges : ce sont là les amours les plus vives [2]. » « Rien, ajoute-t-il, n'orne l'adolescence, comme la couronne de la pureté ; rien n'est plus beau que de pouvoir arriver pur au mariage. La femme qu'il épouse est charmante pour celui qui n'a point péché. Un amour plus ardent, une bienveillance plus sincère, une amitié plus forte, telle est la récompense du jeune homme qui s'est ainsi préparé à ses noces [3]. » La législation impériale laisse voir, sur le point spécial de cette étude, l'influence du christianisme s'exerçant sur elle et les paroles des Pères et des conciles ne cessent plus d'accompagner les dispositions du droit civil. En 412, Honorius et Théodose confirment les dispositions de la loi de 331 en ce qui concerne la revendication d'enfants exposés et recueillis par des personnes ayant fait constater l'acte charitable par l'évêque [4]. Le concile de Vaison (442) réglementa ce point : « Si vous avez recueilli un enfant, disent les Pères du concile, faites-le savoir à l'Église et prenez-la pour témoin. Le dimanche, le prêtre proclamera, de l'autel, qu'un enfant a été recueilli par vous. Dix jours entiers, à partir de celui où il aura été exposé, seront accordés pour le réclamer. S'il l'est, cette miséricorde que vous aurez exercée sur lui pendant dix jours vous sera payée par l'homme en ce monde, ou par le Seigneur dans le ciel. Après ce délai, quiconque le revendiquera ou portera une accusation contre vous sera frappé, comme homicide, par la juridiction ecclésiastique [5]. »

Une loi de 529, rendue par Justinien, fixe définitivement l'état légal de l'*alumnus*. Tout enfant exposé, quel que soit son origine, sera libre et ingénu ; celui qui l'a recueilli et élevé n'en peut faire ni un esclave, ni un *adscriptitius*, ni un *colonus : Sancimus nemini licere sive ab ingenuis genitoribus puer parvulus procreatus, sive a libertina progenie, sive servili conditione maculatus expositus sit : eum puerum in suum dominum vindicare, sive nomine dominii, sive adscriptitiæ, sive colonariæ conditionis* [6].

« Toutes ces lois, a dit avec une éloquente précision le savant Naudet, toutes ces lois ne valaient pas un seul établissement de bienfaisance. Avec le temps, il s'en forma un assez grand nombre, tant par les fondations privées que par la munificence impériale. Les lois qui protègent les hospices des orphelins, *orphanotrophia*, et qui régissent l'administration des propriétés de ces établissements, sont données par Anastase et par Justinien vers la fin du ve siècle et dans la première moitié du vi^e. C'est Justinien qui parle le premier des hospices de maternité (*brephotrophia*) [7]. Il n'en est point question dans les lois d'Anastase. Le code Théodosien, qui explique si minutieusement les attributions des ecclésiastiques et leurs offices de charité, ne conserve trace d'aucun règlement pour les hôpitaux d'enfants à Constantinople ou en d'autres lieux. C'est donc dans le cours du ve siècle qu'ils s'élevèrent [8] ».

Les lois des différents peuples barbares qui envahirent le monde romain au ve siècle témoignent dans le cas particulier que nous étudions, l'exercice de la même influence qui avait, depuis le triomphe du christianisme, humanisé le droit civil de Rome ; c'est que « l'Église, suivant la remarque d'un habile jurisconsulte, sut alors ménager à la fois l'esprit des deux législations, en ôtant à la législation romaine ce qu'elle avait de formaliste et d'égoïste, à la législation germanique ce qu'elle avait de dur et de sauvage, et en introduisant comme règles de la vie commune, comme préceptes de la vie sociale, les graves principes de morale que le Christ avait proclamés. L'Évangile fut la grande loi, l'idéal législatif admis par tous les peuples romano-germaniques [9]. »

La *Lex Romana Wisigothorum* [10] est manifestement pénétrée des principes qui ont inspiré les jurisconsultes de Théodose. Les parents ne pourront ni vendre ni engager leurs enfants, l'acheteur n'aura droit à aucun remboursement si on lui enlève son *alumnus ;* toutefois, obligé de rendre l'enfant à ses parents qui le réclament, il a le droit de se faire donner par eux la valeur d'un esclave ou l'individu. Les parents non réclamants seront forcés, si le juge les découvre, de reprendre leur enfant aux conditions énoncées ci-dessus, ensuite on les condamnera à l'exil perpétuel. Faute de solder le prix d'un esclave, l'auteur de l'exposition de l'enfant sera réduit en esclavage à la place de celui-ci.

L'enfant exposé d'un ou d'une esclave sera rendu au maître pour le tiers de sa valeur, si l'exposition s'est faite à l'insu du maître ; dans le cas contraire, l'enfant demeurera propriété de celui qui l'a élevé.

L'entretien de l'enfant jusqu'à la dixième année est estimé un *solidus* par an ; à partir de cet âge il subvient lui-même à sa nourriture ; si ses parents ne paient pas ce qui est dû, il deviendra esclave de son *nutritor*.

Dans une loi anglo-saxonne, la « loi d'Ina, les frais de nourriture d'un enfant trouvé paraissent être pour la la première année de 6 sc., pour la seconde de 12 sc., pour la troisième de 30 sc. On est autorisé également à déduire d'une loi d'Alfred, que si l'enfant placé en nourrice était mort, celui qui l'élevait avait l'obligation de se disculper de toute faute à cet égard » [11].

Nous trouvons dans les *Formules andecavenses* [12], rédigées vers le vi^e siècle sous l'inspiration de la *Lex Romana Wisigothorum* [13], un précieux document qui nous fait assister à la trouvaille d'un enfant exposé et nous montre l'influence persistance des lois impériales et des canons conciliaires que nous avons rapportés plus haut.

[1] *De opere et eleemosynis*, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 639. — [2] *Hom.*, IX, 2, *In I Timoth.*, *P. G.*, t. LXII, col. 545 sq. — [3] *Serm.*, I, 6, *De Anna ;* cf. *Serm.*, II, 6, *P. G.*, t. LIV, col. 641 sq., 651. — [4] *Cod. Theod.*, l. V, tit. VII, *De expositis*, § 2. Cf. P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-8°, Paris, 1876, p. 373. — [5] *Conc. Vasense*, can. 9, 10, dans J. Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 17, t. I, col. 1790. En 389, saint Ambroise dit qu'on sait des femmes à Milan qui ont exposé leurs enfants, elles les ont reniés quand on les leur a présentés. *Hexameron*, l. V, c. XVIII, *P. L.*, t. XIV, col. 245. Pour bien entendre tout ce que cette législation réservait de surprise, il faut se rappeler deux épitaphes païennes dans lesquelles les parents naturels ont concouru avec les adoptants à l'ensevelissement des *alumni*, et dans ces deux marbres les parents naturels ne sont nommés qu'après les adoptants. Cf. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 353, n. 57 ; p. 354, n. 65. — [6] *Cod. Just.*, l. VIII, tit. LII, 3, 4. — [7] *Cod. Just.*, l. I, tit. II, 17, 22. — [8] Naudet, *Des secours publics chez les Romains* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIII, 1838, p. 81. — [9] Laboulaye, *Recherches sur la condition de la femme depuis les Romains jusqu'à nos jours*, in-8, Paris, 1843, préface. — [10] Cf. Davoud-Oghlou, *Histoire de la législation des anciens Germains*, in-fol., Berlin, 1845, t. I, p. 46. — [11] L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, in-8°, Paris, 1885, p. 95. — [12] Sur les *formulæ andecavenses*, voyez E. de Rozière, *Formulæ andecavenses, publiées d'après le ms. de Weingarten actuellement à Fulde*, in-8°, Paris, 1844 ; G. d'Espinay, *Les formules angevines*, dans les *Mém. de la Soc. agr. d'Angers*, 1858, p. 133-200 ; E. de Rozière, *Recueil général des formules*, in-8°, Paris, 1859, Ire partie, t. I, p. 76, 77 ; K. Zeumer, dans *Neues Archiv. Ges. deutsch. Geschichte* 1880, t. VI, p. 91-95 ; 1885, t. XI, p. 315-334 ; H. Brunner, *Die Erbpacht der Formelsammlungen von Angers und Tours und die spätrömische Verpachtung der Gemeindegüter*, dans *Zeitschrift f. Savignystift.*, 1884, t. V, p. 69-83. — [13] D. Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, in-fol., Paris, 1714, t. IV, p. 575, n. XLVIII.

Incipit charta de sanguinolento, quem de matricola suscipit.

Cum in Dei nomen nos vero fratris, qui ad matricola sancti illius residere videmur, quos nobis ibidem omnipotens Deus de conlata Christianorum pascere videtur; invenimus ibidem infantolo sanguinolento, cui adhuc vocabulum non habetur, et de cuncto populo parentes ejus invenire non potuimus. Ideo convenit nobis unanimiter consentientes, et per voluntatem marthyrario, nomen illo Presbytero, ut ipso infantolo ad homine nomen illo venumdare deberemus; quod ita et fecimus; et accepimus pro ipso, sicut apud nos consuetudo est, treanto uno, cum nostro pacto, et intimare rogavimus. Si nus ipsi aut domenus vel parentis ejus, qui contra charta ita venire voluerit, in primitus Christi filius Dei vivi terribilem et metuendum, ut non sit ad gaudium, sed ad ejus detrimentum quod ei incutiat sempiternam pœnam; et quod repetit vindicare non valeat : et hæc facta nostra omni tempore firma permaneat.

Voilà donc les *matricularii* de l'église Saint-Martin, à Angers, c'est-à-dire les pauvres officiels, inscrits sur le registre, ayant droit de demander l'aumône à la porte de l'édifice [1], qui recueillent un matin un enfant nouveau-né, *sanguinolentum,* exposé à la pitié publique. Les mendiants cherchent à connaître les parents de ce petit enfant, mais leurs recherches n'aboutissent pas. Alors, d'un commun accord, ils le remettent au prêtre desservant l'église, *marterarius,* on le baptise et on le confie à un homme qui se charge de l'élever et leur paie l'enfant un tiers d'as; dont acte.

VI. Les asiles. — On voit quelle distance les hommes ont parcourue depuis l'époque du paganisme; vers le même temps nous voyons se dessiner deux institutions destinées à enlever définitivement à l'*expositio* son caractère dénaturé. A Trèves, on avait installé tout exprès une coquille de marbre, à la porte de l'église afin qu'on y déposât les enfants abandonnés, assurés ainsi, comme par un pacte tacite, d'être aussitôt recueillis et soignés : *Moris tunc Trevisorum erat, ut cum casu quælibet femina infantem peperisset cujus nollet sciri parentem, aut certe quem præ inopia rei familiaris nequaquam nutrire sufficeret, ortum parvulum in quadam marmorea concha, quæ ad hoc ipsum statuta erat, exponeret, ut in ea cum expositus infans reperiretur, existeret aliquis qui eum provocatus miseratione susciperet et nutriret* [2]. On organisa alors des « asiles », *brephotrophia,* destinés exclusivement aux enfants abandonnés [3]. La mention de ces asiles se trouve dans les *Capitulaires* [4], qui font la distinction entre l'*orphanotrophium* et le *brephotrophium, id est locus venerabilis in quo infantes aluntur.* Muratori n'a connu aucun de ces asiles en Occident plus ancien que celui qui fut fondé à Milan, en 787, par les soins de l'archiprêtre Dathæus, dont il rapporte la charte de fondation. S'il faut en croire ce document, c'était pour remédier à la plaie des infanticides que l'asile était surtout créé : *quia frequenter per luxuriam hominum genus decipitur, et exinde malum homicidii generatur, dum concipientes ex adulterio, ne prodantur in publico, fetos teneros necant, et absque baptismatis lavacro parvulos ad Tartara mittunt, quia nullum reperiunt locum in quo servare vivos valeant et celare possint adulterii stuprum; sed per cloacas et sterquilinia, fluminaque projiciunt, atque per hoc toties exercentur homicidia in orbe, quoties ex fornicatione concipitur infans* [5]. La charte entrait ensuite dans des détails circonstanciés touchant les enfants abandonnés recueillis dans l'asile : *Volo atque statuo, ut cum tales feminæ, quæ instigante adversario ex adulterio conceperint et parturierint, si in Ecclesiæ provenerint, continuo per Præpositum colligantur et collocentur in prædicto Exsenodochio, atque nutrices eis provideantur mercede conductæ, quæ parvulos lacte nutriant, et ad baptismatis purificationem perducant. Et cum ablactati fuerint, illic morentur usque ad annos continuos septem et artificio quocumque imbuantur sufficienter, habentes ex ipso Exsenodochio victum et vestitum seu calceamentum. Et cum ad septem annorum ætatem expletam pervenerint, stent omnes liberi et absoluti ab omni vinculo servitutis, cesso eis jure patronatus eundi vel habitandi, ubi voluerint* [6].

Longtemps avant cette création, les *brephotrophia* existaient en Occident ainsi que nous le voyons dans la Vie de saint Magnebode, évêque d'Angers (606-654), citée par du Cange : *Xenodochia et brephotrophia, diversaque mansionum habitacula ædificare procuravit* [7]. Si on rapproche ce passage de la formule angevine que nous avons citée, on pourra estimer avec quelque vraisemblance que l'institution des *brephotrophia,* inconnue au VIe siècle, fonctionnait au siècle suivant dans certaines villes de la Gaule.

H. Leclercq.

AMA. AMULA. Voir Burettes.

AMA (ou AMMA) (abbesse). — I. Inscriptions coptes. II. Inscriptions grecques. III. Inscriptions latines.

Le titre de *Ama* ou *Amma,* longtemps en usage chez les Coptes et chez les Grecs, ne paraît pas avoir été jamais en usage en Occident; il est aujourd'hui à peine connu et mérite néanmoins qu'on s'y arrête.

Apa (ⲁⲡⲁ) est un terme sémitique qui signifie père (אב, اب), et ne doit pas être confondu avec *abbas* (ⲁⲃⲃⲁ) qui signifie abbé. Le titre d'ⲁⲡⲁ est attribué en copte à tous les personnages ecclésiastiques, sans exception, depuis les premiers degrés de la cléricature jusqu'à la dignité patriarcale; c'est le titre qui se donne aux vivants comme celui de ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ., « le bienheureux, » se donne aux défunts. Il a pour féminin ⲁⲙⲁ qui se donne aux religieuses et aux femmes que leur condition relevée entoure d'une considération particulière; comme le précédent ce mot est emprunté aux langues sémitiques (אם, ام), il signifie *mère.* ⲁⲡⲁ et ⲁⲙⲁ correspondent aux doublons honorifiques égyptiens ⲉⲓⲱⲧ et ⲙⲁⲁⲩ.. Le thébain emploie ⲁⲙⲁ, tandis que le memphitique fait usage de ⲁⲙⲙⲁ [8], de même pour la forme masculine, le premier emploie ⲁⲡⲁ, le deuxième, ⲁⲃⲃⲁ. Ces titres ont été parfois conservés à ceux qui étaient morts, ainsi que nous le voyons par les inscriptions; parfois même *apa* a été joint à *makarios;* ces variations n'ont rien de bien surprenant; nous avons vu

[1] « Tous les traits (contenus dans la formule) ne peuvent évidemment convenir qu'aux pauvres inscrits sur la *matricula.* C'est du reste le sens que les diplômes mérovingiens et les plus anciens auteurs donnent au mot *matricularii;* ce n'est que plus tard que ce nom a été étendu aux prêtres chargés de la distribution des aumônes. » E. de Rozière, *Recueil général des formules,* in-8°, Paris, 1859, part. I, t. I, p. 76-77. L'institution subsiste encore de nos jours en Espagne, ses bénéficiaires porten le nom de *poveres de solemnidad.* — [2] *Vita beati Goaris a Wandelberto diacono,* dans Baluze, *Capitularia,* in-fol., Parisiis 1677, t. I, col. 251. — [3] *De hospitalibus peregrinorum, infirmorum, infantum expositorum etc., dissertatio,* dans Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi,* in-fol., Mediolani, 1740, t. III, col. 553. — [4] *Capitul. Reg. Francorum,* l. II, c. XXIX, in-fol., Parisiis, 1677, t. II, col. 474. — [5] Muratori, *loc. cit.,* col. 587. On remarquera qu'il n'est fait mention ici que des enfants nés d'un commerce coupable, il n'est plus question de ceux qu'on exposait par un excès de misère. — [6] Muratori, *loc. cit.,* t. III, col. 588 sq. Cf. L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés,* in-8°, Paris, 1885, p. 99, note 4. — [7] Du Cange, *Glossarium,* au mot *Brephotrophium.* — [8] C. Zoega, *Catalogus codicum copticorum,* in-fol., Romæ, 1810, p. 91, ligne 14. Cf. E. Révillout, dans les *Mélang. d'archéol. égypt.,* 1873, t. I, p. 183.

en Occident une période pendant laquelle on assemblait de la même façon un titre attribué aux vivants avec un titre réservé aux défunts, par exemple : Monsieur sainct Denys ; Madame saincte Nothburge.

Le grec accueillit ἄββα; et ἄμμα, le latin n'adopta que *abbas* qui forma le titre disgracieux *abbatissa*[1].

Nous allons réunir ici quelques textes ayant trait aux personnages qualifiés *ama*, ἄμμα et *abbatissa*. Quoique l'on ne puisse attendre de l'épigraphie chrétienne les mêmes éclaircissements pour l'histoire que l'épigraphie païenne a fournis avec une si grande abondance et tant de précision, il y a néanmoins avantage à ne pas les négliger.

I. Inscriptions coptes. — Les inscriptions coptes offrant la mention du titre d'*ama* sont ordinairement peu explicites et appartiennent à deux catégories bien déterminées : les personnages ayant été pourvus de leur vivant du titre en question ; ceux à qui on l'attribue d'une manière honorifique.

Voici quelques exemples du premier cas[2] :

[ⲉⲕⲟⲓⲙ] ⲏⲑⲏ ⲟ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ ⲁⲙⲁ ⲥⲓ
////ⲑⲁⲛⲱ ⲭⲟⲓⲁⲕ ⲕⲍ ⲓⲛⲁ *(sic)*
[...ⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲁ
////ⲁⲓⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ
[ⲁⲙ]ⲏⲛ ✢

« S'est endormie la bienheureuse ama Si...... le 27 de choiak, de la... indiction. Dieu tu feras miséricorde Amen. »

Stèle gréco-copte du musée du Caire, provenance inconnue. On remarquera l'emploi simultané de *ama* et *makaria* pour une personne dont la qualité nous est inconnue et dont le nom commençait par *Si*... Notons à ce propos une remarque de M. E. Révillout, que les saintes évoquées sous le titre de ⲙⲙⲁⲩ ne portent pas celui de ⲁⲙⲁ[3].

Une inscription trouvée à Tehneh, en 1903, est ainsi conçue[4] :

ⲁⲙⲁ
ⲁⲅⲁⲡⲏ

Dans les inscriptions suivantes le titre d'*ama* est attribué à la Sibylle, sans doute la Sibylle alexandrine ; il est à remarquer que la vierge Marie ne reçoit pas ce titre mais celui de *hagia*. A moins que, ce qui serait assez possible, il ne s'agisse pas ici de la mère de Dieu, mais de quelque sainte pourvue du titre de ⲙⲙⲁⲩ.

Une inscription copte découverte dans le village de Saqqarah, porte la mention suivante[5] :

† ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ
ⲡ̅ⲛ̅ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃ ⲟ ⲁⲅⲓ
ⲟⲥ ⲙⲓⲭⲁⲗ ⲑⲁⲅⲓⲁ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁⲡⲁ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ
ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲇⲁⲙ ⲁⲡⲁ
ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲁⲡⲁ ⲉⲛ
ⲱⲭ ⲁⲙⲁ ⲥⲓⲃⲩⲗⲗⲁ
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲡⲡⲁⲡⲁ
ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲡⲕⲟⲩⲧⲏⲥ
ⲁϥⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ̅
ⲥⲟⲩ : ⲓ̅ⲏ̅ ⲛⲧⲱⲃⲉ ϩⲛ
ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ

« Père, Fils, Saint-Esprit ! Saint Michel ! Sainte Marie ! *Apa* Gabriel ! Notre père Adam ! *Apa* Jérémie ! *Ama* Sibylle ! Notre frère le *papa* Anoup pkoutès s'est repos é le dix-huit de Tobé en paix. *Amen !* »

L'inscription suivante est déposée au Vatican[6] :

ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲁⲙⲏⲛ
ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏ
ⲙⲓⲁⲥ ⲙⲛ ⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ
ⲁⲙⲁ ⲥⲓⲃⲩⲗⲗⲁ ////// ⲧⲉⲛ
ⲙⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ϩⲏⲗⲓⲁⲥ
ⲡⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ
ⲛⲥⲟⲩϣⲟⲙⲛⲧ
ⲛⲧⲱⲃⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ
ⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲡⲉⲛⲥⲟ́
ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙ
ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩϥⲧⲟⲟⲩ
(ⲛⲕⲓ) ⲁϩⲕ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ
ⲡⲡⲁⲡⲁ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ
//////////

« Père, Fils et Saint-Esprit ! *Amen !* Notre père Jérémie et *apa* Énoch, *ama* Sibylle //// notre mère Marie, Michel notre frère ! Leur fils Élie s'est reposé le trois de Tobé en paix. *Amen !* Notre frère Macaire s'est reposé le quatre de Koiak. Notre frère le *papa* Victor... [O vous tous saints qui avez fait la volonté de Dieu, souvenez-vous de Élie ?] »

Une inscription découverte lors des dernières campagnes de fouilles à Antinoë mentionne une autre abbesse[7] :

ⲫⲛⲛⲟⲩⲧⲉⲛⲫⲁ
ⲅⲓⲟⲥⲕⲟⲗⲗⲟⲩ
ⲑⲟⲥⲉⲕⲉⲣⲣⲟⲩ
ⲛⲁⲙⲛⲧⲉⲯⲩ
ⲭⲏⲛⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ
ⲁⲙⲁϩⲏⲩⲉⲕⲧⲓⲙ
ⲧⲟⲛⲛⲁⲥⲙⲛⲛⲕ̅
ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲉⲧⲁⲥⲙⲧⲟⲛⲙ
ⲙⲟⲥⲉⲡⲉⲃⲟⲧ
ⲑⲱⲑ.....ⲓⲁ
ⲙ
ⲛ̇ⲧⲡⲣⲟⲡⲉⲧⲁⲓⲉⲃⲇⲟ
ⲙⲉⲥⲛⲁⲓⲕⲁⲓ̈ⲁⲛⲟⲥ

« Dieu de saint Collouthos, tu feras miséricorde à l'âme de la bienheureuse ama Héon. Que tu donnes le repos à elle avec tes saints [à elle] qui s'est reposée dans le mois de Thôt, le onze dans cette année-ci, septième indiction. »

Rappelons aussi que Assemani a donné parmi un groupe de martyres vierges un personnage ayant nom *ama*, ܐܡܐ. Quoiqu'il donne ce nom comme un nom propre, nous ne serions pas éloigné d'y voir le titre de la vierge dont le nom précède celui-ci, nonobstant la conjonction *et* qui les relie et dont il ne faudrait pas tenir compte[8].

A titre de curiosité nous mentionnerons ici une abbesse égyptienne dont fait mention un monument hiérogly-

[1] H. Leclercq, *Notes sur les abbesses dans l'épigraphie et la liturgie*, dans *Rassegna gregoriana*, janvier 1903. Cf. Pallade, *Historia lausiaca*, c. CXXXVII, CXXXVIII. ἡ ἀμμᾶ se prononçait aussi ἡ ἀμμᾶς, cf. Pallade, *Hist. lausiaca, P. G.*, t. XXXIV, col. 1107 *a*; *Apophtegmata Patrum, P. G.*, t. LXV, col. 201 *a*. Nous trouvons le titre *amma* dans plusieurs documents grecs, outre le *Martyrium Arethæ*, 33. Cf. J. Moschus, *P. G.*, t LXXXVII, col. 2988 *c*; Palladius, *op. cit., P. G.*, t. XXXIV, col. 1107 *a*; *Apophtegmata, P. G.*, t. LXV, col. 201 *a*, 272 *d*, 416 *b*; Cyrille le Scythe, *Vita Sabæ*, dans Cotelier, *Monum. eccl. græc.*, in-4°, Parisiis, 1692, t. III, p. 306 *a*. — [2] G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire*, dans le *Bull. de l'institut français d'archéologie orientale*, 1903, p. 19, n. 35. — [3] E. Révillout, *loc. cit.* — [4] G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 26, n. 49. — [5] E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans la *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 9, n. 14. — [6] *Ibid.*, p. 10, n. 15. — [7] D'après une copie faite sur l'inscription par M. Gustave Lefebvre. La première édition de ce texte par Seymour de Ricci, *Inscriptions grecques et coptes*, dans les *Annales du Musée Guimet*, 1903, t. XXX, 3e partie, pl. I, n. 12, est fautive, lignes 4, 5, la ligne 10 est oubliée, lign. 12 et 13 fautives — [8] Assemani, *Acta martyrum orientalium*, in-fol., Romæ, 1748, t. I, p. 123.

phique du Louvre [1] provenant de la collection Anastasi et ensuite du cabinet Fould. On y voit deux personnages qui, à ce que nous apprend le texte, étaient frère et sœur. Le frère était deuxième prophète d'Ammon et se nommait Hornecht. Sa sœur était abbesse des recluses d'Ammon et se nommait Tai.

Le mot que M. E. Révillout, auquel nous empruntons les éléments de cette note, traduit par *recluses* est, dit-



304. — Épitaphe d'*ama.*

D'après W. E. Crum, *Coptic monuments,* dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes,* 1902, pl. XXXIII, n. 8589.

il, connu depuis longtemps quoiqu'on n'ait pas relevé son acception religieuse. Il vient de la racine *Xen,* qui signifie *enfermer, emprisonner* [2]. M. de Rougé faisait observer que ce même mot s'emploie très fréquemment pour désigner les concubines royales *recluses* dans le sérail, et traduisait ici *nebt Xenitu en Amen* par « attachée au culte d'Ammon », ce qui, ajoute M. E. Révillout, était insuffisant. « C'était bien à une *abbesse des pallacides d'Ammon* que nous avons affaire [3]. »

II. Inscriptions grecques. — Sur une stèle en grès en forme de portail d'église, avec fronton orné d'un fleuron et deux croix, l'une à droite et l'autre à gauche du fronton [4], et provenant d'Erment, on lit l'inscription suivante :

////////////////////HN
ЄICΘЄOCOBOHΘωNAM
//////////OYCTINA
////////////////////AK
OΠA////////ЄNMHNIM
ЄXЄIPI////THCZ'' INΔ
IK''MHΛYΠHΘЄ ICOY
////////////////////

. . . . 'Αμ]ήν
Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν · ἀμ-
ὰ ['Ι]ουστῖνα
. . . . ακκ(?)
οπα(?) . . . ἐν μηνὶ Μ-
εχεὶρ ι. τῆς ζ'ἰνδ-
ικ(τιῶνος). Μὴ λυπηθῇς οὐ-
[δεὶς γὰρ ἀθάνατος ἐν]
[τῶι κόσμωι τούτωι].

L'acclamation : Μὴ λυπῆς (ou plus rarement : μὴ λυποῦ, μὴ λυπηθῇς) οὐδεις γὰρ ἀθάνατος ἐν τῶι κόσμωι τούτωι, est fréquente sur les inscriptions ou les *tablai* funéraires d'Égypte [5]. Nous l'étudierons ailleurs. Voir Amour du prochain. Du Cange a réuni plusieurs exemples empruntés aux auteurs ecclésiastiques d'après lesquels il est parfaitement autorisé à interpréter ἀμμᾶς ainsi qu'il le fait : *mater, monacha senior* [6]. Il est donc probable que c'est ce sens classique que nous pouvons attribuer à la plupart des inscriptions. La suivante se trouve au musée du Caire et n'offre guère de difficultés (fig.304). Elle est intéressante surtout à cause des lectures corrompues qu'elle présente, nous y voyons que l'*upsilon* tendait à envahir une bonne part de la place attribuée au son *héta* [7] :

ЄIPHNY TH ΨYXY TH ANA
ΠAYOYCAMЄNH AMA PA ЄIC
ΠAKΛЄKYMHΘY ЄN HPYNH
ΣC YNTIKTION

Peut-être ici s'agit-il du personnage désigné sous le nom de ἀμὰ Σαρρα dans les *Apophtegmata Patrum* [8].

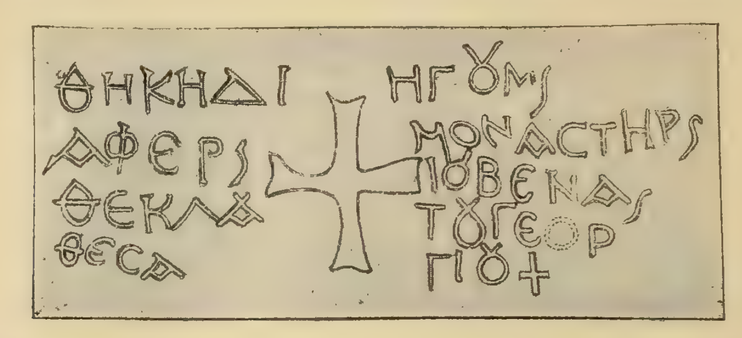
Une inscription publiée plusieurs fois nous paraît digne d'être rappelée. Il s'agit d'une lampe du musée de Leyde, provenant du cabinet du chevalier d'Anastasi et dont l'origine égyptienne n'est pas douteuse [9]. « Sur les tuyaux une petite croix » et on y lit l'inscription suivante :

HAΓIAAMMA
XPYΣTINA
ἡ ἁγία ἀμμὰ χρ[ι]στῖνα.

Nous n'en sommes heureusement pas réduits à une simple énumération, si précieuse soit-elle, d'épitaphes, l'Orient nous a conservé le tombeau d'une abbesse parmi ceux qui ont ajouté en ces dernières années un intérêt tout nouveau à la célèbre vallée d'Hinnom [10].

[1] Musée égyptien, n. 3465 (numéro d'entrée). — [2] H. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique,* in-4°, Leipzig, 1867, t. III, p. 1032. — [3] E. Révillout, *Rapport sur une mission en Italie,* dans les *Archives des missions scientif. et littéraires,* 3e série, 1878, t. IV, p. 37, note 1; le même, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques,* in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 449, note 1. — [4] Voir une stèle du même genre dans Crum, *Coptic Monuments,* dans le *Catalogue général des antiq. égyp. du musée du Caire,* in-4°. Le Caire, 1902, pl. XV, n. 8484. — [5] *Revue archéol.,* 1874, t. II, p. 250-252; *Revue des études grecques,* 1894, t. VII, p. 296; E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille,* in-8°, Paris, 1894, p. 106, n. 21, 22; p. 107, n. 23; W. E. Crum, *op. cit., passim.* — [6] Du Cange, *Glossarium ad script. med. et infim. græcitatis,* in-fol., Lugduni, 1688, col. 61, au mot ἀμμᾶς. — [7] W. E. Crum, *op. cit.,* p. 125, pl. XXXIII, n. 8589. — [8] *P. L.,* t. LXXIII, col. 925, note 73. Cf. W. E. Crum, *op. cit.,* n. 8095 *b.* — [9] C. Leemans, *Description raisonnée des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas, à Leide,* in-8°, Leyde, 1840, p. 96-97, n. 539; Janssen, *Inscriptiones musei Lugduno Batavi,* in-4°, Lugduni Batavorum, 1842, p. 65, n. 12; *Corp. inscr. græc.,* t. IV, p. 8979. — [10] Tombes et inscriptions avaient été mentionnées et décrites, mais d'une manière peu satisfaisante, dans Tobler, *Topographie von Jerusalem und seinem Umgebungen.* Nous suivons ici la copie de M. R. S. Macalister, *The Rock-Cut Tombs in Wâdy er-Rababi, Jerusalem,* dans *Palestine exploration fund, Quarterly Statement,* 1900, p. 225 sq.

Au-dessus de la porte d'une chambre funéraire on lit une inscription ainsi libellée :



305. — Épitaphe de l'abbesse Thecla. D'après *Quarterly Statement of Palestine Exploration fund*, 1900, p. 233

Les lettres sont taillées et leur lecture est rendue un peu pénible par la fumée qui s'est attachée à la muraille. Voilà la lecture :

ΘΗΚΗΔΙ		ΗΓȣΜ'
ΑΦЄΡ'	✝	ΜΟΝΑϹΤΗΡ'
ΘЄΚΛΑ		ΙȣΒЄΝΑ'
[ΘЄϹΑ]		ΤȣΓЄΟΡ
		ΙΓȣ'

306. — Entrée du tombeau de l'abbesse Thecla. D'après *Quarterly Statement of Palestine Exploration fund*, p. 239.

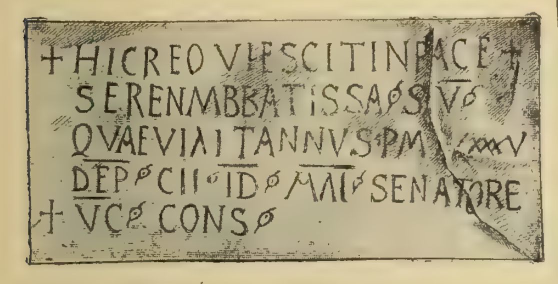
Θήκη διαφέρουσα·Θέκλα [θέσα] ἡγουμένη μοναστηριόυ Ἰουβεναλιου τοῦ Γεοργιόυ. « Tombe privée. Thecla.., abbesse du monastère de Juvénal de George. » Un mot fait difficulté, c'est θέσα. M. Macalister l'avait ainsi lu et sa copie que nous reproduisons semble ne laisser place à aucune hésitation, néanmoins il est revenu sur cette lecture et préfère maintenant σεσα [1]; c'est la troisième lecture, puisque l'on avait d'abord donné σεβα; nous attendrons pour chercher une explication que l'on nous donne la lecture *ne varietur*. Malgré cette inconnue l'inscription reste pleine d'intérêt, comme on va le voir par le commentaire du R. P. Lagrange : « Je continue à croire, dit-il, que le ΙΟΥΒΕΝΑ' que nous avons lu hier dans l'inscription tombale que vous avez retrouvée, cache le nom du célèbre patriarche Juvénal, et que par

[1] M. R. S. Macalister, *The Pachomios Inscription in Wâdy er-Rababi*, dans *Palestine Exploration fund, Quarterly Statement*, 1903, p. 175 : *The little word under the Abbess's name I now make out to be* ϹЄϹΑ. *What it means I have no idea; but I am quite convinced that my former reading* ΘЄϹΑ *is as impossible as the old* ϹЄΒΑ.

conséquent le monastère qui portait son nom ne devait pas être très éloigné du lieu de ce tombeau. La question du monastère a pris un nouvel intérêt depuis la publication des *Plérophories* de Jean, évêque monophysite de Majuma[1]. Il y est question[2] des ruines du monastère où Juvénal était moine avant son élévation à la dignité patriarcale. M. Clermont-Ganneau[3] a tiré de ce passage d'intéressantes conclusions sur le lieu où Judas se serait pendu. Les ruines du monastère se trouvaient sur la route allant de Siloé dans la vallée, jusqu'aux coteaux environnants, à gauche du chemin. M. Clermont-Ganneau a cru que cette route partait de la piscine de Siloé pour remonter au nord de la vallée du Cédron en se tenant au bas de la ville. Mais ce peut être aussi la route qui remonte le Ouer-Rababi dans la direction de l'Ouest. Le tombeau est précisément à gauche de ce chemin, près de l'endroit traditionnel d'Hakeldama. Je demeure [convaincu?] cependant que l'inscription ne peut être aussi ancienne que les *Plérophories* (512-518), de sorte que le monastère de Juvénal a dû être ensuite relevé de ses ruines[4]. » En ce cas le monastère reconstruit aura été la propriété de nonnes et il « devait s'élever presque à la porte de Jérusalem »[5].

III. Inscriptions latines. — Les inscriptions latines offrant le titre qui fait l'objet de nos recherches sont peu nombreuses, mais plusieurs d'entre elles présentent une réelle importance.

Le 12 décembre 1901, on découvrit, à un mètre de profondeur sous le pavé du chœur de la basilique de Sainte-Agnès-hors-les-murs, une tablette de marbre blanc mesurant 1 mètre sur 0m 75 et portant l'inscription suivante (fig. 307) :



307. — Épitahe de l'abbesse Séréna.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 56.

La lecture de ce texte offre peu de difficultés, on peut s'en tenir à celle-ci : *Hic requiescit in pace* || *Serena abbatissa s*[*acra*] *v*[*irgo*] || *quæ vixit annus p*(*lus*) *m*(*inus*) LXXXV || *Dep*(*osita*) VIII *id*(*us*) *maii. Senatore* || *v*(*iro*) *c*(*larissimo*) *cons*(*ule*)[6]. La date consulaire est l'année 514 et le consul Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator. Fontanini, invoquant l'autorité d'un unique manuscrit de Vérone, avait nié que le seul nom de *Senator* dût s'appliquer à Cassiodore[7], car, selon lui, il fallait distinguer deux personnages ayant porté ce dernier nom : *Cassiodorus*, au nom duquel, disait-il, sont portés les écrits du célèbre consul, et *Cassiodorius*, qui ne devrait pas être confondu avec lui. Or, le manuscrit en question porte trois fois la lecture *Cassiodorius* et Joseph di Costanzo[8] a confirmé l'identification des deux personnages en un seul, en invoquant la lecture d'un manuscrit du Mont-Cassin qui attribue l'*Historia tripartita* à un auteur désigné sous le nom de *Cassiodorii senatoris*.

Un autre *titulus* du monastère de Saint-Paul porte le même sigle consulaire : *c*[ONS SENATO]*re*[9]; il n'y a donc pas d'hésitation possible quand à la date de l'inscription. Les caractères paléographiques et la langue de l'inscription ne fournissent aucune bonne raison de mettre en doute son authenticité. Les abréviations des lignes 3e, 4e et 5e sont classiques à Rome au début du VIe siècle, la formule initiale *hic quiescit* s'y rencontre pour la première fois en l'année 365[10], et *hic re*]*quiesce*[*t*, en l'année 375[11]; mais depuis cette époque elle va en se développant; en 396 : *huic tumulo quiescet*[12]; en 401 : *hic quiscit in* [*pace*][13]; en 402 : *hic requiscit... in pace*[14]. L'emploi de l'*episema* ne peut donner lieu à aucune observation, non plus que le sigle *V. C. cons.* en usage depuis assez longtemps. L'interprétation du sigle *S. V.* ne paraît pas douteuse, on ne pourrait hésiter qu'entre *sancta virgo* et *sacra virgo*. Une épitaphe de *l'agro Verano*, datée du consulat d'Asparus et Ariovindus (434) porte : SANCTÆ VIRGIN[*is*][15], mais l'épitaphe laisse en suspens la question de savoir si elle fait l'éloge de la profession religieuse ou de la pratique des vertus de la défunte dans le monde. Le terme *sacra virgo*, qui semble plus décisif, se lit sur une pierre de la basilique de Saint-Laurent-hors-les-murs : *locu*]S AGNETIS (*et*) SACRÆ VIRGINES; ces deux inscriptions sont opistographes et pour cette raison d'autant plus instructives puisqu'elles nous font voir par le style épigraphique et les types paléographiques que le *titulus* d'Agnès avait été retourné et employé à la fermeture d'un *loculus bisomus* antérieurement au Ve siècle. Dès cette époque, par conséquent, le terme de *virgo sacra* est employé pour désigner les nonnes. Un demi-siècle antérieurement au *titulus* de l'abbesse Séréna que nous étudions,

[1] *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 232-259, 337-392. — [2] § XVI. *Ibid.*, p. 248. — [3] *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1899, t. III, p. 227. — [4] *Plérophories*, § XVI : « Quand je demeurais à Jérusalem, je suivais un jour la route qui conduit de Siloé, dans la vallée, jusqu'aux coteaux environnants. Il y avait avec moi un des notables de la ville qui connaissait tous les environs. Regardant du côté gauche du chemin, je vis au pied de la montagne, de ce côté, un grand monastère détruit et renversé ; tout autour se trouvaient un grand nombre d'arbres différents, les uns desséchés, les autres arrachés, et il poussait là des épines et de la vigne comme dans les endroits de nul usage. Je dis alors, rempli d'étonnement, à celui qui marchait avec moi : « Comment se fait-il que tous ces moines soient « partis pour Jérusalem et se voient condamnés à se trouver de « nouvelles retraites, à acheter ou à bâtir des monastères et des « lieux de repos pendant qu'ils abandonnaient toutes ces construc- « tions à la ruine? Comment cela a-t-il pu se faire? » Il me répondit : « Ce monastère est celui de Juvénal, c'est là qu'on alla le chercher « pour le faire évêque ; puis, après le concile de Chalcédoine, ce « monastère, contre toute attente et comme par un effet de la co- « lère de Dieu, devint désert et ruiné comme tu le vois maintenant « et personne ne put y habiter. » Je dis alors tout rempli d'étonnement : « En vérité Juvénal est le compagnon de Judas, comme le « dit le bienheureux Dioscore; c'est pourquoi ce lieu a hérité de la « malédiction de Judas, dont l'écrivain inspiré a dit : Que son habitation soit déserte et que personne n'habite sous sa tente. » M. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, p. 227, remarque que ce passage contient un renseignement topographique d'une valeur réelle visant le lieu où Judas s'est pendu à un arbre. — [5] Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, t. III, p. 228. — [6] A. Bacci, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 298; J. P. Kirsch, *Ausgrabungen in der Basilika der hl. Agnès*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 80; A. Bacci, *Relazione degli scavi eseguiti in S. Agnese*, dans *Röm. Quartalsch.*, 1902, t. XVI, p. 56 sq. — [7] Fontanini, *Biblioteca dell' eloquenza italiana*, in-4°, Venetiis, 1753, t. II, p. 297. — [8] Joseph di Costanzo, *Odoporico*, ms. de la bibl. de Saint-Paul, p. 249. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 430. Pour les noms et prénoms de Cassiodore, cf. S. Maffei, *Opuscoli ecclesiastici*, à la fin de la *Istoria theologica*, in-fol., Trento, 1742, p. 182 sq. — [9] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 959 ; cf. Clinton, *Fasti Romani*, in-4°, Oxford, 1850, t. II, p. 205. — [10] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 178; cf. E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie d'après les marbres de la Gaule*, in-12, Paris, 1869, p. 22. — [11] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 249. — [12] *Ibid.*, n. 439. — [13] *Ibid.*, n. 501. — [14] *Ibid.*, n. 504. — [15] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 23. Les vierges forment depuis le IVe siècle un « ordre » dans la hiérarchie; on les trouve désignés sous les noms de παρθένοι ἅγιαι, dans l'Église de Jérusalem. Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 933 sq., et dans celle d'Alexandrie, *ibid.*, II, 31, *P. G.*, t. LXVII, col. 1023 sq.

nous trouvons sous le consulat de Rusticus et Olybrius trois fragments appartenant à deux inscriptions différentes et mentionnant la même personne : *Prætestata virgo...* [1], et dans le deuxième *titulus* le même titre développé : *Prætextata virgo sacra* [2]. Ce titre est relativement très rare sur les épitaphes [3]; beaucoup plus rare que celui de *vidua* [4], alors même qu'on accordait la même signification exactement à *ancilla Dei* [5] dont nous ferons une étude spéciale [6]. Voir Ancilla Dei. Le terme *sacræ virgines* se rencontre dans l'*Exhortatio ad virgines* de saint Ambroise [7] et on peut en rapprocher l'expression : *sacrarium virginitatis* [8] par lequel ce même auteur désigne un monastère de nonnes établi à Bologne, Sozomène écrit de même en parlant d'une abbesse : τῶν ἱερῶν παρθένων ἡγουμένη [9]. En s'appuyant sur cette dernière expression, peut-être y aurait-il lieu de proposer dans notre inscription la lecture suivante : *Serena abbatissa s(acrarum) v(irginum)* car l'*hædera* servant de ponctuation entre *abbatissa* et *s v* ne saurait avoir la valeur de distinguer deux titres. La décoration de la pierre au moyen de croisillons placés dans les angles est rare, mais non sans exemple. Nous en trouvons un exemple à Mérida sur une inscription grecque qu'il faut peut-être lire ainsi [10] :

[Φλαουιά]
† NЄ †
ЄNMHN
TPITЄ †

[Φλαουιά] † νε † ἐν μην[ὶ] τριτε † [? ἔτει

Une inscription de Valentine, dans la Novempopulanie, nous montre les croisillons occupant les angles de l'inscription [11], une autre, dans la Viennoise, pourrait être discutée [12]. Dans l'île de Meninx (province de Tripolitaine), un marbre est décoré du *chrismon* avec α ω dans les quatre angles de la pierre [13]. A Rome, on peut rapprocher les *tituli* des années 389 [14], 408 [15], 450 [16], 521, 525 [17], mais nous rencontrons en 494 un fragment d'épitaphe qui a dû avoir la même décoration que notre marbre [18] :

† HIC REQVIEXC////////// [†]?
DEVS DEDIT·//////////
ANNVS · IIII · M//////////
DEPOSITVS · I//////////
† RIAS·CONS·AS////////// [†]?

Enfin, un *titulus* de Nole, de l'année 538 [19], emploie une combinaison de croisillons qui rappelle la nôtre. Il reste à faire observer que l'épitaphe de Séréna a été gravée par deux mains différentes, la seconde main, moins ferme, a simplement ajouté l'âge de la défunte.

La présence d'un groupe monastique à Sainte-Agnès-hors-les-murs, dès l'année 514 est intéressante à plus d'un titre. Elle recule beaucoup la date d'existence du monastère des vierges situé auprès de la basilique de Sainte-Agnès et nous permet d'assigner très probablement aux années d'abbatiat de Séréna la restauration de l'abside qui menaçait ruine, restauration entreprise sous le pontificat du pape Symmaque (496-514) [20]. La découverte de l'inscription de 514 est un jalon important qui permet de rapprocher un peu les origines historiques de ce monastère de ses origines légendaires. Nous ne croyons pas néanmoins que l'âge avancé de la défunte permette de conclure ou seulement d'insinuer l'existence très ancienne du monastère où elle passa sa longue vie; c'est en effet une question de savoir si Séréna avait voué la virginité dès sa jeunesse et dans le monastère même où elle mourut [21].

Cette pierre nous permet donc d'avancer notablement la date du premier type épigraphique relatant l'existence d'un monastère occidental gouverné par une abbesse. En effet, celle que Muratori, Donati et dom De Vit avaient reconnue la plus ancienne était datée de l'an 569-570; elle vient de Capoue et contient d'ailleurs une formule liturgique intéressante [22] :

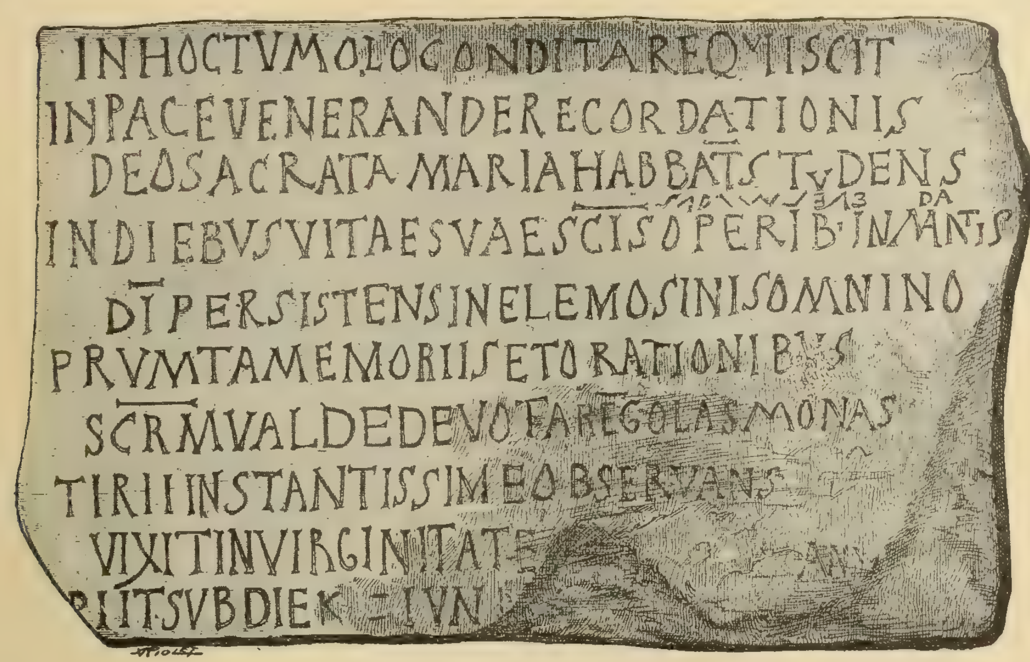
HIC REQVIESCIT IN
SOMNO PACIS IVS
TINA ABBATISSA
FVNDATRIX SANC
TI LOCI HVIVS QVAE
VIXIT PLVS MINVS
ANNOS LXXXV DEPO
SITA SVB DIE KALRVM
NOVEMBRIVM IMP
DN N IVSTINO PP AVG
ANN IIII PC EIVSDEM
INDICTIONE TERTIA

La formule *in somno pacis* est empruntée au *memento* des défunts du canon de la messe et nous la trouvons en usage à Rome dès avant la paix de l'Église [23]; elle devint au ve et au VIe siècle d'un emploi si fréquent, qu'on ne peut plus guère en tirer d'éclaircissement, ce qui arrive lorsqu'une formule n'est plus susceptible de recevoir une date et une localisation nettement déterminées.

Une inscription du VIe siècle, aujourd'hui à Narbonne, mais dont le lieu d'origine n'a pu être déterminé avec certitude, fournit une variante du titre que nous étudions [28] (fig. 308). Le mot HABBAT[*issa*] orthographié avec la lettre H constitue à peine une singularité au VIe siècle, car à cette époque les formes rustiques n'avaient pas disparu complètement [25]. La formule *Deo sacrata puella* ne s'appliquait qu'aux nonnes ayant prononcé des vœux [26], elle était probablement synonyme de la formule *Deo sacra virgo* que nous rencontrons sur des inscriptions d'Aoste [27] et de Cimitile [28]. Le rapide éloge qui suit la mention du décès de l'abbesse Marie est manifestement inspiré de réminiscences bibliques, aussi manque-t-il de précision; le sens du mot *memoria* peut se prêter à plusieurs interprétations [29], les principales sont celles

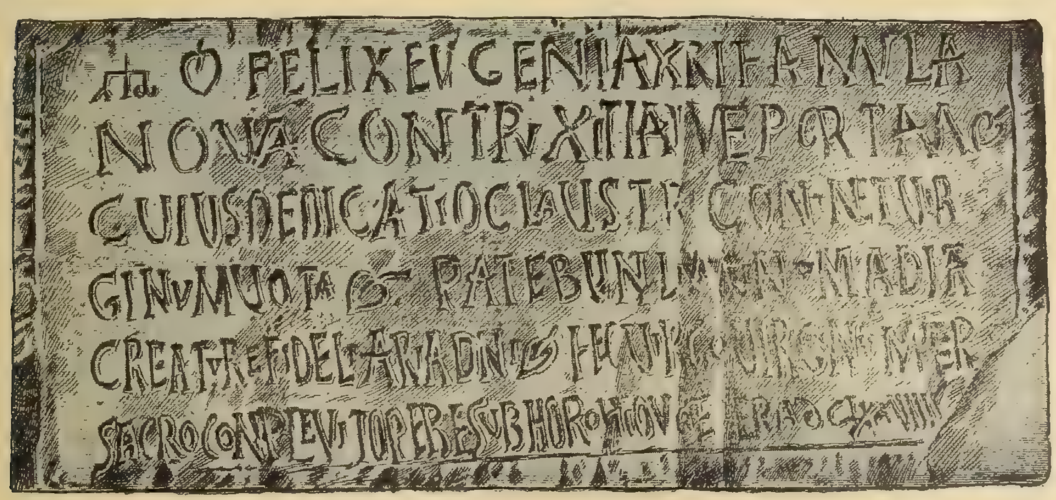
[1] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 813; *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 74. — [2] *Ibid.*, 1863, p. 73. Cf. E. Hübner, *Inscript. christ. latinæ Hispaniæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 86, lign. 5 et 6. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXLII. — [4] *Ibid.* — [5] A. Zaccaria, *De veter. inscript. usu in rebus theologicis*, dans *Thes. theolog.*, in-4°, Venetiis, 1762, t. I, p. 361. — [6] Luc., I, 37. — [7] S. Ambroise, *Exhortat. virgin.*, VII, *P. L.*, t. XVI, col. 364. — [8] S. Ambroise, *De virginibus*, I, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 216. — [9] Sozomène, *Hist. eccl.*, VIII, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 1573 sq. — [10] De Monsalud, dans le *Boletin de la Academia*, Madrid, 1897, t. XXXI, p. 403; E. Hubner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 348. Cet exemple est, on le voit, peu concluant. — [11] E. Le Blant, *Inscript. chret. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. II, n. 575*a*. — [12] *Ibid.*, n. 549. — [13] Hussenet, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1883, t. X, p. 180; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11064. — [14] De Rossi, *Inscrip.*, t. I, n. 378. — [15] *Ibid.*, n. 587. — [16] *Ibid.*, n. 749. — [17] *Ibid.*, n. 975. — [18] *Ibid.*, n. 913. — [19] Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Leipzig, 1853 n. 2064; Remondini, *Storia eccles. di Nola* in-fol., Napoli, 1747, t. I, p. 511; t. III, p. 73. — [20] De Rossi, *Inscript. christ.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 44. — [21] Bacci, dans le *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 300. Cf. *Kölnische Volkszeitung*, avril 1902. — [22] Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, p. CCCCXXIX, n. 3; Mazochi, *In vetus marmoreum sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ kalendarium commentarius*, in-4°, Neapoli, 1744, t. I, p. 37; Donati, *Ad novum thesaurum veterum inscriptionum Muratorii supplementum*, in-fol. Florentine, 1731, p. 208, n. 5; Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 3896; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4514; Zaccaria, *De christ. inscript. usu*, c. VIII. — [23] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3144, 3272, et præf., p. CLXI. — [24] E. Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule*, t. II, n. 615, p. 461, pl. 87, n. 515. — [25] *Ibid.*, t. I, p. 3, et note 6. — [26] *Ibid.*, t. I, p. 90. — [27] *Ibid.*, t. II, p. 30. — [28] Mommsen, *op. cit.*, n. 2055, 2057, 2071. — [29] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 29; Du Cange, *Glossarium*, au mot *Memoria*; *Liber pontificalis* (édit. Duchesne), in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 125; Augusti, *Handbuch der christl. Archaol.*, in-8°, Leipzig, 1836, t. I, p. 336, 375; E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 41, n. 17 : *præcipue loca scorum adsedue... studuit.*

d'oratoire et de reliquaire, ces deux sens se trouvent également employés en Gaule, ainsi rien ne s'oppose à ce que l'on entende cette dévotion aux reliques des



308. — Épitaphe de l'abbesse Marie.
D'après E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, pl. 87, n. 515.

saints de quelques pèlerinages longs et ardus, tels que celui que fit en Palestine, à la fin du IVe siècle, une nonne nommée Hétéria[1].



309. — Epitaphe de l'abbesse Eugénia.
D'après Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum Supplementum*, p. 22, n. 333.

Mabillon fait remonter l'origine du monastère de Jouarre à l'année 634 et l'abbesse Théodechilde aurait vécu jusqu'en 660. Son épitaphe nous offre un exemple nouveau d'une formule empruntée par les chrétiens à la parabole des vierges sages de l'évangile et que les vierges chrétiennes affectionnaient particulièrement, ainsi que le prouve l'emploi fréquent qu'elles en ont fait pour leur tombeau[2]. Le titre donné à l'abbesse Théodechilde se retrouve en Espagne, à Mérida, en 641. Le personnage du nom d'Horontius dont il est ici ques-

[1] D. M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ : La vierge espagnole Hétéria*, dans la *Revue des quest. hist.*, oct. 1903. — [2] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, n. 392 : *cujus probabilis vita instar sapientium puellarum sponsum emeruit habere* [*Christum*] *cum quo re*(*surget*), à Aoste ; la suivante est de Vienne, dans le Dauphiné : ... *non inpar decem sapientibus accendo olivo sponsum præstolata* : E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1894, t. XXII, p. 7.

tion est l'évêque de Mérida dont l'épiscopat a dû commencer vers 638 et qui assista aux conciles de Tolède en 643 et 653. Le titre de *Vates* qu'on lui donne est une réminiscence de celui que Paul Diacre donnait au pape saint Grégoire le Grand. La lecture comporte, comme presque toutes les inscriptions d'Espagne, un grand nombre de ligatures qui rendent parfois obscure l'interprétation (fig. 309). *Chr(istus) α ω. Felix Eugenia Chr(ist)i famula nova(m) construxit janue portam, cujus dedicatio clausti continet virginum vota, patebunt liminum adita creature fideli; atria d(omi)ni hec virgo* *villas, nec per alia loca demorari; nisi tantum quam celerius potuerit, ambulare et reverti*[2]. Le IIIe concile de Tours, tenu en 813, autorisa les abbesses à se rendre à la cour, sans permission de l'évêque diocésain ni appel royal : *Abbatissæ absque sui episcopi licentia foras egredi non habeant potestatem, nisi cum ad piissimum imperatorem nostrum proficisci voluerint*[3]; mais cette mesure fut rapportée par Louis le Débonnaire : *Nisi quando nos aliquam abbatissarum, nostram adire jusserimus præsentiam, alio tempore volumus monasterio resideant*[4].





310. — Tombeau de l'abbesse Théodechilde.
D'après Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, pl. 22, n. 140.

virginu(m) mater sacro conplevit opere sub Horontio vate era DCLXXIIII[1].

Les déplacements d'abbesses pour des motifs de dévotion ne choquaient pas les idées du temps; on en voyait bien d'autres, puisque les abbesses furent autorisées à aller traiter elles-mêmes à la cour des intérêts de leurs monastères. Un concile tenu à Vernon, en 755, enjoint aux abbesses de se rendre à l'appel du roi lorsqu'il les mandera une fois l'année avec la permission de l'évêque diocésain : *Dominus rex quando aliquam de abbatissis ad se venire jusserit, semel in anno, per consensum episcopi, ut tunc ad eum veniat, ex sua jussione, si necessitas fuerit; et alibi omnino non debeat, nec per*

Une autre inscription gauloise trouvée à Jouarre (quatrième Lyonnaise) contient une formule digne d'attention. Ce *titulus* est gravé sur les deux faces d'un beau sarcophage conservé dans la crypte mérovingienne du cimetière de Jouarre (fig. 310). La première face n'offre matière à presque aucune restitution, mais la ligne inférieure a beaucoup souffert. La pierre qui porte la deuxième partie de l'épitaphe a été sciée vers son extrémité et a perdu ainsi 37 centimètres de sa longueur. Voici la lecture avec les quelques restitutions nécessaires : ✝ *Hoc membra post ultima teguntur fata sepulchro beatæ Theodlecheldis, intemeratæ virginis, genere nobilis, meritis fulgens, strenua moribus, flagravit in*

[1] F. Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1894, t. XXV, p. 83, n. 43; E. Hübner, *Inscript. Hispan. christianar. Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, p. 22, n. 333. — [2] Mansi, *Concil. amplis. coll.*, t. XII, col. 581, concil. Vernense, can. 6. — [3] *Ibid.*, t. XIV, col. 88; conc. Turon, can. 30. — [4] Thomassin, *Ancienne discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. II, col. 1478.

dogmate...? cenubii huius mater, sacratas Deo vir(gines sumen)tes, oleum cum lampadibus prudente(s invitat sponso fil)ias occurrire Christum; hæc demum exultat parad(isi in gloria) [1].

L'inscription de Mérida qualifie tour à tour l'abbesse de *Christi famula* et de *mater virginum*. Le premier de ces titres est un des plus fréquents dans l'épigraphie monacale et on n'entrevoit pas très distinctement en quoi il différait de *Famula Dei, Ancilla Dei* [*Domini, Christi*] et *Puella Dei* [*Domini, Christi*]. Cependant, cette appellation tend à disparaître dès le début du ve siècle pour faire place au mot *religiosa* qui envahit le langage populaire et finit par effacer complètement les termes littéraires tels que *nonna, monialis* et *sanctimonialis*. Une célèbre inscription de Marseille qualifie l'abbesse d'un monastère de cette ville du titre de *religiosa magna,* expression qui a persisté jusqu'à nos jours dans les béguinages de Gand et de Louvain, où la supérieure porte le titre de « grande dame ». Voici la lecture :

☧ HIC REQVIESCET IN PA
CE EVSEBIA RELIGIOSA
MAGNA ANCELLA DI QVI
IN SECVLO AB HENEVNTE
ETATE SVA VIXIT
SECOLARES ANNVS XIIII
ET VBI ADO ELECTA EST
IN MONASTERIO SCS CVRIC,
SERVIVET ANNVS QVINQVA
GENTA RECESSET SVB DIE
PRID KAL·OCT IND·SEST





Hic requiescit in pace Eusebia religiosa magna, ancilla Dei, quæ in sæculo, ab ineunte ætate sua, vixit sæculares annos XIIII, et ubi a Deo electa est, in monasterio sancti Cyrici servivit annos quinquaginta. Recessit sub die pridie kalendas octobris, indictione sexta [2]. On n'est pas d'accord sur le nom du monastère de cette abbesse, son existence même et son martyre font quelque difficulté. Une légende populaire, dont on trouve la première trace dans une note de dom Chantelou reproduite par les *Acta sanctorum* des bénédictins, rapporte que l'abbesse Eusébie et trente-neuf nonnes de son monastère, menacées d'être prises par les Sarrasins qui avaient fait une descente sur les côtes de Provence, se défigurèrent en se coupant le nez afin d'échapper aux violences qu'elles redoutaient. On leur donna en souvenir de leur héroïsme le surnom de *Denazzades*. Suivant les uns, le fait se serait passé au ve siècle, suivant d'autres au VIIIe. A en juger par sa formule et ses symboles, l'inscription n'est pas postérieure au VIe siècle. Elle est par conséquent beaucoup antérieure aux invasions de Sarrasins, dont les descentes en Provence ne datent que du VIIIe siècle [3]. Mabillon juge l'épitaphe *mendosissima* et le fait qu'elle rapporte paraît à peine recevable [4]. Elle se trouvait gravée en son temps sur un sarcophage sculpté déposé dans une niche de la crypte. Ruffi [5] rapporte que dom Luc d'Achéry, ayant vu le sarcophage, jugea qu'il représentait la martyre après sa mutilation volontaire; ce qui eût dû lui donner l'éveil, c'est que cette prétendue abbesse portait les cheveux courts et drus et le vêtement des clarissimes. La réalité était beaucoup moins attendrissante. Il s'agissait simplement d'une *imago clypeata* sur un sarcophage antique [6]. Dans le médaillon se voit une image masculine imberbe, celle du défunt, un jeune homme dont une cassure a fait tomber le nez, ce qui lui a valu son histoire posthume passablement ridicule.

Une inscription perdue aujourd'hui, mais dont M. Albanès a trouvé une bonne copie, doit avoir ici sa place, puisqu'elle nous rappelle une autre abbesse de la même ville, au VIe ou au VIIe siècle [7] :

IN HOC TVMVLO SITA EST TILLISIOLA ABBA-[TISSA
QVE NOMINIS SVI DECVS VITA FACTISQVE [SERVABIT
CHRISTIGENĀQ · MARIAM MENTE SECTATA [FIDEL,
VIRGO VIRGINIBVS SACRIS QVADRAGINTA [PRAEFVIT ANNIS
VIXIT·ANN·LXX·DP·EIVS·VII·ID·APRL·IND·VIII

Une inscription qui n'est pas antérieure au VIIe siècle et dont la date ne peut être que le 12 mai de l'une des

[1] *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, I^e part., t. II, p. 74; D. Toussaint, Duplessis, *Hist. de l'Église de Meaux,* in-4°, Paris, 1731, t. I, p. 665 sq.; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 488; *Annales O. S. B.*, t. I, p. 456; *Gallia christiana,* t. VIII, p. 1709 sq.; J.-B. Genèr, *Theologia dogmatica scolastica,* in-4°, Romæ, 1767, t. IV, p. 127; t. V, p. 424; Bourquelot, *Pèlerinage à Jouarre,* in-8°, s. l. n. d., p. 27; A. de Caumont, dans le *Bull. monumental,* t. IX, p. 182, 186; le même, *Cours d'antiq. monum.*, VIe part., in-8°, Paris, 1841, p. 247, pl. n. 90; *Dictionn. d'épigr.*, t. I, col. 592; E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 266, n. 199, pl. 22, n. 140. — [2] Dom Cl. Chantelou, *Excerpta ex chartulariis, necrologiis,* etc., fol. 156, verso, dans le ms. *latin 13820* de la Bibl. nationale; *Recueil de Suarez,* t. VIII, p. 155, dans le ms. latin *8970* de la Bibl. nationale; A. de Ruffi, *Histoire de la ville de Marseille,* in-4°, Marseille, 1642, t. I, p. 291; 2e éd., t. II, p. 128; J.-B. Guesnay, *Massilia gentilis et christiana,* in-8°, Massiliæ, 1657, ad an. 447, n. 8; *Gallia christiana,* t. I, col. 697; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B., sæc. III,* t. II, p. 128, pars II, p. 539; *Annal. O. S. B.*, t. II, p. 90, an. 732; Du Cange, *Glossarium,* au mot *Ancilla Dei; Notice des monuments conservés dans l'église noble et insigne collégiale de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille,* in-12, Marseille, s. d., p. 17; Liruti, *Notizie delle vite de' letterari del Friuli,* in-8°, Udine, 1776, t. I, p. 92; Blanchini, *Præfat. ad Anastasium biblioth.*, dans Muratori, *Script. rerum italicarum,* in-fol., Mediolani, 1723, t. III, p. 81; Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France,* in-8°, 1807-1811, t. III, p. 179; *Notice des tableaux et monuments du musée de Marseille,* in-12, Marseille, 1841, p. 18; 1851, p. 47; Faillon, *Monuments inédits de l'apostolat de sainte Madeleine,* in-4°, Paris, 1848, t. I, p. 777; de Castellane, dans les *Mémoires de la Société archéologique du midi de la France,* t. II, p. 213; Giraud, *Notice historique sur l'église de Saint-Cyr*, in-8°, Toulon, 1870, p. 15, 48, 49; *Dictionnaire d'épigraphie*, t. I, col. 880; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 300, n. 545; Van Kothen, *Notice sur les cryptes de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, in-12, Marseille, 1864, p. 56; Penon, *Catalogue du musée de Marseille,* in-12, Marseille, p. 68, n. 126; Verlaque, *Notice sur sainte Eusébie, abbesse et martyre du diocèse de Marseille,* in-8°, Marseille, 1867; de Rey, *Les invasions des Sarrasins en Provence, pendant le VIIIe, le IXe et le Xe siècle,* in-8°, Marseille, 1878, p. 142; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 116; Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche,* in-4°, Freiburg, 1892, p. 26; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 482; S. Verne, *Sainte Eusébie et ses quarante compagnes martyres,* in-8°, Marseille, 1891, p. 423; E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille,* in-8°, Paris, 1894, p. 41, n. 4; H. Leclercq, dans *Rassegna gregoriana,* 1903, t. I, p. 19; Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule,* in-fol., Paris, 1886, p. 40. — [3] De Rey, *Les invasions des Sarrasins en Provence pendant le VIIIe, le IXe et le Xe siècle*, in-8°, Marseille, 1878, p. 140. — [4] Suyskens, dans *Acta sanct.*, 8 octobre. — [5] A. de Ruffi, *Histoire de la ville de Marseille,* in-4°, Marseille, 1642, t. I, p. 291. — [6] E. Le Blant, *Catalogue,* p. 42, 69. — [7] J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen,* p. 38, note 1; Barbier de Montault, *Restitution de l'épitaphe de Tillisiola,* dans le *Bulletin de la Soc. archéol. du midi de la France,* série in-8°, n. 1, p. 29; S. Verne, *Sainte Eusébie,* in-8°, Marseille, 1891, p. 458 sq. Cf. J. Wilpert, p. 3, note 6 de la page 2.

années 612, 657, 702 ou 747, a été trouvée à Salone; elle est ainsi libellée [1] :

HIC QVIESCIT IN PACE
SANCT ABTISSA IOHANNA
SERMENSES QVI BIXIT ANN....
DIE VENERES EXIIT DE CORPORE
IIII IDVS MAIAS INDICTIONE QVI[*n*]
TA DECIM[*a*]

Une des inscriptions les plus tardives de la période épigraphique dans laquelle nous avons circonscrit nos recherches a été trouvée près de Scarborough, dans le comté de Yorkshire, à Hackness; elle date du début du VIII[e] siecle [2] :

TRECEA ORA
ABBATISSA
OEDILBVRGA OR
ATE PR[*o*...

A ces quelques inscriptions nous ne pouvons omettre de joindre une courte composition de saint Jérôme intitulée : *Epitaphium Paulæ viduæ*. On sait que la femme illustre, objet de cet éloge, finit ses jours à la tête d'un monastère [3] :

Epitaphium Paulæ viduæ :

Scipio quam genuit Pauli fudere parentes
Graccorum soboles Agamennonis inclyta proles
Hoc jacet in tumulo Paulam dixere priores
Eustochii genitrix romani prima senatus
Pauperem Christi et Bethlemitica rura secuta est

Et in foribus sepulcri hæc habes :

Aspicis augustum præcisa in rupe sepulcrum
Hospitium Paulæ est cœlestia regna tenentis
Fratrem cognatos Romam patriamque relinquens
Divitas sobolem Bethlemiti conditur antro
Hic præsepe tuum Christe atque hic mystica magi
Munera portantes hominique Deoque dedere

Ces quelques indications pourront n'être pas inutiles pour la recherche des antiquités du monachisme.

H. LECLERCQ.

AMALAIRE. — I. Biographie et ouvrages. II. Œuvre liturgique d'Amalaire. III. Méthode, caractéristique, valeur critique. IV. Bibliographie.

I. BIOGRAPHIE ET OUVRAGES. — Le personnage d'Amalaire a été dédoublé par J. Sirmond qui a distingué entre l'Amalaire évêque de Trèves et l'Amalaire de Metz [4]. Cette opinion a été longtemps acceptée; on a même fait appel à un troisième Amalaire pour expliquer certains événements qui ne paraissaient cadrer ni avec l'histoire du premier, ni avec celle du second. Mais dom G. Morin, dans une série d'articles dont on trouvera la mention dans la bibliographie, a identifié les deux personnages et ses conclusions, sauf quelques exceptions signalées aussi dans la bibliographie, paraissent généralement admises. Nous ne voulons retenir de sa vie que les événements principaux. Il fut élève d'Alcuin après 782 et l'influence du maître dut être capitale sur lui. Voir ALCUIN, col. 1072 sq. En 811 il est nommé au siège de Trèves. En 813, député à Constantinople comme ambassadeur, il ne revient qu'après la mort de Charlemagne, mais il ne reprit pas son siège de Trèves. D'après quelques historiens, il joua un rôle au synode d'Aix-la-Chapelle en 817, et en 825 il assista au concile de Paris sur la question des images. Il fut désigné ensuite par Louis le Débonnaire pour une seconde ambassade à Constantinople, mais il en fut détourné pour aller à Rome, auprès de Grégoire IV. Vers 834 on lui confie l'administration du diocèse de Lyon pendant la disgrâce d'Agobard. Ce fait exerça une influence assez importante sur sa carrière de liturgiste. Voir AGOBARD, col. 972. Le diacre de Lyon, Florus, lui fit une résistance acharnée, parvint à faire rétablir Agobard, et Amalaire fut condamné à la diète de Kiersy, 838. Dix ans plus tard il fut mêlé aux controverses théologiques soulevées par Gottschalk; il mourut peu après 850 et fut inhumé à Metz.

La plupart de ses écrits roulent sur la liturgie et méritent de nous arrêter; en voici l'énumération : un petit *Traité sur les cérémonies du baptême* [5]; les *Eclogæ de officio missæ*, description de la messe pontificale romaine [6]; une lettre à l'abbé Hilduin sur l'époque des ordinations et les différents jeûnes, récemment éditée par dom G. Meier [7]; le *De officiis ecclesiasticis*, le plus considérable de ses ouvrages, sorte d'encyclopédie liturgique, écrite vers 823 [8]; le *De ordine antiphonarii* où il explique la composition de son Antiphonaire et cherche à justifier ses procédés liturgiques; il fut composé après son voyage à Rome [9]. L'Antiphonaire, auquel il est fait si souvent allusion dans le *De ordine antiphonarii*, est malheureusement perdu, ainsi que l'*Embolis*, sorte de complément de toutes ses œuvres, et un prologue pour le lectionnaire [10]. Dom Germain Morin, qui a fait des écrits d'Amalaire une étude si pénétrante, rejette comme probablement apocryphe le supplément du *De Ecclesiast. officiis* publié par Mabillon [11], ainsi que la *Règle des chanoines*, approuvée au synode d'Aix-la-Chapelle, en 817 [12], et la Réponse aux questions de Charlemagne sur le baptême [13].

II. ŒUVRE LITURGIQUE D'AMALAIRE. — Ses œuvres, en particulier les deux principales, le *De ecclesiasticis officiis* et le *De ordine antiphonarii*, ne présentent pas beaucoup d'ordre; il y a des redites, des digressions, des additions, des corrections. Un résumé risquerait de ne laisser dans l'esprit qu'une impression confuse. Il est préférable de suivre une autre voie.

Toute l'activité littéraire d'Amalaire peut se ramener à deux chefs principaux : la messe et l'office canonial.

La messe. — Ses *Eclogæ de officio missæ* [14] sont la description de la messe romaine avec des considérations mystiques fondées la plupart du temps sur un symbolisme dont on avait beaucoup le goût à cette époque, mais qui nous paraît aujourd'hui forcé et parfois puéril. Mais si on laisse de côté cette partie de son œuvre, il reste une série de renseignements précieux fournis par un témoin contemporain et qui donnent à son petit traité la valeur d'un *ordo* romain authentique et daté. Il copie en particulier tout le canon et remarque que les diptyques sont encore lus de son temps [15]. Mabillon et Gerbert n'ont pas manqué de montrer les relations entre ce traité et l'un de ces *ordo* [16].

Dans son *De officiis ecclesiasticis*, au livre I[er], il s'occupe encore de la messe. Les théologiens ont noté avec quelle précision et quelle exactitude à propos de la con-

[1] Bulič, dans *Bull. di arch. et stor. Dalm.*, t. VII, p. 50, n. 19; L. Jelič la place vers la fin du VI[e] siècle, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, p. 26; S. Frankenfurter, dans *Archäol.-epig. Mittheil. aus Oesterr.*, 1884, t. VIII, p. 141, n. 160; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9551. — [2] E. Hübner, *Inscript. Britanniæ christicnæ*, in-4°, Berolini, 1876, n. 183, p. 67. Peut-être la première ligne doit-elle être lue *Trecea*[*b*]*o*(*s*)*a*. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, n. 33, *P. L.*, t. XXII, col. 906. *Bethlemitica* et *Bethlehemiti* font difficulté pour le vers, néanmoins tous les éditeurs s'en sont accommodés. — [4] J. Sirmond, *De duobus Amalariis*, dans *Opera varia*. Paris, 1696, t. IV, col. 641-647; *Hist. litter. de la France*, t. IV, p. 412 sq., 531-546. — [5] *P. L.*, t. XCIX, col. 893; Jaffé, *Biblioth. Rer. Germ.*, t. IV, col. 406; *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. V, p. 243. — [6] *P. L.*, t. CV, col. 1315. — [7] *Amalarii Fortunati episcopi Trevirensis. Epistolæ de tempore consecrationis et jejunii*, dans *Neues Archiv.*, 1887, t. XIII, p. 307-323. — [8] *P. L.*, t. CV, col. 985. — [9] *P. L.*, t. CV, col. 1243. — [10] Cf. *De ordine antiphonairi*, *P. L.*, t. CV, col. 1273. — [11] *Vetera Analecta*, t. IV, col. 602. — [12] *P. L.*, t. CV, col. 821. G. Morin, art. *Amalaire*, dans le *Dict. de théol. catholique*, t. I, col. 934. — [13] *Loc. cit.*, et *Monum. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. V, p. 273. — [14] *P. L.*, t. CV, col. 1315-1332. — [15] *P. L.*, t. CV, col. [illegible] sq. — [16] Mabillon, *Musæum Ital.*, t. II, p. 549; Gerbert, *Vetus liturgia Alem.*, t. I, p. 150 sq.

sécration, il parle de la présence réelle et de la transsubstantiation. Les termes qu'il emploie ne laissent lieu à aucune équivoque et corrigent certains autres passages de ses écrits où il s'exprime moins correctement [1]. Ses lettres à Rantgaire et à Guntard sur les paroles de la consécration et sur la communion fréquente présentent le même genre d'intérêt [2]. Mais c'est le point de vue liturgique qui doit ici nous arrêter. La messe qu'il nous décrit est la messe romaine. Si on laisse de côté les considérations mystiques et les commentaires visant à la seule édification, on a vite fait le compte des renseignements vraiment utiles qu'il nous donne. Cette messe n'admet, en principe, qu'une oraison; une seconde oraison suppose une seconde messe à un tombeau de martyr ou tout au moins devant une de ses reliques [3]. C'est pourquoi on trouve parfois deux offices le même jour. Les autres parties, évangile, collecte des offrandes, préface, secrète sur les oblations, ne présentent aucune particularité digne d'être notée, mais nous trouvons dans ses livres une date certaine pour tous ces rites et ces formules; le canon romain n'a que de rares et peu importantes variantes [4]. A propos de l'oraison de la communion, Amalaire rappelle le texte de saint Augustin, *Dicit sanctus Augustinus benedicere sacerdotem populum, et transire populum, ad manus sacerdotis.* Mais il remarque que cette bénédiction n'est plus en usage, autant qu'il a pu s'en assurer [5]. En revanche, il parle de la bénédiction *super populum* en carême, à l'heure de none pour ceux qui ne communient pas; c'est l'usage qu'il a trouvé à Rome. Les pièces qu'il cite : introïts, épîtres, évangiles, etc., sont sensiblement les mêmes que celles du missel actuel; cependant on peut en comparant les deux ordres constater quelques modifications introduites après lui et qui sont d'ordinaire de nature à briser l'harmonie primitive.

Il revient au livre III sur quelques sujets qui se rattachent à la question de la messe, sur la *litanie majeure,* telle qu'elle est pratiquée en Gaule de son temps, avec ses trois jours de jeûne, dont la présence en plein temps pascal étonne bien quelque peu son sens liturgique; Rome n'a que la *litanie majeure* du 7 des calendes de mai [6].

Le temps de la Septuagésime par lequel il commence l'explication de l'année liturgique a dès ce moment son caractère distinctif de pénitence et de deuil [7]. A propos du mercredi des cendres, il remarque que du temps de saint Grégoire, il n'y avait que 36 jours de jeûne. Mais que depuis, on a complété le chiffre de 40 et la messe de ce jour s'appelle désormais *in capite jejunii* [8]. Il décrit d'une façon intéressante le mercredi de la quatrième semaine de carême, qui dans la liturgie romaine et dans l'ordre du baptême est une férie fameuse, celle du troisième scrutin, de l'*apertio aurium* et de la tradition de l'oraison dominicale et du symbole [9]. Le samedi avant le dimanche des Rameaux, samedi *vacat* dans l'ancienne liturgie romaine, a aussi sa célébrité, à cause des aumônes que distribuait en ce jour le souverain pontife, et du souvenir du repas de Jésus à Béthanie et de la pécheresse. Nous voyons que, sauf quelques particularités, la semaine sainte était déjà à Rome ce qu'elle est encore aujourd'hui. Le mercredi saint, on disait les oraisons qui sont aujourd'hui au vendredi [10]. Le jeudi saint est marqué par la bénédiction des saintes huiles, par le lavement des pieds, le dépouillement des autels, et le souvenir de la cène, avec la réserve du saint sacrement [11]. La première de ces cérémonies, qui aujourd'hui fait partie du pontifical, y est décrite en détail [12]. Le vendredi saint a lieu la lecture de la passion avec les mêmes prières et les mêmes lectures qu'aujourd'hui et l'adoration de la croix. La bénédiction du cierge pascal, les lectures coupées par des cantiques, occupent la journée du samedi saint; mais la messe est encore renvoyée à la nuit [13]. Il s'étend très longuement sur les rites du baptême, sur la consécration et la bénédiction, sur les litanies. Sa description, qui entre ici dans de nombreux détails, est vraiment précieuse pour l'histoire de ce sacrement [14]. Le baptême est, du reste, un sujet sur lequel Amalaire est revenu plusieurs fois, ainsi à propos de l'office du samedi de la Pentecôte, qui comme celui de Pâques fut composé en partie à l'origine pour les catéchumènes [15]. Il est bon d'ajouter à ces détails ceux que contiennent sur le même sujet le petit traité du baptême attribué longtemps, à tort, à un autre Amalaire [16]. Voir BAPTÊME.

L'ordination est encore un sujet qu'il rattache à la messe. A propos des Quatre-Temps, il parle dans son *De ecclesiasticis officiis* de la question des ordinations. Il donne à ces *saisons* ecclésiastiques une origine bizarre, fondée sur un symbolisme purement imaginaire [17], mais sa description des six et des douze lectures de la messe et les autres détails qu'il donne à ce sujet, éclairent vraiment sur quelques points cette question difficile [18]. A ce propos il commence un excursus sur les ordres sacrés depuis la tonsure, les portiers, les lecteurs, exorcistes, acolytes, jusqu'au prêtre et à l'évêque, et sur les vêtements ecclésiastiques, l'amict, l'aube, la chasuble, l'étole, etc. Malheureusement son goût pour le symbolisme l'entraîne et il y a très peu de renseignements sérieux à recueillir chez lui sur ce point. Il faut même déplorer l'influence qu'il a exercée sur beaucoup de liturgistes qui se sont contentés et se contentent encore de ses explications, sans remonter à des sources plus antiques et sans étudier l'origine historique de ces rites et du costume ecclésiastique. Il faut compléter cet exposé par la lettre récemment retrouvée et éditée par dom G. Meier, sur l'époque des ordinations et les différents jeûnes [19].

Le livre III de son *De officiis ecclesiasticis,* après une description de la messe pontificale romaine, est consacré à quelques questions qui viennent en forme d'appendices, les signaux pour appeler le peuple à l'église, la messe de saint Jean-Baptiste et celle de la Nativité, la fête du 2 février et l'office des morts. Au sujet de l'Avent il faut noter sa remarque : *in antiquis libris missalium et lectionariorum reperitur scriptum : hebdomada quinta ante natalem Domini* [20].

L'office canonique. — Si, dans le IVe livre de son grand ouvrage, il nous parle des différentes heures de l'office, c'est surtout dans son *De ordine antiphonarii* qu'il étudie le sujet à fond, et l'on peut considérer ce traité comme le commentaire de l'Antiphonaire qu'il avait composé lui-même et qui est malheureusement perdu. Quoique cette œuvre n'échappe pas aux défauts des précédentes, elle nous paraît cependant mieux composée et d'un intérêt supérieur; on pourrait parvenir avec un peu de soin à reconstituer à peu près cet Antiphonaire, dont son livre n'est que le commentaire, et peut-être pourrons-nous quelque jour réaliser ce dessein. Dans tous les cas on surprend sur le fait le travail de composition d'un antiphonaire à cette époque.

[1] Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* 2e édit., 1862, t. XII, p. 344 sq. — [2] *P. L.,* t. CV, col. 1334 sq., cf. col. 989, 1324, 1338 sq. — [3] *Loc. cit.,* col. 989. — [4] *Loc. cit.,* col. 980, 991. — [5] *Loc. cit.,* col. 990. — [6] *P. L., loc. cit.,* col. 1066; il corrige du reste ou complète quelques-unes de ses informations dans les chapitres XXIV, XXV et XXVI du IVe livre. *Loc. cit.,* col. 1207 sq. — [7] *P. L.,* t. CV, col. 993. — [8] *Loc. cit.,* col. 1003. Cf. aussi la lettre sur l'observation du carême, qui selon d'Achéry appartient au *De officiis ecclesiasticis,* dans *Spicilegium vet. script.,* t. VII, p. 173. — [9] *Loc. cit.,* col. 1005. — [10] *Loc. cit.,* col. 1009. — [11] *Loc. cit.,* col. 1013. — [12] *Loc. cit.,* col. 1016. — [13] *Loc. cit.,* col. 1039, 1056. — [14] *Loc. cit.,* col. 1040 sq. — [15] *Loc. cit.,* col. 1067 sq. — [16] *P. L.,* t. XCIX, col. 893 sq., et plus haut col. 1324. — [17] *P. L.,* t. CV, col. 1075, 1076. — [18] *Loc. cit.,* col. 1077 sq. — [19] *Neues Archiv.,* t. XIII, p. 305; *Monumenta Germ. histor., Epist.,* t. V, p. 247 — [20] *P. L.,* t. CV, col. 1158.

Le sien est une œuvre composite, une combinaison de l'antiphonaire romain et de celui de Metz, *multa officia sanctorum indidi in nostro antiphonario quæ non habet Metensis antiphonarius... addidimus etiam pauca quæ nostra regio sola continet* [1]. Il passe ainsi tour à tour en revue les répons ou les antiennes des principales fêtes et du propre du temps, à commencer par le fameux répons de l'Avent, *Aspiciens a longe* [2] jusqu'à la fin de l'année ecclésiastique, puis les répons des communs des saints. Les derniers chapitres sont consacrés à l'étude de ces collections de répons scripturaires que l'on trouve dans les plus anciens livres liturgiques, répons tirés des livres des Rois, de la Sagesse, de Job, de Tobie, de Judith, d'Esdras, d'Esther, des prophètes, des Machabées. Lui-même composa des antiennes qu'il tire de l'Évangile, ou du psautier [3], d'autres sur Isaac, Jacob, Joseph [4] ; d'autres fois il fait des transpositions; il transporte par exemple la fameuse antienne sur sainte Magdeleine *unxit pedes Jesus* du lundi au samedi avant les Rameaux, ou encore pour le jeudi saint, pour la Pentecôte [5], pour la fête de saint Pierre et saint Paul, pour l'office des morts, et les communs, il modifie et combine sans scrupule [6].

En un mot, il fait un peu sur l'antiphonaire, probablement avec moins de discernement et de sens, ce qu'Alcuin son maître avait fait pour le sacramentaire. A son exemple, il signale par des lettres les différentes sources : la lettre R mise en marge désigne l'antiphonaire romain, l'M désigne celui de Metz; il met un I et un C, *indulgentia* et *charitas,* devant ce qui lui est personnel, pour demander qu'on use envers lui de l'une et de l'autre.

Relevons encore les renseignements qu'il donne sur l'origine des répons et des antiennes [7], sur le *Kyrie eleison* [8], sur le service des 3e, 7e et 30e jours pour les morts [9], sur l'office et les prières pour les défunts [10], sur l'*Alleluia* encore chanté à la Septuagésime et que l'on n'abandonne qu'à la Sexagésime [11], sur les deux offices de nuit à Rome pour certaines fêtes [12]; sur les divergences au sujet du jeûne du samedi entre l'Orient et l'Occident [13] ; sur le jeûne de l'Avent et celui de saint Jean-Baptiste [14] ; sur l'emploi des paroles *Unde et memores* SUMUS, d'origine gélasienne [15].

III. MÉTHODE, CARACTÉRISTIQUE, VALEUR CRITIQUE. — On ne peut refuser à Amalaire un goût très vif pour les questions liturgiques : *ardor mihi inerat,* dira-t-il de lui-même, *ut scirem quid priores auctores haberent... afficiebar desiderio ut scirem rationem aliquam de ordine missæ* [16]. Ses voyages à Rome et à Constantinople lui firent ouvrir l'œil sur les liturgies étrangères. Il interroge le pape, l'archidiacre, les ministres de l'église de Saint-Pierre, pour connaitre la raison de leurs cérémonies, les *hommes érudits,* ou les *magistri romanæ Ecclesiæ* [17]. Il ne faut pas attendre de lui un travail de comparaison ingénieuse, ou la recherche de la transformation des rites. C'est un curieux, un compilateur, un collectionneur de formules ; c'était beaucoup pour l'époque. Ses connaissances étaient étendues. Il connaît bien les ouvrages de saint Augustin et les cite à propos; il cite saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, le vénérable Bède, Eusèbe et Paul Orose [18], Cassiodore [19], Grégoire de Tours [20], Origène [21], saint Cyprien [22]. Il lui arrive même de citer Virgile et Horace [23].

Il a ses sources liturgiques, l'antiphonaire et le sacramentaire de Metz, ceux de Rome, le *romanus ordo* [24], un sacramentaire romain auquel il renvoie [25]. A Rome il avait demandé à emprunter des antiphonaires; mais le pape Grégoire lui dit que Wala les avait emportés. Il vint donc à Corbie et y trouva en effet les précieux volumes [26] qu'il compara avec ceux de Metz, et constatant de grandes divergences, il combina les uns avec les autres. L'un de ces antiphonaires romains avait été coordonné par le pape Adrien, dont l'influence sur la liturgie est ainsi affirmée [27]. Dans les antiphonaires de Rome et de Metz, il a trouvé un *ordo quomodo fungi officio mortuorum ;* il s'en sert dans son antiphonaire [28] ; il cite les textes d'un *Libellus romanus* liturgique [29]. Il renvoie plusieurs fois au *Liber pontificalis,* aux décrétales d'Innocent Ier, aux *Gesta pontificalia* [30].

Alcuin est son maître, *quando videbar puer esse,* dit-il, *ante Albinum doctissimum magistrum totius regionis nostræ... audivi illas, antiphonas canere in isto ordine* [31]. Quand il déplacera les antiennes de la dédicace pour les donner à saint Michel, il dira : *audivi illas in ea festivitate canere Albinum doctissimum magistrum nostræ regionis... audivi illum respuere... responsorios quosdam* [32]. Il ne faut lui demander à lui-même ni le soin scrupuleux de son maître pour la correction des textes, ni même son discernement des sources, et son goût pour les anciennes formules. Néanmoins il ne manque pas d'un certain sens critique. Je n'en donnerai pour exemple que le répons de saint Marcel *Hic est vere famulus Dei.* Il trouve dans l'antiphonaire romain la leçon : *ideoque in oratione positus,* tandis que son exemplaire de Metz donne *ideoque in stadio positus,* qu'il rapproche d'un texte d'un sermon de saint Augustin, *de pœnitentia, sanctos in stadio positos ;* il pense donc qu'il n'est pas nécessaire de changer le texte ; mais ayant lu au martyrologe de Bède ces paroles à propos de saint Marcel : *eumdem* STABULO *episcopum ad servitium animalium deputavit* (*Maxentius*) *cum custodia publica,* il mettra dans l'antiphonaire qu'il compose *ideoque in stabulo positus* [33]. Il respecte et il aime l'Église de Rome et il reconnaît son autorité en matière de liturgie; il dit à propos des offices qu'il emprunte à l'antiphonaire romain : *Cogitavi cur ea omitterem, cum eadem auctoritate fulciantur, qua et illa , quæ scripta invenimus in Metensi antiphonario scilicet sanctæ matris nostræ romanæ Ecclesiæ* [34]. Toutefois il ne pense pas que sa liturgie doive être adoptée à l'exclusion des autres, et il use à l'égard de ses formules de la plus grande liberté. Il s'en explique dans sa préface en rappelant que saint Grégoire avait donné à Augustin de Cantorbéry la liberté, *ut undecunque vellet colligere ecclesiastica officia, addere seu inserere romano ordini, licenter colligeret et usui suorum tribueret* [35].

Son grand défaut, commun aux liturgistes du moyen âge, est, nous l'avons dit, son goût pour un symbolisme qui n'a la plupart du temps aucun fondement dans la réalité, comme, par exemple, quand il dit que tel répons du mercredi saint ayant cinq versets, ces cinq versets signifient les cinq sens du corps morts en Adam, mais qui revivront dans le Christ [36] ; un autre répons du vendredi saint n'a quatre versets que parce que le Christ-homme est composé de quatre éléments [37] ; on en citerait ainsi presque dans chacun de ses chapitres. Agobard et

[1] *P. L.*, t. CV, col. 1280, 1281. — [2] *Loc. cit.*, col. 1260. — [3] *Loc. cit.*, col. 1279. — [4] *Loc. cit.*, col. 1288. — [5] *Loc. cit.*, col 1291. — [6] *Loc. cit.*, col. 1292, 1301, 1305, 1306, 1314, etc. — [7] *Loc. cit.*, col. 1180. — [8] *Loc. cit.*, col. 1183. — [9] *Loc. cit.*, col. 1239. — [10] *Loc. cit.*, col. 1239. — [11] *Loc. cit.*, col. 1291, cf. col. 1281. — [12] *Loc. cit.*, col. 1157, 1306 sq. — [13] *Loc. cit.*, col. 1231. [14] *Loc. cit.*, col. 1232. — [15] *Loc. cit.*, col. 1242. — [16] *Loc. cit.*, col. 985, 987. — [17] *Loc. cit.*, col. 988, 989, cf col. 1245, 1303, 1307. — [18] *Loc. cit.*, col. 1309, 1312. — [19] *Loc. cit.*, col. 1286, 1287. — [20] *Loc. cit.*, col. 1066 — [21] *Loc. cit.*, col. 1161. — [22] *Loc. cit.*, col. 1136. — [23] *Loc. cit.*, col. 1300, 1109, 1338. — [24] *Loc. cit.*, col. 1026, 1009, 1016. — [25] *Loc. cit.*, col. 1039, 1040, 1041. — [26] *Loc. cit.*, col. 1243 sq. — [27] *Loc. cit.*, col. 1243, 1246. — [28] *Loc cit.*, col. 1314. — [29] *Loc. cit.*, col. 1146. — [30] *Loc. cit.*, col 1150 1159, 1160. — [31] *Loc. cit.*, col. 1303. — [32] *Loc. cit.*, col. 1307. — [33] *Loc. cit.*, col. 1280. Comparez ses remarques sur le répons *Participem me fac, Deus,* qu'il a trouvé dans la vie de saint Ambroise, *loc. cit.*, col. 1287. — [34] *Loc. cit.*, col 1280, 1281, cf. col. 1292. — [35] *Loc. cit.*, col. 1244. — [36] *Loc. cit.*, col. 1011 — [37] *Loc. cit.*, col. 1024.

Florus le lui reprochèrent durement; ils obtinrent même du concile de Kiersy la condamnation d'Amalaire comme hérétique, à cause d'une opinion singulière qu'on a cru trouver dans ses œuvres sur le corps tripartite du Christ[1]. Ils auraient voulu davantage; ils demandaient la suppression de tous les ouvrages d'Amalaire ; il est heureux qu'ils ne l'aient pas obtenue, car malgré les défauts que nous avons signalés, ses œuvres sont utiles à connaître pour le liturgiste; le IXe siècle est une époque intéressante pour cette histoire ; c'est le moment de la combinaison et du mélange des éléments romains et gallicans d'où est sortie la liturgie romaine actuelle. Il a dressé dans ses ouvrages une sorte d'inventaire des monuments liturgiques à son époque. A ce point de vue il complète l'œuvre d'Alcuin. On prend sur le fait dans ses œuvres les procédés de composition de certains livres liturgiques qui, au fond, sont ceux dont nous nous servons encore aujourd'hui. Telle est la vraie utilité de ses œuvres, et c'est pourquoi des liturgistes comme Mabillon et Thomasi le défendent contre les accusations passionnées de ses adversaires et font grand cas de ses œuvres[2]. Dom Ceillier[3] Oudin et la plupart des critiques sont plus reconnaissants des services qu'il rend aux savants que sévères sur ses défauts. Le dernier venu, celui qui a reconnu son identité avec Amalaire de Trèves, dom G. Morin, dit même « que c'est à lui en grande partie que la liturgie composite, née du compromis entre le romain et le gallican ou antégrégorien, doit son origine »[4]. Il ne faut pas attendre de lui des vues d'ensemble sur la liturgie, un sentiment du développement historique des rites, ou même l'intelligence des relations entre les actions liturgiques, les formules et les cérémonies. Mais dans l'histoire de la liturgie, et pour une époque importante, c'est un témoin véridique et bien informé dont la déposition doit être entendue.

IV. Bibliographie. — Citons d'abord les différents articles du R. P. dom G. Morin : *La question des deux Amalaire*, dans la *Revue bénédictine,* 1891, t. VIII, p. 433-442; *Amalaire, esquisse biographique,* même revue, 1892, t. IX, p. 337-351; *Encore la question des deux Amalaire,* même revue, 1894, t. XI, p. 241-243; *Note sur une lettre attribuée faussement à Amalaire de Trèves,* même revue, 1896, t. XIII, p. 289-294; *Amalaire de Metz et Amalaire de Trèves,* dans la *Revue ecclés. de Metz,* 1837, t. VIII, p. 30; enfin les deux articles sur *Amalaire de Metz* et *Amalaire de Trèves,* dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 933, 934. Cf. *Un premier mot sur l'identification des deux Amalaire,* dans la *Revue bénéd.*, 1890, et cette hypothèse déjà admise par Mgr Duchesne, *Bull. crit.*, 15 décembre 1890, p. 478. *L'édition des lettres d'Amalaire,* dans *Monumenta Germaniæ historica, Revue bénédictine,* 1899, t. XVI, p. 419; contre l'identification des deux Amalaire, R. Mönchemeier, *Amalar von Metz, sein Leben u. seine Schriften,* Münster, 1893; R. Sahre, *Der Liturgiker Amalarius,* Dresden, 1893, et ses articles : *Amalarius von Metz,* et *Amalarius von Trier,* dans *Realencyclop. für protestant Theologie u. Kirche,* Leipzig, 1896, t. I; *Histoire littéraire de la France,* en réunissant les notices des deux Amalaire, t. IV, p. 48 sq. et 531 sq.; *Lettre de dom d'Achéry à Bona,* avec indication des manuscrits, dans Bona *Epistolæ selectæ*, éd. R. Sala, Aug. Taurinorum, in-fol., 1755, p. 74, 75; Mabillon, *Musæum Italicum,* t. II, p. 549; Hittorp, *De divinis officiis,* éd. 1624, p. 305 sq., 1438; *Kirchenlexicon,* au mot *Amalarius*; Gerbert, *Vetus liturgia Alemanica,* t. I, p. 150-152; E. Dümmler, *Amalarii Epistolæ,* dans *Monumenta Germaniæ histor.*, in-4°, *Epist.*, t. V, p. 240-274; Wattenbach, *Deutschl. Geschichtquellen,* 1873, t. I, p. 193; t. II, p. 373; Nolte, dans *Revue des sciences ecclés.*, 1875, t. II, p. 151-154; A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France,* t. I, p. 233. Voir aussi U. Chevalier, *Répertoire,* et Potthast, *Biblioth. histor.*, 2e éd. E. Debroise.

AMBITUS. Voir Chœur.

AMBITUS (musique). Voir Modes.

AMBON. — I. Étymologie. Désignations. II. Origines. III. Témoignages. IV. L'ambon de Justinien. V. Usage liturgique. VI. Usages extra-liturgiques. VII. Emplacement de l'ambon. VIII. Monuments.

I. Étymologie. Désignations. — L'étymologie la plus recevable du mot « ambon » le fait venir de ἀναβαίνειν, « monter, » parce qu'on montait pour parvenir au faîte de l'ambon. Ce n'est pas d'ailleurs le seul nom qu'ait porté ce petit monument; on le désigne sous les noms de βῆμα, πύργος, *pulpitum, suggestus, auditorium, tribunal, exedra, dicterium.* On trouve encore chez les auteurs de la basse latinité : *pluteus, lectricium, legitorium, analogium,* employés en ce sens par l'effet d'une confusion entre le pupitre ou lutrin et le lieu où on l'a installé; enfin *pyrgus, absida*[5].

II. Origines. — L'usage de placer en évidence celui qui doit instruire une assemblée est trop instinctif pour qu'on doive chercher aucune raison compliquée à l'origine des ambons. *Quamquam propter commoditatem depromendæ vocis altiore loco stare videamur,* dit à ce propos saint Augustin[6]. Cependant on peut présumer que cet usage, déjà en vigueur dans le rite synagogal, passa chez les chrétiens avec l'adoption des lectures liturgiques imitées de la synagogue. On lit dans le IIe livre d'Esdras une description curieuse pour nous : « Or, Esdras, docteur de la loi, se tint debout sur une estrade de bois qu'il avait façonnée pour parler. Matthias, et Semeia, et Ania, et Uria, et Helcia et Maasia se tinrent à sa droite; Phadaia, Misael, et Melchia, et Hasum, et Hasbadana se tinrent à sa gauche. Esdras ouvrit le livre devant tout le peuple; en effet il dominait le peuple entier. Lorsqu'il l'eut ouvert le peuple se tint debout. Et Esdras bénit le Seigneur, Dieu grand, et le peuple entier répondit *Amen, amen* en élevant les mains et ils s'inclinèrent et se prosternant contre terre, ils adorèrent Dieu... Les lévites imposaient silence au peuple pour écouter la loi[7]. » Millin fait observer à ce propos que « les temples des Grecs et des Romains ne renfermoient rien qui ressemblât à une chaire, parce que le service de leurs prêtres ne consistoit qu'en cérémonies et dans l'observance des rites sacrés. L'usage des chaires dans les églises des chrétiens paroît venir du banc élevé derrière un bureau, sur lequel les rabbins des juifs sont assis dans leurs synagogues, et dans l'origine, elles ne paraissent avoir été que des tribunes consacrées à la lecture des livres sacrés »[8]. Le IIIe livre d'Esdras, composé dans un groupe judaïsant vers 40-70 après Jésus-Christ, rapporte qu'Esdras, entouré de sept acolytes à droite, et autant à gauche, monta sur une estrade en bois à l'effet d'y lire les saintes Écritures[9].

[1] Voyez l'article Agobard, col. 976 sq.; les œuvres de Florus, notamment *Opuscula adversus Amalarium, P. L.*, t. CXIX, col. 71 sq.; Martène, *Ampliss. collect.*, t. IX, p. 641. Cf. G. Morin, *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 934. — [2] Mabillon, *Musæum Italicum,* t. II, p. 4; Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. IV, p. 43, et *Respons. et antiph. scholia,* p. 32. — [3] Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés,* 2e éd., t. XII, p. 350; Oudin, *Comment. de script. eccles.*, t. II, col. 147, 149. — [4] *Dict. de théol. catholique,* t. I, col. 434. Cf. aussi *Revue bénédictine,* t. VIII, p. 432 sq. —

[5] J.-B. Thiers, *Dissertation sur les jubés des églises,* in-12, Paris, 1688, p. 1 sq. Le mot ἄμβων des Byzantins devient chez les Arabes *anbān*, chez les Slaves *amwon*, chez les melchites *ambūnūn*, chez les coptes *anbal*. Cf. Chr. Weidling, *De ambonibus vet. ecclesiæ,* in-4°, Lipsiæ, 1687; Joh. Georg. Geret, *De vet. ecclesiæ ambonibus,* in-4°, Onoldi, 1757; *Revue de l'art chrétien,* 1892, p. 72. — [6] *Serm.*, XXIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 155. — [7] II Esd., VIII, 4. — [8] Millin, *Dictionn. des beaux-arts,* in-8°, Paris, 1806, t. I, p. 221, au mot *Chaire.* — [9] III Esd., IX, 42.

III. Témoignages. — Les textes des Pères et des conciles forment une série continue de témoignages. Le concile de Laodicée (371) réserve aux seuls chantres le droit de monter à l'ambon : *Non licere, præter canonicos psaltes, id est, qui regulariter cantores existunt, quique pulpitum ascendunt et de codice legunt, alium quempiam in ecclesia psallere*[1]. Il faut toutefois remarquer que les prêtres et les évêques jouissaient de la liberté de s'adresser au peuple du haut de l'ambon ou bien des marches de l'autel et du trône épiscopal. Une constitution de Childéric nous apprend que le prince a eu connaissance des plaintes faites par les prêtres « de l'autel où ils ont coutume d'expliquer l'Évangile, les prophéties et les épîtres de l'apôtre » : *Qualiter in sacrilegiis Dei injuria vindicetur nostrum est pertractandum : quia fides nostra, ut verbum de altario a sacerdote faciente, quodcum que de Evangelio, prophetis vel apostolo fuerit adnuntiatum, in quantum Deus dat intellectum. Ad nos quærimonia processit, multa sacrilegia in populo fieri...*[2]. Saint Augustin rapporte le fait suivant : Dix individus étaient châtiés d'un perpétuel tremblement pour avoir insulté leur mère; deux d'entre eux, Paul et Palladie, vinrent à Hippone quelques jours avant les fêtes de Pâques; Paul fut guéri miraculeusement le jour même de la fête. « Après avoir quitté l'église, continue l'évêque d'Hippone, je fis venir chez moi celui en faveur duquel Dieu avait exercé sa miséricorde, pour obtenir de lui des renseignements précis; et, le troisième jour après Pâques, le peuple étant assemblé dans l'église, je fis asseoir le frère et la sœur sur les degrés du siège épiscopal d'où je parlais, *in gradibus exedræ, in qua de superiori loquebar loco*, et pendant qu'on lisait l'histoire de cette malheureuse famille, le peuple pouvait voir le frère debout, n'éprouvant aucune convulsion et la sœur tremblant de tous ses membres[3]. » Enfin, Sidoine Apollinaire, vers 470, décrit ainsi le lieu d'où prêchait l'évêque Faustus :

Seu te conspicuis gradibus venerabilis aræ
Concionaturum plebs sedula circumsistit[4].

Mais c'est bien en réalité à l'ambon que l'évêque monte parfois. Prudence, dans sa description de l'église de Saint-Hippolyte parle de l'ambon comme d'une tribune élevée à laquelle on parvient en gravissant plusieurs degrés et d'où l'évêque parle au peuple.

Fronte sub adversa, gradibus sublime tribunal
Tollitur, antistes prædicat inde præsul[5].

Il en était de même à Milan où saint Ambroise, au dire de son biographe Paulin, monta un jour à l'ambon pour traiter du mystère de l'Incarnation : *Sanctus vero Ambrosius, cum ignorasset quod factum esset, ne diutius, posset plebe tenere, ascendens pro tribunali de eadem quæstione quæ fuerit proposita sermonem adorsus est dicens, debitum, fratres curo solvendum, sed hesternos meos non invenio creditores*[6]. C'est de l'ambon que saint Jean Chrysostome s'adressait ordinairement aux fidèles, il s'y tenait assis et, de cette place, il prononça un jour son célèbre discours Εἰς Εὐτρόπιον tandis que l'eunuque s'attachait en désespéré aux colonnes de l'autel qui s'apercevait de l'ambon[7].

On rapporte dans la Vie de saint Paulin, évêque de Nole, qu'il apparut à Jean, évêque de Naples, pour lui annoncer qu'il se préparât à mourir. Ce jour-là était le jeudi saint et l'évêque de Naples vaqua aux devoirs de sa charge, le lendemain vendredi saint, il passa sa journée en prières, le samedi, dès la deuxième heure, il se rendit à l'église et monta à l'ambon : *ascenso tribunali, ex more, populum salutavit, resalutatusque a populo orationem dedit et collectæ oratione spiritum exhalavit*[8].

Saint Isidore de Séville définit en ces termes l'ambon qu'il appelle *tribunal* et *analogium : Tribunal eo quod inde a sacerdote tribuantur præcepta vivendi, est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possunt. Alias tribunal a tribubus denominatum quod ad illum tribus convocentur. Analogium dictum quod sermo inde prædicetur, nam* λόγος *græce sermo dicitur*[9]. Nous terminerons cette série de témoignages à laquelle on pourrait ajouter bien des détails[10], par une particularité rapportée par le moine Iso, du monastère de Saint-Gall. Lors de la translation des reliques de saint Othmar « le peuple était venu en foule. Salomon évêque de Constance, en Suisse, présidait la cérémonie. Il souhaitait prendre la parole en public dans cette circonstance solennelle, mais il en fut empêché par une extinction de voix. Il chargea donc un de ses archiprêtres de monter à l'ambon, à sa place, et se tenant de sa personne, tout près de là, il lui indiquait et lui soufflait en quelque sorte tout ce qu'il devait dire »[11]. Le célèbre plan de l'abbaye de Saint-Gall que Mabillon attribue à l'abbé Eginhard[12] (vers 820), nous fait voir en effet, adossés aux cancels du chœur des chantres (*chorus psallentium*), deux ambons (*analogia ad legendū*

Si on devait attribuer le sens d'ambon aux paroles employées par Eusèbe pour désigner le siège de Paul de Samosate, nous aurions là une attestation d'une antiquité fort remarquable et on pourrait s'étonner de ne pas la trouver mentionnée ici : Βῆμα μὲν καὶ θρόνον ὑψηλὸν ἑαυτῷ κατασκευασάμενος, οὐχ ὡς Χριστοῦ μαθητής, σεκρητόν τε ὥσπερ, οἱ τοῦ κόσμου ἄρχοντες ἔχων τε καὶ ὀνομάζων[13]. « Paul se fit élever un *bema* et une chaire épiscopale, non tels qu'ils conviennent à un disciple du Christ, et à un sanctuaire, car tel fut le nom qu'on lui donna à l'instar de ce qui se passait pour les édifices où siégeaient les magistrats. » On voit qu'il s'agit ici de la *cathedra* épiscopale dressée dans la partie de l'édifice correspondant à ce que nous nommons généralement

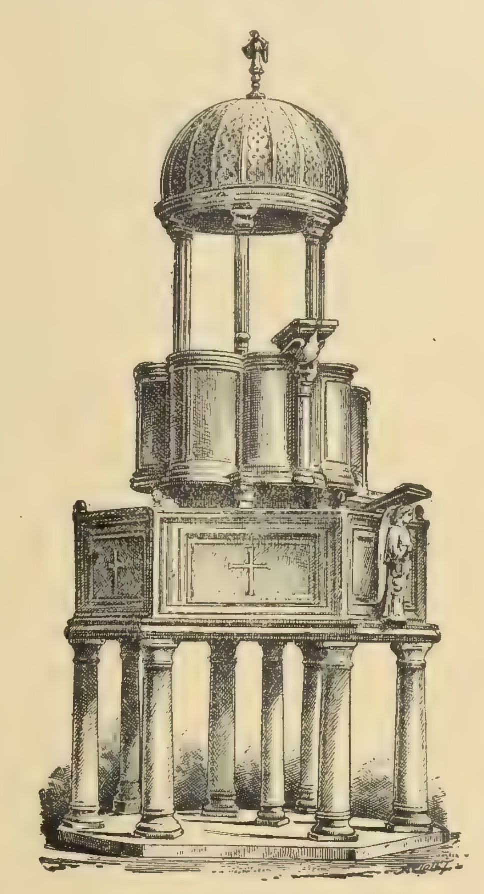
[1] *Conc. Laodic.*, can. 15, dans Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1715, t. I, col. 785. — [2] *Constitutio Childerici Francorum regis, ab abolendis reliquiis idololatriæ et sacrorum dierum festivitatibus caste celebrandis*, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. V, col. 1851, *P. L.*, t. LXXII, col. 1121 sq. — [3] *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 770. Cf. F. B. Ferrari, *De ritu sacrar. Eccl. cathol. concionum*, l. III, c. VI, p. 318 sq. — [4] Sidon. Apoll., *Ad Faust. Reiensem carm. XVI*, vs. 124, *P. L.*, t. LVIII, col. 721. Cf. *Cæsarii Arelatensis vita*, c. XIII, dans *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 67, et pour la polémique, entre Bona, Valois, Bingham à propos de ces textes, cf. *Rerum liturgicarum libri duo*, édit. R. Sala, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1753, t. III, p. 129. — [5] *Peristephanon*, hymn. XI, vs. 215, *P. L.*, t. LX, col. 554. C. Bunsen, *Les basiliques chrétiennes de Rome*, in-fol., Paris, 1872, p. 11, s'exprime ainsi en décrivant les basiliques : « A la place de l'antique tribunal du juge, au centre de l'arc formant l'abside ou la niche, où était placé le trône du préteur, il y avait un soubassement auquel on montait par des degrés sur les côtés et de face. Sur ce soubassement était érigé le siège de l'évêque, *cathedra*. La personne assise en ce lieu prêchait du haut de ce trône après la lecture des évangiles (et il cite les vers de Prudence). L'expression romane de tribune, continue-t-il, se distingue donc du sens attaché au mot classique, en ce qu'elle ne signifie pas le surexhaussement en question, mais bien la niche entière en hémicycle, c'est-à-dire l'abside qui a le même sens que niche du tribunal. » — [6] *Vita S. Ambrosii a Paulino*, n. 18, *P. L.*, t. XIV, col. 33. — [7] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 673. Cf. Cassiodore, *Hist. tripartita*, l. X, c. IV, *P. L.*, t. LXIX, col. 1167 ; F. B. Ferrari, *loc. cit.*, p. 326. — [8] *Acta sanct.*, jun. t. XIV, p. 172. — [9] *Origines*, l. XV, c. IV, n. 16, 17, *P. L.*, t. LXXXII, col. 545. — [10] Cf. F. B. Ferrari, *De ritu sacrar. Eccl. cathol. concionum*, l. III, c. III-X, p. 305-332. — [11] *Miracula S. Othmari*, *P. L.*, t. CXXI, col. 784. — [12] A. Lenoir, *Architecture monastique*, in-4°, Paris, 1852, t. I, p. 25. Ce plan, quoique assez fréquemment utilisé, a cependant été remplacé par celui qu'a donné J. Durm, *Handbuch des Architektur*, in-4°, Leipzig, 1902, t. II, p. 65. L'exactitude de ce dernier et sa clarté en font maintenant la seule reproduction scientifique du plan de Saint-Gall. — [13] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 712.

l'abside; si l'évêque parlait au peuple de ce siège d'une élévation toute nouvelle et différent de celui que les usages avaient consacré, il n'en est pas moins que nous n'avons rien ici qui doive être confondu avec l'ambon.

On pourrait citer plusieurs autres textes, mais ils n'ajouteraient rien à notre sujet[1], cependant il y a lieu de rapporter encore ceux-ci : *Numquid,* dit saint Augustin, *non ascendit aliquandò aut presbyter aut episcopus? Et non dicit aliud de superiore loco nisi ne rapiantur res alienæ*[2]. Le même écrivain nous apprend que le rhéteur Victorin fit profession de sa nouvelle foi du haut de l'ambon[3], et Victor de Vite rapporte que pendant la persécution des Vandales, un lecteur qui chantait l'*Alleluia* à l'ambon eut le gosier percé d'une flèche[4]. Cette inépuisable Église d'Afrique nous donne une autre attestation. Grégoire de Tours, si au fait de tout ce qui se disait de son temps, avait entendu rapporter que « le bienheureux Cyprien de Carthage, évêque et martyr, rend souvent la santé à ceux qui la lui demandent. On rapporte, ajoute-t-il, que dans l'église qui fut élevée en son honneur, l'*analogius* sur lequel on dépose le livre pour lire et pour chanter, est admirable; on l'a fait assure-t-on, d'un seul bloc de marbre; il se compose d'une table ou palier auquel on monte par quatre degrés, d'une balustrade qui l'entoure et de quatre colonnes placées en dessous, parce qu'il y a un pupitre sous lequel (ou derrière lequel) huit personnes peuvent se tenir »[5]. Le *Liber pontificalis* attribue au pape Sergius la construction de l'ambon de l'église Saint-Côme-et-Saint-Damien[6].

IV. L'AMBON DE JUSTINIEN. — Un des ambons les plus célèbres et le plus riche de tous probablement est celui que Justinien fit élever dans l'église de Sainte-Sophie, à Constantinople. Cette œuvre d'art a été, pour le plus grand profit de l'archéologie, décrite avec détail par Paul le Silentiaire[7]. Voici une traduction de ce morceau dans lequel la poésie ne semble pas avoir trop nui à l'exactitude : « Cet ambon consistait en une grande tribune dressée vers le centre de l'édifice, sous la coupole. Sa masse le faisait ressembler à une tour éblouissante des feux d'innombrables pierres précieuses enchâssées dans les marbres aux teintes les plus rares et les plus éclatantes. L'œil se reposait sur des surfaces d'argent et d'ivoire qui ajoutaient par le contraste à l'étincellement des ors. Par-dessus la tribune s'élevait un dôme revêtu de plaques d'or rehaussé de pierreries et surmonté d'une croix. » Nous avons un type caractéristique des ambons surmontés d'une coupole à Saint-Marc de Venise (fig. 311), qu'une tradition locale croit pouvoir identifier avec l'ambon de Justinien, mais si ce n'est là qu'un nouvel exemple des imaginations dépourvues de fondement auxquelles on a encore trop égard de nos jours, le monument demeure intéressant en lui-même et a pu être inspiré par le célèbre ambon de Sainte-Sophie.

V. USAGE LITURGIQUE. — Une cuiller chrétienne qui peut remonter au Vᵉ siècle, trouvée à San Cunziano, près de Parme, représente un personnage debout monté sur un escabeau, à gauche de la *cathedra* épiscopale[8]. Il n'est pas impossible que nous ayons ici une image de ce qui se passait dans la plus lontaine antiquité, car il est peu probable que les chrétiens possédèrent des ambons, tels que nous nous les figurons, avant la paix de l'Église. La persécution intermittente ne permettait pas la construction de basiliques organisées sur le pied où elles le furent au IVᵉ siècle; peut-être pourrait-on penser qu'il exista quelque chose dans



311. — Ambon de Saint-Marc de Venise. D'après une photographie.

ce genre en Phrygie, province privilégiee jusqu'à la persécution de Dioclétien[9], mais nous n'en avons aucune trace; quant à l'Occident, il n'est pas douteux que l'installation y fut généralement assez sommaire jusqu'au temps de Constantin et les dimensions restreintes et abaissées des catacombes ne se prêtaient pas à l'emploi de l'ambon. D'ailleurs, ni les textes, ni les monuments n'en permet-

[1] Cf. F. B. Ferrari, *De ritu sacrarum Ecclesiæ catholicæ concionum,* in-12, Parisiis, 1664, p. 206 sq.; Pompeo Sarnelli, *Antica basilicographia,* in-12, Napoli, 1686, p. 71 sq.; Barraud, *Notice sur les chaires à prêcher,* dans le *Bulletin monumental,* 1870, p. 5-43, 113-147; G. Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques,* in-4°, Paris, 1883, t. III, p. 6. — [2] *Serm.,* XLIX, *De diversis, P. L.,* t. XXXIX, col. 1568. Voir d'autres témoignages de ce Père dans F. B. Ferrari, *loc. cit.,* p. 310. — [3] S. Augustin, *Confessiones,* l. VIII, c. II, *P. L.,* t. XXXII, col. 750. — [4] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandalicæ,* l. I, c. XIII, *P. L.,* t. LVIII, col. 194. Cf. H. Saladin, dans les *Archives des missions scientifiques,* 1887, t. XIII, p. 31, pour une chaire à prêcher byzantine dans la mosquée de Kairouan. — [5] *De gloria martyrum,* l. VIII, c. IV, *P. L.,* t. LXXI, col. 787. Cf. A. Lenoir, *Architecture monastique,* in-4°, Paris, 1852, t. I, p. 189-192. — [6] *P. L.,* t. CXXVIII, col. 896. Platina, *De vitis pontificum Romanorum,* in-fol., Lovanii, 1571, p. 49, attribue à Sixte III la décoration de porphyre qui rebaussait l'ambon de Sainte-Marie-Majeure. — [7] Paul le Silentiaire, *Descriptio ambonis recitata privatim post prius magnum carmen in domo patriarchali, P. G.,* t. LXXXVI *b,* col. 2251-2264; J. J. Kreutzer, *Paulus des Silentiariers Beschreibung der Hagia Sophia oder des Tempels der göttlichen Weisheit. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet,* in-8°, Leipzig, 1875, p. XXIII-XXXI. Cf. J. Merian-Genest, *De Paulo Silentiario Byzantino Nonni sectatore,* in-8°, Lipsiæ, 1889; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIᵉ siècle,* in-4°, Paris, 1891, p. 483 sq.; D. Pulgher, *Anciennes églises byzantines de Constantinople,* in-8°, Vienne, 1880; Lethaby et Swainson, *The church of Sancta Sophia,* in-8°, London, 1894, p. 54-60. — [8] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 467, p. 90. — [9] Cf. col. 80.

tent de supposer l'existence. Si les analogies peuvent servir à éclairer ces sortes de questions, nous devons observer que les plus anciennes représentations d'évêques ou de catéchistes nous les montrent assis dans la *cathedra* élevée de un ou plusieurs degrés, ce qui donne quelque fondement à l'opinion du savant Claude de Vert suivant lequel les premiers ambons ne furent d'abord qu'un simple escabeau [1].

Ce qui n'est pas douteux, c'est que les lecteurs étaient en évidence et avaient un meuble appelé pupitre, *pulpitum*, pour déposer leur livre. Saint-Cyprien, ayant ordonné un lecteur, s'exprimait ainsi : « Il n'y a rien de plus convenable que de faire servir à la lecture publique des livres divins la même voix qui a glorieusement confessé le nom de Notre-Seigneur; que de passer de l'échafaud à la tribune de l'église — *ad pulpitum post catastam venire* — d'avoir paru sur l'échafaud devant toute la troupe de païens et d'être vu de tous les frères, d'avoir été entendu sur l'échafaud à la surprise de tous et d'être entendu à la joie des fidèles [2]. » A propos d'un autre lecteur, le même évêque s'exprime ainsi : « Étant venu vers vous tout couvert des marques glorieuses de la victoire, que pouvais-je de moins que lui faire gravir la tribune de l'Église — *quid aliud quam super pulpitum, id est tribunal Ecclesiæ oportebat imponi :* afin que de ce lieu éminent où il sera exposé à la vue de tout le peuple, il lise l'évangile et les préceptes de Notre-Seigneur [3] ? » Ce qui suit n'a peut-être pas la même rigoureuse valeur documentaire à cause de la préoccupation visible de faire une citation : « Il fallait que la lampe fût mise sur le chandelier pour éclairer tout le monde, et que de si grands personnages fussent exposés en un lieu où, pouvant être vus de tout le peuple, ils inspirassent des sentiments de gloire et de courage dans le cœur de ceux qui les verront [4]. »

Nous avons ici la coutume de Carthage, et, si l'on a égard à l'importance de ce siège métropolitain sur le reste de l'Église d'Afrique, on peut, sans trop hasarder, préjuger que l'usage de l'Église de saint Cyprien ne différait qu'assez peu de celui des autres évêchés africains [5]. Au siècle suivant [6], nous avons un témoignage pour la région ecclésiastique d'Antioche dans les *Constitutions apostoliques :* « Le lecteur étant debout entre le clergé et le peuple, sur un lieu élevé, lit les livres de Moïse, de Jésu Navé, des Juges, des Rois, des Paralipomènes, de Job, de Salomon, des seize prophètes d'après leur rang, ensuite il lit nos Actes... [7]. »

Le groupe un peu confus des liturgies grecques attribuées aux grands évêques : saint Basile, saint Jean Chrysostome, etc., marque une nouvelle étape et nous fournit des indications de plus en plus circonstanciées. Les *cantores*, dit la liturgie attribuée à saint Basile, chantent à l'ambon trois ou quatre versets du psaume *Dominus regnavit*... Tandis qu'ils descendent de l'ambon le pontife dit : « La paix soit avec vous, » le peuple répond : « Qu'elle soit aussi dans votre cœur. » Alors le pontife s'assied avec le *presbyterium*, mais diacres, sous-diacres, clercs et fidèles demeurent debout. On chante le *Repons* à l'ambon, on y lit l'épître, on y chante l'*Alleluia ;* alors le pontife quitte la *cathedra*, le diacre s'incline devant lui et dit : « Le Seigueur inspirera la parole aux prédicateurs de l'Évangile avec grande force. » On lit à ce moment l'évangile et tous sont debout dans la crainte et le respect; cela fait, le diacre demeurant à l'ambon dit : « Récitons tous *Kyrie eleison...* [8] ». La liturgie dite de saint Jean Chrysostome contient une indication analogue [9] et il est tout à fait probable que ces rites étaient antérieurs, dans les Églises où nous les rencontrons, à la réforme liturgique mise sous le nom des grands évêques qui modifièrent quelques formules. Le même usage se retrouve en Occident. Grégoire de Tours en témoigne pour la Gaule [10] et le Cérémonial de Milan [11] décrit ainsi le rite qui nous occupe : *Subdiaconus qui versum in Alleluia cantaturus est expectat donec Archidiaconus dixerit : Munda cor meum, ac deinde procedit ante eum immediate solus, dum vadit ad evangelium cantandum de ambone* [12]... *cantato evangelio postquam de ambone descenderit... Secundus subdiaconus pro Alleluia descendit statim, ut possit in tempore fungi officio suo in associando ad ambonem archidacono pro evangelio* [13]... Le missel de la même Église dit aussi : *Diaconus procedit ad locum in quo lectus est liber evangeliorum, quo ambabus manibus accepto et ante oculos decenter in altum elevato, sociatus ab acolythis naviculum et thuribulum fumigans, itemque binos cereos accensos ex ordine præferentibus, accedit ad gradus altaris; ibique in medio cum reliquis omnibus ejusmodi ministris, necnon etiam cum subdiacono illic morato, debitam facit reverentiam. Tunc ascendens ad medium altaris collocat ibi librum evangeliorum; mox in supremo gradu geneflexus dicit : Munda cor meum... eoque dicto resumit librum, ipsumque ut supra gestans ac neminem prorsus, quantæcumque dignitatis ille sit, interea salutans, procedit ad locum ubi cantandum erit evangelium, sive locus ille sit ambo, sive planum chori* [14].

L'*Ordo* romain contient des détails anciens parmi des additions postérieures touchant la lecture de l'évangile. Nous reproduisons néanmoins ce qu'il dit à ce sujet : « Le diacre ayant baisé les pieds du célébrant et demandé sa bénédiction, va à l'autel, prend le livre dans lequel il chantera l'évangile, le baise, l'élève et le tenant en partie sur son épaule gauche, s'en va à l'ambon. Deux sous-diacres le précèdent avec un ou deux encensoirs avec lesquels ils encensent; un autre sous-diacre suit afin de leur fournir de l'encens de temps en temps. En arrivant à l'ambon les acolytes céroféraires se séparent afin de laisser passer entre eux deux les sous-diacres et le diacre avec l'évangile. Les sous-diacres marchent devant eux avec leurs encensoirs, ils montent à l'ambon par un côté et descendent aussitôt par l'autre côté où ils se tiennent au pied de l'escalier par lequel on descend; le sous-diacre non pourvu d'encensoir se tourne vers le diacre, lui présente son bras gauche sur lequel le diacre pose l'évangile afin que le sous-diacre lui indique ce qu'il doit lire. Il monte ensuite à l'ambon et, le livre placé sur le plus haut lutrin, il chante : *Dominus vobiscum*, tout le

[1] Cl. de Vert, *Explication des cérémonies de l'Église*, in-8°, Paris, 1720, t. I, p. 85 sq. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, XXXIII, *P. L.*, t. III, col. 325 sq. — [3] *Ibid.*, *Epist.*, t. XXXIV, *P. L.*, t. III, col. 329 sq. — [4] *Ibid.* — [5] Cf. AFRIQUE, col. 582. — [6] Sur la date probable des *Constitutions apostoliques*, cf. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8°, Rottenburg, 1891. Cf. L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 1892, t. XIII, p. 81. — [7] *Const. apost.*, l. II, c. LVII, dans Bunsen, *Analecta antenicæna*, in-8°, Londini, 1854, t. II, p. 121. — [8] Cl. de Sainctes, *Liturgiæ, sive missæ sanctorum Patrum*, in-12, Antverpiæ, 1562, p. 35, 37. — [9] *Ibid.*, p. 56. — [10] *Hist. Franc.*, l. VIII, c. IV, *P. L.*, t. LXXI, col. 451. Mabillon, d'après ce passage, est tout à fait affirmatif : *Post epistolam*, dit-il, *diaconum ad ambonem procedebat ad legendum. De liturgia gallicana libri III*, l. I, c. V, in-4°, Parisiis, 1685. — [11] J.-B. Thiers, *Dissertation sur les jubés*, p. 178 sq., qui rapporte les textes du Missel ambrosien de 1669 et du Cérémonial de 1609, observe que « quoique les archevèques de Milan successeurs de saint Ambroise aïent aporté quelques changemens aux offices ambrosiens, il n'y a nulle apparence de croire que ces changemens se soient faits dans une cérémonie aussi autorizée et aussi auguste que celle dont nous parlons ». Sur la persistance des rites ambrosiens, en particulier sur les lectures, cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 187, une description romantique de ces rites. — [12] *Ceremoniale*, Mediolani, 1609, *Tit. de officio diaconi*, p. 106. — [13] *Ibid.*, p. 107. — [14] *Missale ambros.*, Mediolani, 1669. « Il n'y a que ces dernières paroles : *sive ille sit ambo, sive planum chori*, qui puissent faire quelque difficulté, écrit Thiers ; mais elles n'en feront à personne, pourvû que l'on considere qu'elles ne sont emploiées que pour distinguer les jours dans le missel de Milan, où l'on monte sur le jubé, de ceux où l'on n'y monte pas afin d'y chanter l'evangile. » *Loc. cit.*, p. 180.

monde répond : *Et cum spiritu tuo*... L'évangile étant chanté, le diacre descend de l'ambon et le sous-diacre qui lui fait face reçoit le livre des évangiles; le tenant devant soi, il le fait baiser d'abord à l'évêque et au prêtre. »

La liturgie clémentine désigne l'ambon d'où le diacre prononce le renvoi des catéchumènes par ces mots : ὁ διάκονος ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἀνελθὼν [1], et la même expression revient dans un autre passage [2] ainsi que dans les canons ecclésiastiques en dialecte sahidique [3]. L'ambon servait généralement chez les Grecs à plusieurs usages; on y lisait les leçons : ἀλλὰ μηδέ τινα τῶν ἁπάντων συγχωρεῖν ἐπ' ἄμβωνος κατὰ τὴν τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγομένων τάξιν τοὺς θείους τῷ λαῷ λόγους ἀποφωνεῖν... [4]; on y donnait l'antienne d'après les canons de Laodicée : οἱ ψάλται ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαίνουσι καὶ ἀπὸ διφθέρας ψάλλουσι τὸν ψαλμόν [5], mais on l'appelait néanmoins le *bêma* des lecteurs : ἐπὶ τοῦ βήματος τῶν ἀναγνωστῶν καθεζόμενος ἐδίδασκεν [6]. Après la sortie des catéchumènes, un des diacres récitait du haut de l'ambon les διακονικὰ [7] et pendant le sacrifice « le diacre qui étoit en station *juxta cancellos* proche le sanctuaire, avertissoit celui qui étoit *in ambone,* de ce qu'il falloit répondre, ou demander, ou dire; lequel à l'instant avertissoit le peuple. Et quoique l'évêque ou le prêtre, fût tout seul dans le sanctuaire, clos et enfermé et qu'il parlât et traitât tout seul avec Dieu; si est-ce toutefois que le peuple qui étoit dehors et qui en étoit bien loin, faisoit plusieurs réponses sur les paroles les plus sacrées et les plus mystérieuses du sacrifice : mais c'étoit qu'il en prenoit l'ordre et le signe des deux diacres qui étoient en station aux barreaux et au pupitre » [8]. Les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome contiennent une oraison finale intitulée : Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος, « oraison de derrière l'ambon [9]. » La voici : « Seigneur, bénissez ceux qui vous bénissent et sanctifiez ceux qui se confient en vous. Sauvez votre peuple et bénissez votre héritage. Conservez la plénitude de votre Église : sanctifiez ceux qui aiment l'honneur de votre maison, remplissez-les de gloire par votre toute-puissance divine et ne nous abandonnez pas, nous qui espérons en vous. Donnez la paix au monde, à vos Églises, aux prêtres, aux empereurs à leurs armées et à tout votre peuple. Et parce que toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut et descendent du père des lumières, nous vous rendons gloire, nous vous remercions et nous vous adorons, Père, Fils et Saint-Esprit maintenant et toujours et dans les siècles des siècles [10]. » L'ambon servit dans le cours des âges à un grand nombre d'emplois. On y faisait l'annonce de tout ce que les fidèles ont intérêt de savoir, et pour cette raison Hospinien conjecture que le nom de *suggestus* donné parfois aux jubés s'explique ainsi : *Suggestus quod inde populo suggeratur quod in rem ejus esse possit* [11]. C'est en effet du haut de l'ambon que les lecteurs et sous-diacres annonçaient tout ce que l'évêque jugeait à propos de proclamer [12]. On y publiait les jeûnes et les vigiles d'obligation [13]. Le IIIe concile de Braga, tenu en l'année 578, impose l'annonce du temps où doit se célébrer la prochaine fête de Pâque, du haut de l'ambon [14]; c'est de là aussi que se lisaient les « lettres de communion » que les évêques, ou bien les Églises lorsqu'elles étaient privées de leurs évêques, s'envoyaient en témoignage d'union dans la foi dans le temps où les hérésies étaient le plus subtiles et répandues [15]. Le IIe concile de Nicée interdit l'accès de l'ambon à tous ceux qui n'auront pas reçu l'imposition des mains; dans l'intérieur du monastère l'abbé pourra imposer les mains à ceux qu'il veut ordonner lecteurs, à condition que lui-même soit prêtre. Les chorévêques jouissent du même droit : Ὅτι τάξις ἐμπολιτεύεται τῇ ἱερωσύνῃ, πᾶσιν ἀρίδηλόν ἐστι, καὶ τὸ σὺν ἀκριβείᾳ διατηρεῖν τὰς τῆς ἱερωσύνης ἐγχειρήσεις. Θεῷ εὐάρεστον. Ἐπεὶ οὖν ὁρῶμεν ἐκτὸς χειροθεσίας νηπιόθεν τὴν κουρὰν τοῦ κλήρου λαμβάνοντάς τινας μήπω δὲ παρ' ἐπισκόπων χειροθεσίαν λαβόντας, καὶ ἀναγινώσκοντας ἐν τῇ συνάξει ἐπ' ἄμβωνος, ἀκανονίστως δὲ τοῦτο ποιοῦντας, ἐπιτρέπομεν ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο μὴ γίνεσθαι · τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ μοναχῶν. Ἀναγνώστου δὲ χειροθεσίαν ἄδειά ἐστιν, ἐν ἰδίῳ μοναστηρίῳ, καὶ μόνῳ ἑκάστῳ ἡγουμένῳ ποιεῖν, εἰ αὐτῷ τῷ ἡγουμένῳ ἐπετέθη χειροθεσία παρὰ ἐπισκόπου πρὸς προεδρίαν, ἡγουμένου δηλονότι ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου. Ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος, τοὺς χωρεπισκόπους κατ' ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπισκόπου δεῖ προχειρίζεσθαι ἀναγνώστας [16].

VI. Usage extra-liturgique de l'ambon. — L'ambon de Sainte-Sophie servit plusieurs fois au couronnement des princes. Héraclius en 610 et Stauracius en 796; quelques années plus tard Michel Curopalate y couronna son fils (804), enfin Léon l'Arménien y fut couronné en 873. A Rome, l'ambon ne vit pas de moins solennelles journées. Ce fut de l'ambon que le pape Pélage se justifia de l'accusation d'avoir hâté la mort de son prédécesseur; de là encore que le patriarche Jean de Constantinople promulgua l'orthodoxie des quatre premiers conciles généraux et c'est de l'ambon que le pape Léon III se serait justifié devant tout le peuple. Charlemagne ordonna que l'affranchissement des esclaves promus aux ordres sacrés fût proclamé du haut de l'ambon : *In ambone ipsa auctoritas coram populo legatur, et coram sacerdotibus, vel coram fidelibus laicis, ante cornu altaris libertatem consequatur et tunc ad gradus ecclesiasticas promoveatur* [17].

VII. Emplacement de l'ambon. — Nous avons vu par la description de Paul le Silentiaire que l'ambon de Sainte-Sophie s'élevait vers le milieu de l'église, mais plus rapproché vers l'est; un des deux escaliers regardait l'orient, l'autre l'occident. Saint Germain, patriarche de

[1] F. E. Brightmann, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. 3. Peut-être même lut-on en quelques endroits les diptyques du haut de l'ambon. Cf. Labbe, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. V, col. 1154. — [2] *Ibid.*, p. 29. — [3] *Ibid.*, p. 461. — [4] *Concil. Trullense* (an. 692), can. 33, dans Pitra, *Juris ecclesiastici græcorum historia et monumenta*, in-4°, Romæ, 1868, t. II, p. 41. — [5] *Concil. Laodicense* (an. 363), can. 15, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 567. — [6] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1528. — [7] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. X, dans Bunsen, *Anal. Anten.*, t. II, p. 393 sq.; J. Goar, *Euchologion*, in-fol., Parisiis, 1647, p. 46, 47; Habert, Ἀρχιερατικόν, in-fol., Parisiis, 1643, p. 58; G. de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiæ ritibus observationum libri duo*, l. II, c. XIV, in-4°, Lutetiæ, 1623. — [8] G. de l'Aubespine, *loc. cit.*, cf. J.-B. Thiers, *Dissertation sur les jubés*, in-12, Paris, 1688, p. 70. — Du Cange, *Descriptio S. Sophiæ*, n. 74, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2238 : *Hanc orationem recitaturus sacerdos bemate egreditur, ambonemque conscendit ab orientali aditu et ad populum convertitur ad occidentem, quæ pars est ambonis postica et sinistra respectu bematis.* — [10] Neale, *The Liturgies of S. Mark*, in-12, London, 1859, p. 147, 173. On y lisait aussi les diptyques, *Conc. Constantinopolitanum*, an. 518, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 574 sq. — [11] Hospinianus, *De templis : hoc est, de origine, progressu, usu et abusu templorum ac omnino rerum omnium ad templa pertinentium libri V*, l. II, c. III : *De origine et progressu templorum*, in-fol., Tiguri, 1603, 1672. — [12] J. Habert, Ἀρχιερατικόν, in-fol., Parisiis, 1643, Liturg. ordin., p. 6, observat. 1; J. Morin, *De pænitentia*, c. I, n. 9, in-fol., Parisiis, 1651; Du Cange, *Glossarium*, au mot *Ambo*; J.-B. Thiers, *Dissert. sur les jubés*, in-12, Paris, 1688, p. 44. — [13] S. Augustin, *Serm.*, LXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 404; S. Léon, *Serm.*, I, II, V-VIII, *De jejunio decimi mensis*, *P. L.*, t. LIV, col. 141 sq; *Serm.*, I, III-V, VII, IX, *De jejunio septimi mensis*, *P. L.*, t. LIV, col. 141. — [14] *Conc. Bracarense III* (an. 578), can. 9, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. IX, col. 840; *Conc. Aurelian.* (an. 541), can. 1, dans Mansi, *loc. cit.*, t. IX, col. 114. — [15] G. de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiæ ritibus observationum libri duo*, l. II, c. XI, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1623; J.-B. Thiers, *Dissertation sur les jubés*, in-12, Paris, 1688, p. 49 sq. — [16] *Concil. Nicæn. II*, can. 14, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-4°, Romæ, 1868, t. II, p. 114 sq. — [17] *Capitularia*, l. I, n. 210, *P. L.*, t. XCVII, col. 727.

Constantinople (735), dit que l'ambon se trouvait devant les portes du *bêma*, ce que confirme Siméon de Thessalonique. Dans l'église métropolitaine de Ravenne, l'ambon élevé par l'évêque Agnellus (553-568) se trouvait dans l'enceinte du chœur antique appelé chœur inférieur, mais néanmoins dans la nef du milieu. Il semble d'ailleurs qu'à Ravenne, si on en juge par Saint-Apollinaire-*in-Nuovo,* par Sainte-Agathe et par le Dôme, les ambons sont dans la nef de l'église et isolés de tous côtés, comme le prouvent la décoration des faces et l'évidement inférieur. A Rome, Saint-Étienne-*in-Via-latina,* Saint-Clément, Sainte Pétronille; en Gaule, la basilique élevée par Perpétuus à Tours, et plus tard en Italie, Toscanella et Saint-Pierre du Vatican s'en tiennent à cet usage qui est celui qu'on avait suivi à Sainte-Sophie de Constantinople [1]. Bingham [2] et Goar [3] ont donc pu conjecturer que telle était la disposition la plus ordinaire et l'adopter dans leur projet de reconstitution d'une église ancienne. Bunsen [4] a pensé que primitivement il a existé des ambons portatifs, mais on ne sait sur quel fondement il appuie cette imagination : elle ne laisse pas toutefois d'être possible, en ce cas les ambons auraient été de bois [5].

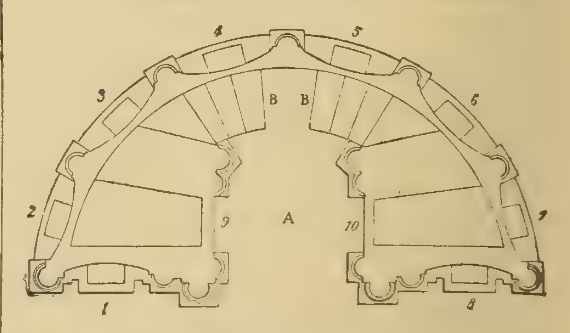
L'érudit J.-B. Thiers a intitulé ainsi le chapitre IIe de sa *Dissertation sur les jubés* : « Les anciens jubés n'avoient pas tous la même situation qu'ont aujourd'hui nos chaires à prêcher, comme quelques savans se le sont imaginés. Il y avoit sept situations différentes des jubés, sans parler de ceux qu'on appelle *Gloria* [6]. » En Orient on paraît avoir préféré le milieu de l'édifice autant que la chose était possible et l'usage s'en est maintenu, comme en témoigne J. Goar : *Ambo erectus est in ecclesiæ meditullio, vel in aliquo ejus latere* [7]. Plusieurs savants se sont préoccupés d'identifier le lieu désigné par les mots σωλέας, σολέας, σωλέα, σωλία, σολία, σωλεῖον, σολεῖον et σωλεύς, *soleas* et *solea;* ils sont à peu près tombés d'accord que ce terme marquait « le lieu que l'on rencontrait le premier en sortant du chœur pour aller dans la nef » [8].

En ce qui concerne l'existence de deux et même de trois ambons attribués suivant leur élévation à la dignité des lectures qui s'y faisaient, évangile, écrits des apôtres, prophéties, nous n'en avons aucun témoignage assuré dans les limites chronologiques de nos recherches.

VIII. Monuments. — L'ambon de Salonique a été étudié et décrit avec une compétence et une érudition qui ne laissent rien à souhaiter [9]. Ce monument, aujourd'hui brisé en deux morceaux, est en partie dans l'église de Saint-Georges, en partie dans celle de Saint-Pandéléimon. Les Grecs racontent que du haut de cet ambon qu'ils nomment « la chaire de saint Paul » l'apôtre des gentils annonça l'Évangile aux habitants de Thessalonique [10]; le style du monument ne permet pas de prendre cette légende au sérieux. Nous traiterons de ce remarquable morceau en le considérant dans son intégrité (fig. 312).

La circonférence était de 4 mètres à 4m 15, la hauteur uniforme n'était pas inférieure à 1m 70. Le diamètre était le lieu d'accès aux degrés de l'ambon distribués en deux escaliers latéraux composés chacun de six marches étroites mais élevées; il est probable qu'une dalle longue et peu large s'appuyait sur les deux marches supérieures et servait de plate-forme au lecteur. Le monument devait en outre reposer sur un soubassement.

La décoration est à trois étages : 1° Étage inférieur. Arcades et personnages; 2° Bande formée par les tympans compris entre les archivoltes des arcades; 3° Bandes de feuillages entremêlés de coupes et d'oiseaux. L'étage inférieur est le mieux conservé et offre cette particularité que les personnages, quoique isolés par la nécessité de la



312. — Ambon de Salonique.
D'après les *Archives des missions scientifiques,* IIIe série, 1876, t. III, pl. 448.

disposition architecturale, ne laissent pas de concourir à deux actions communes; dans une première scène ils cherchent le Christ, dans la deuxième scène ils l'adorent. Les arcades sont toutes à coquilles, les colonnes sont d'un style composite de transition, les archivoltes sont toutes ornées d'une double moulure. Nous n'avons pas à décrire ici les scènes qui occupent l'étage inférieur de l'ambon, voir Mages (Adoration des); quant à la date du monument elle ne paraît pas postérieure de bien des années à l'arc de Constantin dressé à Salonique sur la voie Égnatienne, près de la porte de Kalamari, après le triomphe sur Licinius.

Parmi les monuments, citons à Kalat Seman, ancienne église et couvent de saint Siméon le Stylite (Syrie centrale, région du nord), un « bloc de rocher taillé, avec une plate-forme et un petit escalier pour l'atteindre; il a servi de chaire pour haranguer des foules ou peut-être de résidence à un stylite » [11].

[1] G. Rohault de Fleury, *loc. cit.*, t. III, p. 11. — [2] Bingham, *The Antiquities of the christian Church*, in-8°, Oxford, 1855, t. III, p. 66. Cf. J. Habert, 'Αρχιερατικόν, *Liber pontificalis Ecclesiæ Græcæ,* in-fol., Parisiis, 1643, p. 57. — [3] Goar, *Euchologion,* in-fol., Venetiis, 1730, p. 13. Cf. E. de Schelstrate, *Dissertat. IV in Conc. Antioch.*, c. IV, n. 5, in-4°, Antuerpiæ, 1681, p. 186 sq. — [4] C. J. Bunsen, *Die Basiliken der christlichen Roms nach ihren Zusammenhang mit der Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst*, in-4°, Munchen, 1843, p. 48. — [5] A. Nesbitt, *On the Churches at Rome earlier than the year 1150*, dans *Archæologia,* 1866, t. XL, p. 210. — [6] J.-B. Thiers, *Dissertation sur les jubés,* in-12, Paris, 1688, p. 6 : « Ceux (les jubés) qui sont au-dessus du grand portail de certaines églises et qu'on appelle *Gloria*, à cause qu'on y chante tous les ans *Gloria, laus et honor,* au retour de la procession du dimanche des rameaux. » *Ibid.*, p. 11. — [7] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, *Notæ in ordin. sacri ministr.*, p. 13, 19. — [8] J.-B. Thiers, *loc. cit.*, p. 14 sq. Cf. J. Habert, 'Αρχιερατικόν, p. 179; Du Cange, *Descriptio Sanctæ Sophiæ*, n. 74; J. Goar, *loc. cit.*, p. 18; Cabassutius, *Notitia Conciliorum*, in-8°, Venetiis, 1692, *Diatriba de veter. eccles. situ partib. et forma*, p. 352; L. Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis Græcorum*, in-4°, Parisiis, 1646. — [9] Ch. Bayet, *Mémoire sur un ambon conservé à Salonique, la représentation des Mages en Orient et en Occident durant les premiers siècles du christianisme,* dans les *Archives des missions scientifiques,* série III, 1876, t. III, p. 445 et pl. I-V. — [10] Texier, *Description de l'Asie Mineure*, in-fol., Paris, 1839-1849, t. III, p. 76; Texier et Popplewell Pullan, *Architecture byzantine,* in-fol., London, 1864, p. 147. Cet ambon est reconstitué avec quelque liberté dans G. Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1883, t. III, p. 7, pl. CLXX. Cf. R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 426; les deux dessins de R. de Fleury et R. Garrucci sont peu satisfaisants; Delacoulonche, *Mémoire sur le berceau de la puissance macédonienne des bords de l'Haliacmon à ceux de l'Axius*, dans les *Mémoires des sociétés savantes*, 1885, p. 764. F. X. Kraus, *Geschichte der altchristl. Kunst*, in-4°, Freiburg im B., 1896, t. I, p. 233, le fait remonter au Ve siècle, tandis que V. Schulze, *Archäol. der altchristl. Kunst*, in-8°, Munchen, 1895, p. 131, la place au VIe siècle, ainsi que Dobbert, dans *Repertor. f. Kunstwissensch.*, 1885, t. VIII, p. 166. Cf. G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristl. Kunst*, in-8°, Freiburg, 1897, p. 125. — [11] E.-M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse*, in-4°, Paris, 1865-1877, p. 148.

Ravenne a conservé plusieurs ambons remarquables. C'est d'abord celui de l'église métropolitaine (fig. 313). Fabri rapporte qu'on voit dans l'église du Dôme « des disques de porphyre et des marbres remarquables, tels que l'ambon de marbre grec couvert de figures, d'animaux artistement sculptés, et qui conserve ses escaliers et leurs parapets ornés de tous côtés du même travail. Cet ambon fut construit par l'archevêque saint Agnellus, dont on lit la mémoire : SERVVS XPI AGNELLVS. EPISC·HVNC PYRGVM FECIT »[1]. L'ambon a été mutilé au XVIII[e] siècle, les escaliers ont disparu ainsi que le couronnement[2]. La décoration se compose d'un damier dont chaque case contient un animal symbolique. Ces animaux sont rangés par zones et affrontés vers le centre.

Il y a une disposition intentionnelle dans le choix des animaux de chaque zone. La première zone contient des poissons, la deuxième zone des canards, la troisième des colombes, la quatrième des cerfs, la cinquième des paons, la sixième des agneaux. Ce mode de décoration était alors très en faveur à Ravenne, peut-être y attachait-on une intention symbolique; quoi qu'il en soit, quatre ambons trouvés dans la même ville et contemporains les uns des autres nous offrent la concordance que nous résumons ainsi[3] :

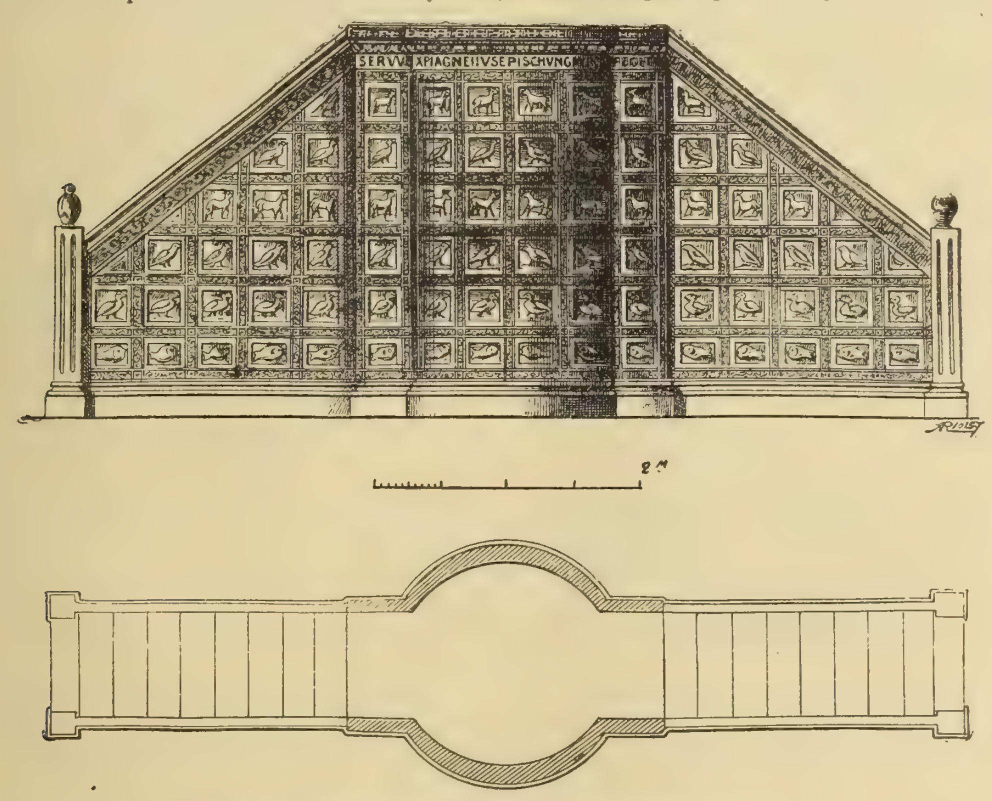
ÉGLISE DU DÔME (553 + 565).	PALAIS RASPONI (VI[e] siècle).	SS.-JEAN-ET-PAUL (597).	S.-JEAN-L'ÉVANGÉLISTE (VI[e] siècle).
1[er] Agneaux	Colombes	Agneaux	Colombes.
2[e] Paons	Cerfs	Cerfs	Agneaux.
3[e] Cerfs	Paons	Paons	Cerfs.
4[e] Colombes	Agneaux	Canards	Paons.
5[e] Canards	Poissons	Poissons	Colombes ou Poules.
6[e] Poissons			Poissons.

Peut-être ne sera-t-il pas trop téméraire de faire observer que ces animaux semblent disposés d'après la place qu'ils occupent dans la création; sauf quelques variantes on peut proposer la disposition suivante :

Colombe, agneau, paon, cerf, poule, canard, poisson.

On s'élève ainsi depuis l'élément liquide jusqu'aux régions de l'air par une gradation presque insensible et assez bien suivie.

L'ambon ou *pyrgus* de l'évêque Agnellus a été restitué



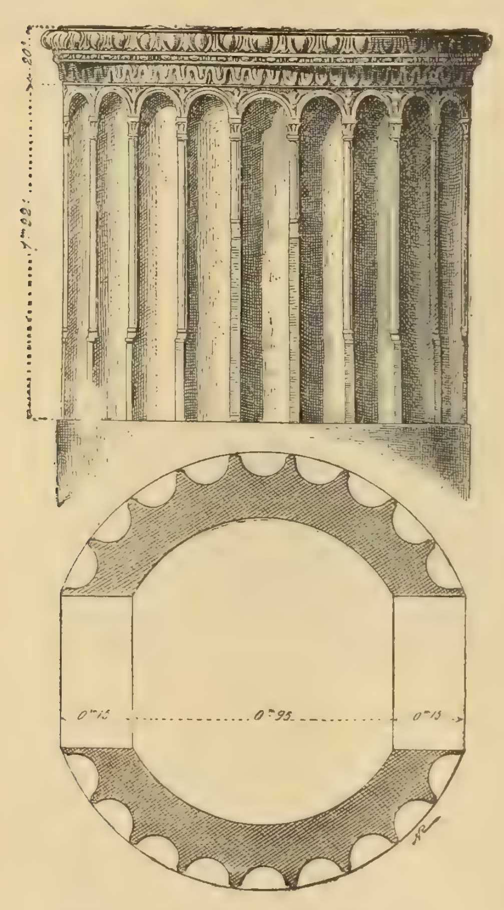
313. — Ambon de l'évêque Agnellus à la métropole de Ravenne. D'après Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques*, t. III, p. 12.

[1] G. Fabri, *La sagre memorie di Ravenna antica*, in-4°, Venezia, 1664. Cf. G. Rohault de Fleury, *La messe, étud. archéol.*, t. III, p. 11; G. Fabri, *Ravenna ricercata, overo compendio istorico delle cose più notabili della città di Ravenna*, in-8°, Bologna, 1678, p. 32, 39, 47. L'évêque Agnellus gouverna l'Église de Ravenne de 553 à 568. Cf. C. Spreti, *De amplit. eversione et restaurat. urbis Ravennæ*, in-4°, Ravennæ, 1793, t. I, p. 266, pl. XI, p. 290 sq.; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. IV, p. 10, pl. 410. Voir l'inscription mentionnant un πυργος dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1902, t. XXVI, p. 195. — [2] A. de Caumont, *Histoire de l'architecture religieuse au moyen âge*, in-8°, Caen, 1841, p. 24, et atlas, pl. I; Barraud, dans le *Bull. monumental*, 1870, p. 29, pl. I *bis*; G. Rohault de Fleury, *loc. cit.*, t. III, p. 11 sq., pl. CLXXII sq. — [3] *Ibid.*, t. III, p. 12.

par M. Rohault de Fleury qui adopte les mesures suivantes : hauteur 3 mètres; hauteur du degré 2 mètres, longueur totale 6m 50; diamètre du *pyrgus* 1m 80.

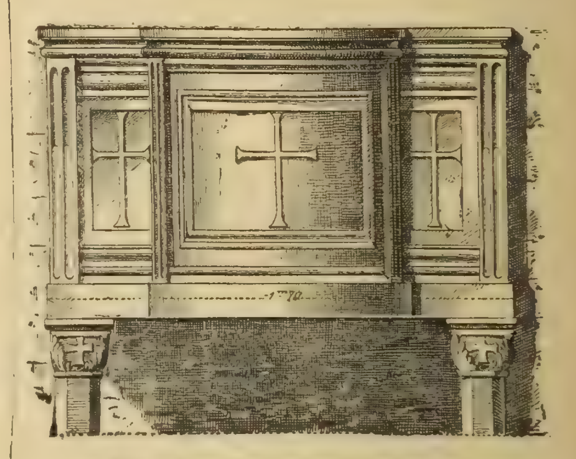
La plus ancienne mention d'un ambon se trouve dans le *Liber pontificalis* (555-559), et les ambons de Saint-Laurent-hors-les-Murs, de Saint-Clément [1], de Sainte-Marie-en-Cosmedin et de Saint-Pancrace paraissent être les plus anciens de ces monuments à Rome, quoique cette antiquité soit relative. A. de Caumont affirme qu'aucun d'eux n'est antérieur au IXe siècle [2], Nesbitt les fait descendre jusqu'au XIIe et XIIIe siècle [3].

A ces monuments de date incertaine nous préférons



314. — Ambon de Santa-Agata, à Ravenne.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. III, pl. CLXXVII.

pour l'originalité et l'importance historique l'ambon de *Santa-Agata* à Ravenne (fig. 314). Au moment où les invasions causent en Europe une perturbation inouïe où l'épigraphie nous fournit de curieux indices du trouble et de l'appauvrissement général, nous voyons les clercs de Ravenne continuer à fournir leur mobilier liturgique avec les débris de l'ancien culte [4], mais sans prendre garde maintenant à adapter ces débris aux types consacrés. L'ambon de *Santa-Agata* n'est qu'un tronçon de colonne antique en beau marbre blanc veiné que l'on a creusé et renversé, « de sorte que le filet et la première baguette de la base sont devenus la corniche et le couronnement de l'ambon. Dans cette nouvelle position on lui a donné des ornements selon le goût des metteurs en œuvre; la baguette ou petit tore a été taillée en une série d'oves, le filet en perles, et la doucine en feuilles d'eau. L'extrémité arrondie des cannelures a donné idée de les transformer en arcatures et, pour mieux leur prêter ce caractère, le sculpteur a taillé dans les filets verticaux des colonnettes avec chapiteaux et bases ; les bases des deux colonnettes de face descendent moins que les autres. Il a aussi dessiné des archivoltes en creusant des feuilles dans les petits tympans [5]. » Deux perrons libres,



315. — Ambon de la cathédrale de Murono.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. III, pl. CLXXVIII.

dont les deux marches d'arrivée existent encore dans le marbre laissaient la colonne dans son isolement original, Le style des retouches nous reporte au VIe siècle.

Ravenne possède d'autres ambons qu'il n'est pas possible de passer sous silence : celui de l'église *San Spirito*, dont le style justifie ce qu'en dit Fabri appelant ce monument *una delle più venerabili antichità che siano in Ravenna* [6]; celui de Saint-Apollinaire, qui peut remonter à la fin du VIe siècle [7]. Ajoutons l'ambon de la cathédrale de Murono, cuve cylindrique de marbre blanc flanquée de deux ailes droites, soutenue par deux colonnes (fig. 315). La décoration se compose de troix croix et ce type fort ancien se réfère probablement au symbolisme du crucifiement. Voir CROIX, CRUCIFIX.

Les ambons des VIIe et VIIIe siècles décrits et figurés dans l'ouvrage de M. Rohault de Fleury ne diffèrent entre eux que par l'imperfection du travail qui subit les

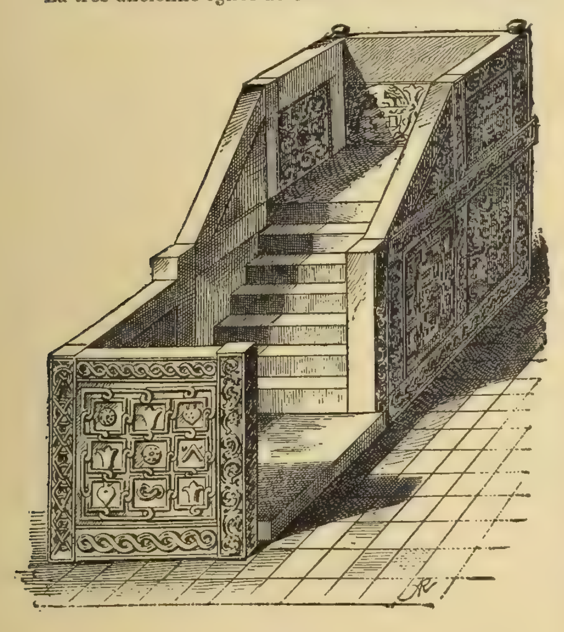
[1] E. Z. Platner et C. J. Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom*, in-4°, Stuttgart, 1833, t. I, p. 435. — [2] *Bull. monumental*, 1870, p. 34. — [3] A. Nesbitt, *On the Churches of Rome earlier than the year 1150*, dans *Archæologia*, 1866, t. XL, p. 210. Cf. Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690-1699, p. 24, pl. XIII ; J. Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes*, in-fol., Paris, 1850. t. II (pas de pagination); C. J. Bunsen, *Les basiliques chrétiennes de Rome*, in-fol., Paris, 1872, pl. XIV ; Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. IV, pl. XVI ; Noget-Lacoudre, *Les ambons des eglises de Rome*, dans le *Bulletin monumental*, 1862, t. VIII, p. 262-268. — [4] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744. — [5] G. Rohault de Fleury, *loc. cit.*, t. III, p. 14. Cf. F. Beltranni, *Il forestiere instruito delle cose notabili della città di Ravenna*, in-8°, Ravenna, 1783, p. 181 ; G. Ribuffi, *Guida di Ravenna... con compendio storico della città*, in-8°, Ravenna, 1835, p. 43 ; Corrado Ricci, *Ravenna i suoi dintorni*, in-8°, Ravenna, 1878, p. 213; A. Zizardini, *Degli antichi edifizj profani di Ravenna*, c. VIII, in-8°, Faenza, 1762, p. 133; G. Fabri, *Le sagre memorie di Ravenna antica*, in-4°, Venezia, 1664, p. 215. — [6] Fabri, *loc. cit.*, p. 349 ; cf. Corrado Ricci, *Ravenna, i suoi dintorni*, p. 22 ; G. Ribuffi, *Guida di Ravenna*, p. 68 ; G. Rohault de Fleury, *La messe*, t. III, p. 15, pl. CLXXVI ; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 411, p. 10. — [7] Fabri, *loc. cit.*, p. 122; C. Ricci, *loc. cit.*, p. 135 ; G. Ribuffi, *loc. cit.*, p. 78.

conditions de la décadence de tous les arts à cette époque [1]. Sur l'ambon de l'église *della Misericordia* à Ancône on lit l'inscription suivante : TEMPORIB̄ PAPAE SERGII XPI ANDREAS FAMV̄L FECIT FVERAT OLI EX VETVSTV : LAPIS SET NVNC RVTILAT SLEID. *Temporibus papæ Sergii, Christi Andreas famulus fecit. Fuerat olim ex vetustu lapis, sed nunc rutilat splendens* [2]. L'ambon de Nole, au VIIIe siècle, portait sur le champ supérieur cette devise : [*Beatius est magis dare q*]VAM ACCIPERE [3]. L'ancien ambon de Voghenza (VIIIe siècle), déposé aujourd'hui au musée de Ferrare, portait ces mots sur le bord supérieur [4] :

+ΔΕΔONIS ΔEI ET SCᴇ MARIE ET SCI STEFANI TEMPORIBVS GEORGIO V B EPS HVNC PERGVM [FECIT
P̶IN
ΔSEC

Signalons encore l'ambon de Modène [5].

La très ancienne église de Sainte-Marie à Castel-Saint-



316. — Ambon de l'église Sainte-Marie, à Castel-Saint-Élia, près Népi.
D'après Clausse, *Les marbriers romains et le mobilier pontifical*, 1897, p. 65.

Élia, près de Népi, possédait un ambon, ouvrage du IXe siècle, qu'une habile reconstitution permet de se figurer tel qu'il a dû exister autrefois (fig. 316). Les débris de sculpture disséminés dans l'église consistent en « bandeaux, morceaux de cimaise ou de frise, faces de pilastre dont l'ornementation se compose d'entrelacs courants faits de la réunion de trois baguettes de joncs, de rinceaux ou d'une suite d'arcs renfermant des croix ou des rosaces. Les panneaux de l'ambon représentent des damiers formés de carrés mixtilignes, contenant des fleurons : certains d'entre eux sont entièrement couverts de méandres aux volutes juxtaposées, ou bien de croix inscrites soit dans de grandes roues soit dans des disques » [6].

Ce beau monument, dont la reconstitution est due à l'ingénieuse patience de M. Ferdinando Mazzanti, est daté d'une manière certaine. Un des fragments de la cimaise encastré dans la porte centrale de l'église porte cette inscription :

TEMP · DOMN · GREG · QVARTI
Temporibus Domni Gregorii quarti.

Ce qui nous fixe entre les années 827 et 844. On trouvera dans la dissertation de M. F. Mazzanti et dans les planches qui y sont annexées la justification de ses conjectures.

Dans les ruines de la basilique de Matifou (l'ancienne *Rusguniæ*) près d'Alger, on a trouvé au centre de l'édifice, à une dizaine de mètres du *presbyterium*, une construction barbare, faite avec des matériaux disparates; elle présente la forme d'un rectangle, arrondi du côté de l'est [7]; c'était peut-être un ambon.



317. — Ambon de Saint-Maurice.
D'après les *Mélanges d'histoire et d'archéologie de la Société helvétique de Saint-Maurice*, 1897, t. I, p. 55, fig. 5.

Au commencement du VIe siècle — en 515 ou 516 — le jeune roi de Bourgogne Sigismond, récemment converti de l'arianisme, dota l'Église d'Agaune de plusieurs domaines et chargea l'abbé Hymnenodus d'instituer la *Laus perennis*. Ce personnage étant mort peu de mois après fut remplacé par l'abbé Ambroise qui, trouvant insuffisante la basilique élevée vers le milieu du IVe siècle par Théodore [8], en fit construire une plus vaste. C'est l'ambon de cette deuxième basilique, se composant d'une

[1] Rohault de Fleury, *La messe*, t. III, p. 18 sq., pl. CLXXX sq. — [2] *Ibid.*, p. 20, pl. CLXXX. — [3] *Ibid.*, p. 22, pl. CLXXXIV. — [4] *Ibid.*, p. 23 sq., pl. CLXXXII-CLXXXIII. — [5] P. Bortolotti, *Di un ambone Modenese e di qualche altro patrio avanzo architettonico cristiano*, in-8°, Modena, 1882. — [6] G. Clausse, *Les monuments du christianisme au moyen âge. Les marbriers romains et le mobilier presbytéral*, in-8°, Paris, 1897, p. 65; F. Mazzanti, *Pulpito di Gregorio IV ricomposto dai frammenti esistenti a Castel S. Elia presso Nepi*, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 34 sq., pl. IV-V. — [7] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 149, 220, fig. 129. — [8] S. Eucher, *Passio sanctorum Mauricii et sociorum ejus martyrum*, VII, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 293. *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora, post multos passionis annos, sancto Theodoro ejusdem loci episcopo revelata traduntur, in quorum honorem cum extrueretur basilica, quæ vestæ adjuncta rupi, uno tantum altere adclivis jacet*, etc.

cuve en marbre blanc sculptée à l'époque mérovingienne, qui a été retrouvé et traité depuis quelques années seulement avec le respect auquel a droit ce monument. Tout porte à croire que des hommes illustres, saint Avit, peut-être, y sont montés (fig. 317). Le monument est en marbre jurassique, c'est une cuve non évidée mesurant 1m 21 en hauteur et 0m 94 en largeur[2]. La décoration, pour la partie qui nous reste, comporte comme motif principal un pied de vigne avec ses feuilles et ses fruits, les bordures diffèrent toutes les unes des autres ; dans le sens vertical nous avons des tresses, imitation de vannerie, et deux palmes ; à la base, dans un premier registre, six palmes ; dans un deuxième registre, des arcatures entrelacées. E. Le Blant estime que l'ambon est du VIe siècle. « et cela n'est contredit par aucun détail de l'ornementation[3]. »

H. LECLERCQ.

AMBROISE (SAINT) HYMNOGRAPHE. — I. Rôle de saint Ambroise dans l'hymnographie. II. Ses hymnes.

I. RÔLE DE SAINT AMBROISE DANS L'HYMNOGRAPHIE. — Ce Père eut le mérite d'introduire à Milan l'usage syrien de chanter à l'église ; de Milan, cet usage se répandit peu à peu dans toutes les Églises d'Occident. Les ariens avaient coutume de vulgariser leurs erreurs dans des chants populaires. Saint Ambroise visa à combattre cette influence néfaste : il accoutuma donc les fidèles à chanter des hymnes où l'orthodoxie trouve son expression ; à cet effet il en composa lui-même. Son biographe, saint Paulin, nous donne ces renseignements : *Hoc in tempore primum antiphonæ, hymni, ac vigiliæ in ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt. Cujus celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes pene Occidentis provincias manet*[4]. Saint Ambroise lui-même se plaint des accusations lancées par les ariens contre lui à ce sujet : *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quæ quotidie totius populi ore celebratur ? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus prædicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli*[5]. Enfin saint Augustin atteste le même fait : *Non longe cœperat Mediolanensis Ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat, aut non multo amplius, cum Justina Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur, hæresis suæ causa, qua fuerat seducta ab Arianis. Excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mater mea, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat. Nos adhuc frigidi a calore Spiritus tui, excitabamur tamen civitate attonita atque turbata. Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus mæroris tædio contabesceret, institutum est ; et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac pene omnibus gregibus tuis, et per cætera orbis imitantibus*[6]. Il est donc certain que saint Ambroise exerça, comme hymnographe, une influence considérable dans les Églises d'Occident.

II. LES HYMNES DE SAINT AMBROISE. — Saint Isidore de Séville, rapportant le même fait, parle d' « hymnes ambrosiennes » : *Post quem* (Hilaire de Poitiers) *Ambrosius episcopus vir magnæ gloriæ in Christo et in Ecclesia clarissimus doctor, copiosus in hujusmodi carmine claruisse cognoscitur, atque iidem hymni ex ejus nomine Ambrosiani vocantur, quia ejus tempore primum in Ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt cujus celebritatis devotio dehinc per totius Occidentis Ecclesias observatur. Carmina autem quæcunque in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur*[7]. Il ne faut pas conclure que toutes les hymnes dites « ambrosiennes » aient été composées par saint Ambroise ; la critique moderne, comme nous allons le voir, n'en retient que quelques-unes comme sûrement authentiques ; suivant la remarque de Bardenhewer[8], ces hymnes, du moins pour une grande partie, ont été dites « ambrosiennes », soit parce qu'elles ont été composées sur la forme des hymnes authentiques de saint Ambroise, soit, plus probablement, parce qu'elles étaient chantées dans l'église comme les hymnes de saint Ambroise lui-même. Il est cependant possible que, à l'époque de saint Isidore de Séville, on ait cru à l'authenticité de toutes les hymnes dites « ambrosiennes ».

1. HYMNES AUTHENTIQUES. — Les mauristes[9] et dom Ceillier[10] en ont compté douze ; L. Biraghi[11] et G. M. Dreves[12] en retiennent jusqu'à dix-huit ; l'hypothèse de Thomasi[13], qui attribue à saint Ambroise un nombre considérable d'hymnes, mérite à peine d'être mentionnée. Commençons d'abord par ce qui est certain en prenant pour base la liste des mauristes : les quatre premières hymnes (I, II, III, IV) des mauristes sont sûrement authentiques ; tous les critiques en conviennent ; elles ont d'ailleurs trop d'attestations. Ces hymnes sont : [1] *Æterne rerum conditor.* — [2] *Deus creator omnium.* — [3] *Jam surgit hora tertia.* — [4] *Veni, redemptor gentium.*

1° *Preuves de leur authenticité.* — *1. Æterne rerum conditor.* Presque tous les mots de cette hymne se trouvent dans l'*Hexaemeron*, V, 24, de saint Ambroise[14]. On pourra s'en convaincre par la comparaison suivante qui porte sur les strophes[14] 5, 6 et 7 de l'hymne :

HYMNE[15]	HEXAEMERON
[4] *Hoc nauta vires colligit pontique mitescunt freta : HOC IPSA PETRA ECCLESIÆ CANENTE CULPAM DILUIT.*	*Est enim galli cantus suavis in noctibus ; nec solum suavis, sed etiam utilis, qui quasi bonus cohabitator et dormientem EXCITAT... ... ... Hoc canente*
[5] *Surgamus ergo strenue Gallus jacentes EXCITAT Et somnolentos increpat, Gallus NEGANTES arguit.*	*LATRO suas relinquit insidias... ; HOC postremo CANENTE IPSA ECCLESIÆ PETRA CULPAM suam DILUIT, quam priusquam gallus*
[6] *Gallo canente SPES REDIT ÆGRIS salus refunditur, Mucro LATRONIS conditur, LAPSIS FIDES REVERTITUR.*	*cantaret, NEGANDO contraxerat. Istius cantu SPES omnibus REDIT, ÆGRIS levatur incommodum, minuitur dolor vulnerum, ... REVERTITUR FIDES LAPSIS,*
[7] *JESU, labantes respice, Et nos videndo CORRIGE.*	*JESUS titubantes RESPICIT, errantes*

[1] Anonyme du VIe siècle... *sed nunc, jubente præclaro meritis Ambrosio, loci illius abbate, denuo ædificata bivlvis esse dignoscitur* cité par P. Bourban *Étude sur un Bon-Pasteur et un ambon de l'antique monastère d'Agaune*, in-8°, Fribourg, 1894, p. 14, 34, dans *Melanges d histoire et d'archéol. de la Soc. helvétique de S. Maurice*, t. I. — [2] L'ambon de l'église des Saints-Jean-et-Paul, à Ravenne, a pour hauteur de la cuve 1m20 centimètres. — [3] P. Bourban, *loc. cit.*, p. 41. — [4] *Vita sancti Ambr.*, n. 13, *P. L.*, t. XIV, col. 31. — [5] *Serm. cont. Auxent.*, n. 34, *P. L.*, t. XVI, col. 1017-1013. — [6] *Conf.*, l. IX, c. VII, n. 15, *P. L.*, t. XXXII, col. 770. — [7] *De eccles. offic.*, l. I, c. VI, n. 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 743. — [8] *Patrologie*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1894, p. 409. — [9] *P. L.*, t. XVI, col. 1409-1412. — [10] *Histoire générale des auteurs sacrés*, in 4°, Paris, 1738, t. VII, p. 566-567. — [11] *Inni sinceri e Carmi di Sant' Ambroggio*, in-4°, Milan, 1862. — [12] *Aurelius Ambrosius der Vater des Kirchengesanges*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1893. Cf. aussi Id., *Peter Wagner und die Musik der Vergangenheit*, dans *Zeitschrift fur kath. Theologie*, [1894,] t. XVIII, p. 575-585. — [13] Cf. Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, in-8°, Paris, 1878, t. I, p. 108 ; cf. aussi *P. L.*, t. XVII, col. 1171-1222. — [14] *P. L.*, t. XIV, col. 239-241. — [15] Nous écrivons en petites capitales italiques les ressemblances verbales.

Si respicis lapsus cadunt | *corrigit. Denique respexit*
Fletuque culpa solvitur. | *Petrum, et statim error abscessit...amarissime flevit; ut lacrymis suis deleret errorem* [1].

Saint Augustin attribue aussi à saint Ambroise cette hymne dont il cite les deux derniers vers de la 4e strophe : *In hoc libro dixi in quodam loco de apostolo Petro, quod in illo tanquam in petra fundata sit Ecclesia, qui sensus etiam cantatur ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, ubi de Gallo gallinaceo ait : Hoc ipsa petra Ecclesiæ canente, culpam diluit* [2].

2. *Deus creator omnium.* Cette hymne est attestée par saint Augustin dans les *Confessions : Deinde dormivi et evigilavi et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum; atque ut eram in lecto meo solus, recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui; tu es enim*

Deus creator omnium, etc. [3].

Les mauristes [4] pensent avec raison que cette hymne est aussi attestée dans le *De musica.* Saint Augustin s'exprime ainsi : *Sed ego puto cum ille a nobis propositus versus canitur, Deus creator omnium*, etc. [5].

3. *Jam surgit hora tertia.* Cette hymne est aussi attestée par saint Augustin : *Quem Spiritum memoratus episcopus* [Ambrosius] *etiam precibus impetrandum admonet... ubi in hymno suo dicit,*

Votisque præstat sedulis,
Sanctum mereri Spiritum.
[Vers 2 et 3 de la 2e strophe [6].]

4. *Veni, redemptor gentium.* L'origine ambrosienne de cette hymne est attestée par Fauste de Riez qui cite les vers 1 et 2 de la 4e strophe : *Accipe etiam in hymno S. antistitis et confessoris Ambrosii, quem in natali dominico catholica per omnes Italiæ et Galliæ regiones persultat Ecclesia : Procede de thalamo tuo geminæ gigas substantiæ* [7]; par Cassiodore qui cite la strophe 4e tout entière : *Unde beatus Ambrosius hymnum Natalis Domini eloquentiæ suæ pulcherrimo flore compinxit, ut pius sacerdos festivitati tantæ dignum munus offerret. Ait enim : Procedens de thalamo suo pudoris aula regia, geminæ gigas substantiæ, alacris ut currat viam* [8]. — Ajoutons enfin que saint Bède le Vénérable cite ces quatre hymnes sous la rubrique [d'hymnes] « ambrosiennes » [9].

2° *Caractères de ces hymnes.* — 1. *La strophique.* Les strophes de toutes ces hymnes sont de quatre vers; donnons comme exemple la 1re strophe de la 1re hymne :

Æterne rerum conditor
Noctem diemque qui regis,
Et temporum das tempora,
Ut alleves fastidium.

2. *La métrique.* Elles sont en vers iambiques dimètres :

Ætĕr | nĕ rē | rūm cōn | dĭtōr.

3° *Usage liturgique de ces hymnes.* — L'hymne : *Æterne rerum conditor*, est entrée dans le bréviaire romain; on la récite le dimanche à *laudes*, partie d'hiver; elle est toujours correspondante à l'hymne : *Primo die, quo Trinitas.* Dans les plus anciens bréviaires elle porte ce titre : *Ad primum galli cantum*, ce qui s'accorde avec les manuscrits milanais qui ont : *In nocte ad galli cantum.* Primitivement on la chantait au premier chant du coq : *Ad gallinacium* aussi le vieux bréviaire bénédictin la place-t-il : *Ad nocturnum de tempore;* et dans un bon nombre d'exemplaires elle manque à *laudes;* Denys le Chartreux la cite sous la rubrique : *Ad nocturnum matutinum* [10]. — Les hymnes : *Deus creator omnium*, et *Jam surgit hora tertia*, ne sont pas entrées dans la liturgie du bréviaire. — Quant à l'hymne : *Veni redemptor gentium*, elle était chantée, comme nous venons de l'entendre de la bouche de Fauste de Riez et de Cassiodore, le jour de la nativité de Notre-Seigneur.

II. *Hymnes douteuses.* — 1° *Illuminans Altissimus.* — Cassiodore atteste que saint Ambroise avait composé une hymne pour la fête de l'Épiphanie : *ut latices fontium ruborem vini mutata qualitate susciperent, quem natura non habuit. Unde beatus Ambrosius in hymno sanctæ Epiphaniæ mirabiliter declamavit splendidissima luce verborum* [11]. Les mauristes raisonnent ainsi : L'hymne dont parle Cassiodore ne peut être celle du bréviaire, laquelle a pour auteur Sédulius; elle ne peut donc être que celle qui se trouve dans les bréviaires cisterciens, et qui est attribuée à saint Ambroise [12]. — La principale difficulté contre l'authenticité de cette hymne, c'est qu'elle ne paraît avoir ni l'élégance de style ni la beauté métrique des productions de saint Ambroise; au point de vue de la critique interne, il serait en effet difficile d'attribuer à saint Ambroise, pour citer deux exemples, des tournures comme celles-ci : *Mutata elementa stupent* (3e vers de la 5e strophe); et : *Sic quinque millibus viris* (1er vers de la 6e strophe). Personnellement, je serais donc porté à regarder cette hymne comme douteuse.

2° *Orabo mente Dominum.* — Cette hymne n'est, à proprement parler, qu'un fragment; elle n'embrasse qu'une strophe à six vers :

Orabo mente Dominum,
Orabo simul spiritu ;
Ne vox sola Deo canat,
Sensusque noster alibi
Ductus, aberret fluctuans,
Vanis præventus casibus.

L'origine ambrosienne de ce fragment est attestée par Cassiodore : *Hinc etiam sancti Ambrosii secundum Apostolum* (I Cor., xiv, 15), *horæ sextæ roseus hymnus ille redoluit : ait enim : Orabo mente Dominum*, etc. [13]. — Deux difficultés militent cependant contre l'authenticité de ce fragment : la première est tirée de la strophique : toutes les hymnes de saint Ambroise sont composées de strophes à quatre vers; or, ce fragment est une strophe à six vers; les mauristes eux-mêmes, bien que partisans de l'authenticité, ont senti cette difficulté : *verumtamen in dubium non immerito revocari potest, num vere ab Ambrosio fuerit compositus, cum in eodem leges carminis prorsus negligantur* [14]; la seconde difficulté se tire de la structure métrique : saint Ambroise ne coupe jamais une phrase en deux vers; dans ses hymnes un vers est toujours une phrase complète, or, cette construction irrégulière se présente ici : *Sensusque noster alibi* (4e vers) *Ductus* (commencement du 5e vers). Pour ces raisons je regarde ce fragment comme apocryphe.

3° *Splendor paternæ gloriæ.* — Les preuves en faveur de l'origine ambrosienne de cette hymne sont assez nombreuses : 1. Elle est *attestée* par Fulgence de Ruspe (533) dans sa lettre xiv au diacre Ferrand; ayant cité Hebr., i, 3, il ajoute : *Quod sequens beatus Ambro-*

[1] *P. L.*, t. xiv, col. 240-241. — [2] *Retract.*, l. I, c. xxi, n. 1, *P. L.*, t. xxxii, col. 618. — [3] L. IX, c. xii, n. 32, *P. L.*, t. xxxii, col. 777. — [4] *In hym. S. Ambr. Admon.*, *P. L.*, t. xvi, col. 1407-1408. — [5] L. VI, c. ix, n. 23, *P. L.*, t. xxxii, col. 1176. — [6] *De nat. et grat.*, c. xliii, n. 74, *P. L.*, t. xliv, col. 284. — [7] *Epist.*, vi, *ad G. diaconum*, *P. L.*, t. lviii, col. 854. — [8] *In Ps. viii, Con.*, *P. L.*, t. lxx, col. 79; cf. aussi *In ps. lxxi*, ℣. 6, *ibid.*, col. 509, où il cite la 1re strophe. — [9] *De arte metr.*, 21, *P. L.*, t. xc, col. 172. — [10] S.-G. Pimont, *Les hymnes du bréviaire romain*, in-8°, Paris, 1874, t. i, p. 50-51. — [11] *In ps. lxxiv*, 8, *P. L.*, t. lxx, col. 538-539. — [12] *In hym. S. Ambr. Admon.*, *P. L.*, t. xvi, col. 1407-1408. — [13] *In ps. ci*, 1, *P. L.*, t. lxx, col. 707. — [14] *Ibid.*, col. 1407-1408.

sius in hymno matutino SPLENDOREM GLORIÆ *Filium esse pronuntiat*[1]; par saint Bède sous le titre de [hymne] « ambrosienne »[2]; par Hincmar de Reims[3]. — 2. La *lexicographie* relève des expressions identiques dans l'hymne et les œuvres de saint Ambroise; quelques exemples suffiront : *Splendor paternæ gloriæ, De luce lucem proferens* (2 premiers vers de la 1re strophe de l'hymne); saint Ambroise : *Itaque nec sine splendore lumen, nec splendor potest esse sine lumine; quia et in splendore lumen, et splendor in lumine est. Unde et Apostolus splendorem paternæ gloriæ Filium dixit* (Hebr., I, 3); *quia splendor paternæ lucis est Filius*[4]; — *Christusque nobis sit cibus. Potusque noster sit fides, Læti bibamus sobriam Ebrietatem Spiritus* (6e strophe de l'hymne); saint Ambroise : *Unde et Apostolus ait :*...(Ephes., v, 18); *vino enim qui inebriatur, vacillat et titubat : Spiritu, qui inebriatur, radicatus in Christo est. Et ideo præclara ebrietas, quæ sobrietatem mentis operatur*[5]; — *velut meridies* (3e vers de la 7e strophe) pour indiquer une pleine clarté; saint Ambroise : *qui autem receperunt te, Domine, sicut salutis auctorem, in meridie sunt. Illis luces, illis refulges, illis calet gratia tua, sicut meridies*[6]. — Contre l'authenticité de cette hymne on allègue que dans les manuscrits elle ne porte pas le nom de saint Ambroise; on objecte aussi la construction des deux derniers vers de la 6e strophe : *Læti bibamus sobriam Ebrietatem Spiritus*.

4° *Æterna Christi munera.* — Cette hymne n'est qu'un mélange des deux hymnes de matines du commun des apôtres et du commun de plusieurs martyrs. Saint Bède en atteste l'authenticité sous la rubrique de [hymne] « ambrosienne »[7]; l'hymne est aussi dans le mètre ambrosien. Il n'y a d'autre part aucune raison sérieuse de révoquer en doute l'authenticité de cette hymne.

5° *Somno refectis artubus.* — L'origine ambrosienne de cette hymne est attestée par Hincmar de Reims[8]; l'hymne est aussi dans le mètre ambrosien; on peut dire aussi, en faveur de l'authenticité, que cette hymne ressemble beaucoup pour les idées et pour les mots aux hymnes authentiques; voici quelques exemples : *Somno refectis* ARTUBUS (1er vers de la 1re strophe de l'hymne); ARTUS *solutos ut quies* (1er vers de la 2e strophe de l'hymne : *Deus creator omnium*); — *Spreto cubili* SURGIMUS (2e vers de la 1re strophe de l'hymne); SURGAMUS *ergo strenue* (1er vers de la 5e strophe de l'hymne *Æterne rerum conditor*); — TE *lingua primum* CONCINAT (1er vers de la 1re strophe de l'hymne); TE *cordis ima* CONCINANT (1er vers de la 4e strophe de l'hymne : *Deus creator omnium*); comparer aussi la 3e strophe de l'hymne avec la 2e strophe de l'hymne : *Æterne rerum conditor*.

6° *Consors paterni luminis.* — Les auteurs, même les plus modérés, ne sont pas d'accord sur l'authenticité de cette hymne; c'est ainsi que L. Biraghi ne l'a pas insérée dans sa liste. Les preuves en faveur de l'origine ambrosienne de l'hymne sont : 1. Le témoignage d'Hincmar de Reims[9]. — 2. Certaines ressemblances avec l'hymne : *Æterne rerum conditor;* donnons quelques exemples : NOCTEM *canendo rumpimus* (3e vers de la 1re strophe de l'hymne); NOCTEM *diemque qui regis* (2e vers de la 1re strophe de l'hymne : *Æterne rerum conditor;* voir aussi, pour le mot : *nox,* 2e et 4e vers de la 2e strophe); — *Expelle* SOMNOLENTIAM (3e vers de la 2e strophe de l'hymne); *Et* SOMNOLENTOS *increpat* (3e vers de la 5e strophe de l'hymne : *Æterne rerum conditor*[10]).

7° *O lux beata Trinitas.* — Cette hymne, qui n'a que deux strophes, est consacrée à la Trinité. Les raisons en faveur de son origine ambrosienne sont : 1. Son attestation par Hincmar de Reims[11]. — 2. La dernière strophe de l'hymne : *Deus creator omnium,* qui, elle aussi, est trinitaire; en les comparant on y remarque trois termes identiques : *Trinitas, unitas* et *unum,* enfin *deprecamur* et *precantes.*

8° *Fit porta Christi pervia.* — Cette hymne, consacrée à la Sainte Vierge, présente des expressions authentiquement ambrosiennes; c'est là l'unique raison que l'on puisse faire valoir en faveur de son origine ambrosienne. En comparant cette hymne avec l'hymne : *Veni, redemptor gentium,* dont l'authenticité est certaine, j'y relève les ressemblances suivantes : *Transitque Rex, et* PERMANET | CLAUSA (3e et 4e vers de l'hymne); CLAUSTRUM *pudoris* PERMANET (2e vers de la 3e strophe de l'hymne : *Veni, redemptor gentium*); — PROCESSIT AULA *virginis* (2e vers de la 2e strophe de l'hymne); PROCEDENS *de thalamo suo* | *Pudoris* AULA *regia* (1er et 2e vers de la 4e strophe de l'hymne : *Veni, redemptor gentium*); — *Suæ* GIGAS *Ecclesiæ* (4e vers de la 2e strophe de l'hymne); *Geminæ* GIGAS *substantiæ* (3e vers de la 4e strophe de l'hymne : *Veni, redemptor gentium*).

III. BIBLIOGRAPHIE.— Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on peut voir une riche littérature dans *P. L.*, t. XVII, col. 1163-1172; Pimont, *op. cit.*, t. I, p. 1-19; Lacombe, *Manuel des sciences ecclésiastiques,* in-8°, Paris, 1850, p. 365-436; U. Chevalier, *Poésie liturgique,* Paris, 1893, et Tournai, 1894, t. I, p. 57-63; C. Albin, *La poésie du bréviaire,* in-16, Paris, 1901, t. I, p. XXXI-XXXII; A. Steier, *Untersuchungen über die Echtheit des Hymnes des Ambrosius,* dans *Jahr. für klassische Philol.*, t. XXVIII, fasc. 2; Martin Schang, *Gesch. der römischen Liter.*, t. IV, 1re partie, *Die Liter. des IV Jahr.*, München, 1904, p. 206, 210.

V. ERMONI.

AMBROISE (COMPOSITIONS ÉPIGRAPHIQUES DE SAINT). — Saint Ambroise passe pour avoir composé un certain nombre d'inscriptions destinées, les unes à l'ornementation des édifices religieux, les autres à la sépulture de quelques défunts. Ces compositions étaient alors fort goûtées et plusieurs évêques montraient une veine poétique dont les produits sont souvent plus abondants que parfaits[12]. Ceux de saint Ambroise sont généralement préférables à ceux de saint Damase, quoique moins connus que ceux de ce pape. Plusieurs sylloges épigraphiques nous ont transmis les pièces ambrosiennes dont nous allons dire quelques mots.

Le manuscrit de la bibliothèque du Vatican, *Palatinus 833,* provient de l'abbaye de Lorsch. Connu depuis longtemps grâce à l'emprunt que lui avait fait Gruter de sa *Sylloge Palatina,* il n'était que très incomplètement connu, jusqu'au moment où De Rossi en donna une description complète[13]. Le manuscrit se compose de plusieurs recueils rapprochés par les hasards de la reliure. Parmi les différentes sylloges, celle qui remplit les folios 41-54, composée au IXe siècle, a reçu le titre suivant : *Corporis Laureshamensis Sylloge III Circumpadana et Subalpina, continens epigrammata christiana descripta exeunte fere sæculo VIII Mediolani, Ticini, Placentiæ, Vercellis, Eporediæ*[14]. Parmi les tituli milanais 4 pièces métriques sont mises sous le nom de saint Am-

[1] N. 10, *P. L.*, t. LXV, col. 401. — [2] *De arte metr.*, 21, *P. L.*, t. XC, col. 172. — [3] *De una et non trina Deit.*, XVII, *P. L.*, t. CXXV, col. 591. — [4] *De fide,* l. IV, c. IX, n. 108, *P. L.*, t. XVI, t. 638. — [5] *De sacram.*, l. V, c. III, n. 17, *P. L.*, t. XVI, col. 450; cf. aussi *De Noe et arca,* c. XXIX, n. 111, *P. L.*, t. XIV, col. 411. — [6] *In Ps. CXVIII,* serm., II, n. 11, *P. L.*, t. XV, col. 1213. Cf. Pimont, *op. cit.*, t. I, p. 142-143. — [7] *De arte metr.*, 21, *P. L.*, t. XC, col. 172. — [8] *De una et non trina Deit.*, XVII, XVIII, *P. L.*, t. CXXV, col. 591, 611. — [9] *Id.*, XVII, *P. L.*, t. CXXV, col. 591. — [10] Cf. Pimont, *op. cit.*, t. I, p. 164-165. — [11] *De una et non trina Deit.*, XVIII, *P. L.*, t. CXXV, col. 611. — [12] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. II, p. XXXIV sq. : *De titulis metricis christianis eorumque auctoribus ab ætate constantiniana ad initia sæculi quinti.* — [13] *Ibid.*, p. 36 sq. — [14] *Ibid.*, p. 159 sq.

broise, ce sont les n. 2-5 du recueil: ailleurs, n. 24-26, on lit au début des pièces les indications suivantes : RITM, MKTR, RITHM, afin d'aider la distinction entre les pièces rythmiques et les pièces métriques.

Voici les titres et les *incipit* des pièces attribuées à saint Ambroise :

N. 2. *Versus. Ambrosii. ad font. ejusd. eccl.* (c'est-à-dire, de Sainte-Thècle); Incip. : *Octachorum scōs templum surrexit...* [1].

N. 3. *It. Ambrosii in ecclesia sci Nazari martyris;* Incip. : *Condidit Ambrosius templum dño q. sacravit...* [2].

N. 4. *Epyt. Ambrosianum;* Incip. : *Martyris ad fontem recubant que membra.*

N. 5. *Item Ambrosian.*; Incip. : *Uranio satyro supremum frater.*

André Alciatus entreprit en l'année 1508, dès l'âge de 17 ans, un recueil qu'il ne cessa de compléter pendant toute sa vie [3] et pour lequel il fit usage d'un *codex antiquissimus* d'où il tira 13 textes chrétiens ayant trait à l'histoire de Milan; 7 autres proviennent d'une source inconnue. L'édition qu'il donna de ces textes ne mérite aucune créance, il y a lieu de s'en rapporter pour l'édition critique à celle de Mommsen [4] et aux commentaires de De Rossi [5].

François Juret a édité, dans la collection patristique de Margarin de la Bigne [6], 21 distiques ayant pour sujets divers épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament et réunis sous ce titre : *Incipiunt disticha sancti Ambrosii de diversis rebus quæ in basilica ambrosiana scripta sunt.* Tillemont [7], Puricelli [8], Bugati [9], Biraghi [10] les admettent dans l'œuvre de saint Ambroise, Garrucci [11], De Rossi [12], V. Forcella et E. Seletti [13] partagent cette opinion; S. Merkle [14] a soulevé quelques objections qui pourront engager la critique dans une nouvelle voie touchant l'attribution des distiques. Outre la dissertation qu'il leur a consacrée, cet auteur en a donné une édition critique [15]. F. Piper n'a mentionné que quelques-uns des textes que nous avons signalés [16]. H. LECLERCQ.

AMBROSIEN (CHANT). — I. Les sources. II. Les récitatifs. III. La psalmodie. IV. Les antiennes. V. Les chants de la messe. On ne doit pas attendre ici un traité complet de chant ambrosien. Le sujet a été trop peu étudié jusqu'ici pour qu'on puisse arriver à des conclusions définitives; d'un autre côté, ce chant a tellement de rapports avec le chant grégorien que beaucoup de questions intéressantes ne peuvent se traiter indépendamment de ce dernier : on renverra donc souvent à des articles spéciaux qui seront indiqués dans le cours de ce travail.

I. LES SOURCES. — 1° *Les manuscrits.* — Le plus ancien manuscrit de chant ambrosien est au British Museum, *cod. add. 34 209.* Ce manuscrit du XIIe siècle, qui ne contient que la partie d'hiver, du premier dimanche de l'Avent au samedi saint inclusivement (le commencement, depuis la Saint-Martin jusqu'à l'Avent, manque), a été publié en fac-simile dans la *Paléographie musicale* des bénédictins de Solesmes, t. V; le t. VI en donne une transcription dans la notation adoptée pour les livres de Solesmes. Aucun des autres manuscrits, qui existent encore en assez grand nombre, n'a été publié. Nous en citerons seulement deux, un du XIIIe siècle, à Vimercate, et l'autre de la fin du XIVe, à Muggiasca, deux paroisses du diocèse de Milan. Une copie du second, écrite par le même scribe dix ans plus tard, se trouve à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, *lat. liturg., a. 4.* Les manuscrits du XVe et du XVIe siècle sont nombreux. Tous ces livres renferment le chant complet de l'office et de la messe. On ne semble pas avoir connu à Milan la distinction entre *Antiphonale missarum* et *Antiphonale officii.*

2° *Les imprimés.* — L'antiphonaire ambrosien n'a jamais été imprimé complètement. Jusqu'à ces dernières années la seule partie qu'on eût imprimée était le Rituel des défunts, dont la première édition, sans date, est de la fin du XVe siècle; il fut réimprimé assez souvent dans le *Rituale sacramentorum.* Les mélodies anciennes y sont bien conservées, mais la notation est carrée et les neumes disloqués, de sorte qu'elles ont perdu beaucoup de leur physionomie primitive. Une nouvelle édition a été donnée en 1898 par le chanoine Garbagnati, dans la notation du XIVe siècle. Le même chanoine a aussi commencé la publication d'un *Directorium chori,* et a imprimé l'Hymnaire (1897).

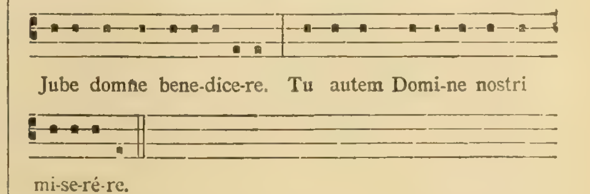
Le chanoine Luigi Mambretti, primicier des lecteurs du Dôme, a publié en 1898 *Antiphonarium ambrosianum, missas et vesperas complectens ad fidem veterum codicum,* splendide lithographie qui reproduit la notation des manuscrits.

Enfin l'édition officielle du missel publié en 1902 donne les parties chantées en notation traditionnelle.

La notation ambrosienne du XIIe siècle est une modification de la notation italienne primitive [17].

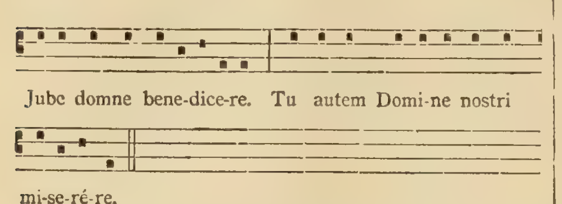
II. LES RÉCITATIFS. — Sous ce nom nous comprenons les lectures proprement dites, où la voix ne s'écarte du *recto tono* que pour marquer par une mélodie plus ou moins riche la fin des phrases et leurs principales subdivisions.

La classe la plus nombreuse est celle des lectures de la messe et de l'office, leçons de l'Écriture, sermons des Pères, passions des martyrs, *dépositions* des confesseurs, épître et évangile. La manière de chanter ces diverses leçons offre assez peu de divergences; toutes s'accordent à marquer la chute finale par la quarte au lieu de la quinte que nous trouvons dans les livres romains. Bien que la mélopée des cadences diffère considérablement de la mélopée romaine, les règles rythmiques sont les mêmes. Nous trouvons des cadences à un accent aux leçons ordinaires de matines :

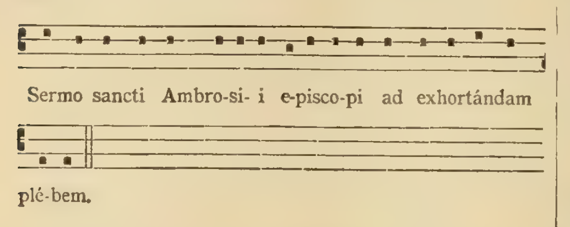


[1] De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romæ,* in-fol., *Romæ,* 1888, t. II, p. 161. — [2] *Ibid.,* p. 161. — [3] Mommsen, dans *Corp. inscr. lat.,* t. V, p. 627; De Rossi, *op. cit.,* p. 174. — [4] Mommsen, *op. cit.,* p. 627. — [5] De Rossi, *op. cit.,* p. 177. — [6] *Bibliotheca Patrum,* in-fol., Parisiis, 1589, t. VIII. De là ils ont passé dans l'édition parisienne des œuvres de saint Ambroise, in-fol., 1603, t. V, p. 362. — [7] *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.,* in-4°, Paris, 1705, t. X, p. 187. — [8] Puricelli, *De ss. martyribus Nazario et Celso,* in-fol., Mediolani, 1656, p. 284-286. — [9] Bugati, *Memorie storicho-critiche intorno le reliquie ed il culto di s. Celso martire,* in-4°, Milano, 1782. — [10] Biraghi, *Inni sinceri di s. Ambrogio,* in-8°, Mediolani, 1862, p. 33-35, 144-151. — [11] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 462-464. — [12] De Rossi *op. cit.,* p. 184. — [13] V. Forcella et E. Seletti, *Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al IX secolo,* in-8°, Codogno, 1897. — [14] S. Merkle, *Die ambrosianischen Tituli,* dans *Römische Quartalschrift,* 1896, t. X, p. 185-222. Cf. E. Steinmann, *Die Tituli und die kirchl. Wandmalerei im Abendlande vom V bis zum XI Jahr.,* in-8°, Leipzig, 1892, p. 70 sq. — [15] S. Merkle, *op. cit.,* p. 213-222. — [16] *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1877, t. I, p. 222-225. — [17] *Paléogr. musicale,* t. I, p. 145.

et aussi dans le ton suivant qui sert aux dimanches de carême :



Les sermons, les leçons de l'Écriture aux dimanches et aux jours solennels, les passions des martyrs, les dépositions des confesseurs, l'épître et l'évangile ont une cadence finale à deux accents, presque toujours la même :

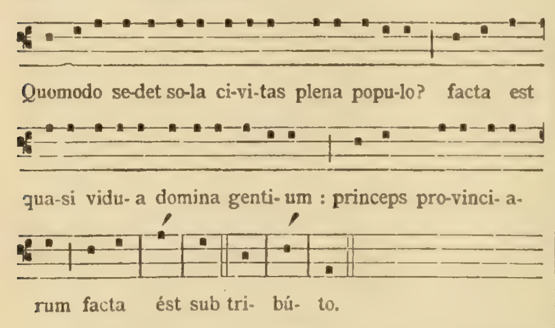


Enfin nous trouvons des cadences calquées sur le *cursus planus*. Celle-ci servait pour des leçons qui se lisaient aux premières vêpres des saints, soit martyrs, soit confesseurs, soit vierges.

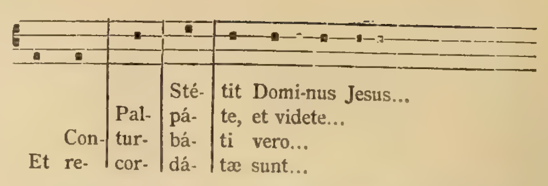


Comme dans le chant romain, cette cadence s'adapte facilement au *cursus tardus* par l'adjonction d'une note épenthétique.

La Passion de Notre-Seigneur qui se chante le vendredi saint a une cadence identique. Nous citons encore la première phrase des Lamentations, dont la cadence reproduit aussi le *cursus planus*, facilement transformable en *cursus tardus*.

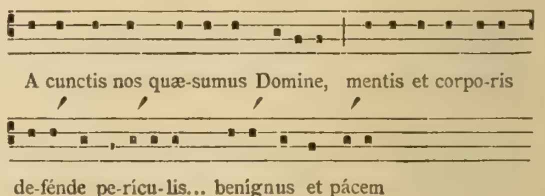


L'accent influence de la même manière le commencement des phrases. On a pu voir plus haut la première syllabe du titre : *Sermo sancti Ambrosii* élevée d'un degré, parce qu'elle porte l'accent. Si la première syllabe n'est pas accentuée, on ajoute alors une, deux, trois et même quatre syllabes anacrousiques, afin que le premier accent se trouve sur le degré supérieur à la note de récit. On pourra s'en convaincre en considérant le tableau suivant[1].

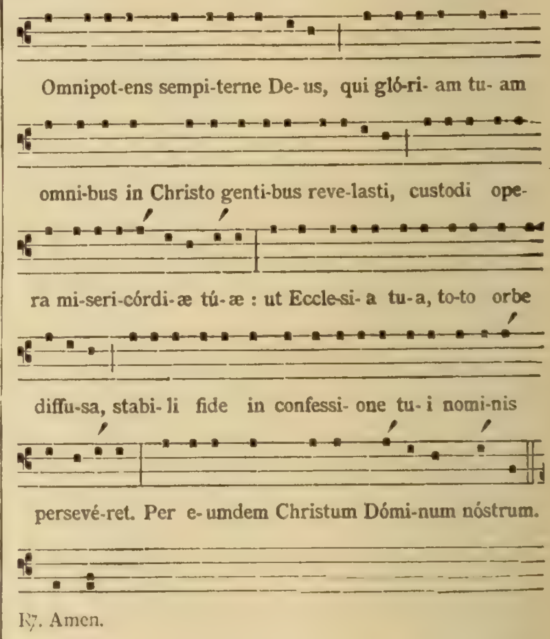


La seconde classe de récitatifs comprend les chants du prêtre à la messe : oraisons, préface, *Pater noster*, et aussi l'*Exultet* du samedi saint, qui n'est autre chose qu'une préface ornée. Nous donnons ici un exemple de chacun de ces chants : il sera facile de voir que les cadences principales sont basées sur le *cursus planus*.

Voici le chant des oraisons tel qu'il est donné par Perego :



Les deux dernières cadences sont les mêmes que celles de la préface simple romaine, dont nous avons parlé à l'article ACCENT; elles reproduisent le *cursus planus*, ou son congénère le *cursus tardus*. Le ton des Oraisons du vendredi saint nous offre les mêmes cadences, mais sur des cordes différentes. Voici ces Oraisons telles qu'elles se trouvent dans le missel imprimé de 1902.

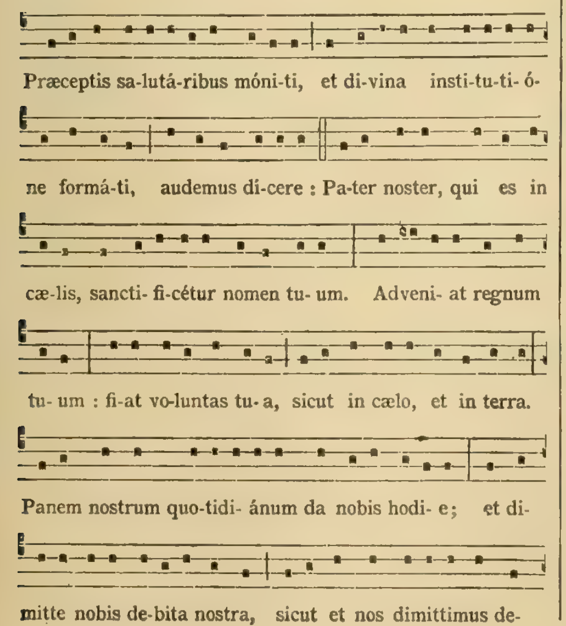


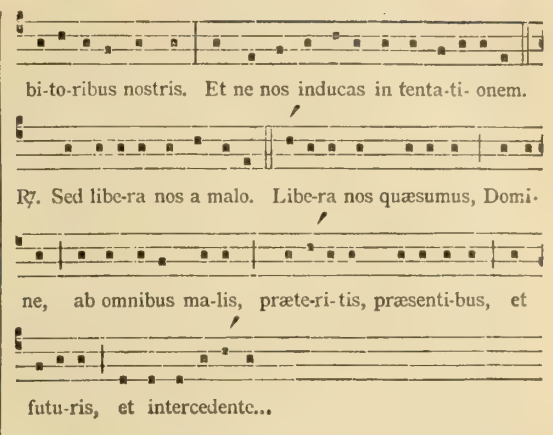
Nous sommes ainsi amenés au chant de la préface ambrosienne, qui est presque le même, et dont toutes les cadences sont basées sur le *cursus*.

[1] Perego, *La Regola del Canto fermo Ambrosiano*, Milano, 1622. Nous avons extrait de cet ouvrage toutes les mélodies qui précèdent. Voir A. Mocquereau, *De l'influence de l'accent et du cursus tonique latins dans le chant ambrosien*, Milan, 1897.

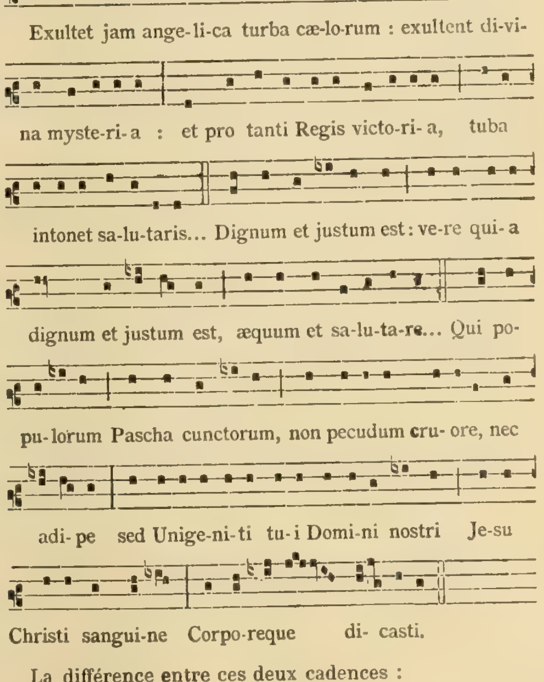


Le chant du *Pater noster* est absolument le même. Nous y joignons une partie du *Libera nos,* qui nous ramène aux cadences à un accent, et où l'on peut voir le soin avec lequel une place prépondérante est donnée au premier accent de chaque clausule.

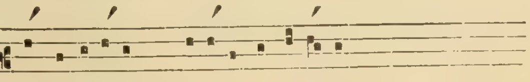




Nous donnons enfin le chant du *Præconium Paschale,* extrait du même missel. On remarquera que la première partie nous ramène au ton des leçons dont nous avons parlé plus haut, tandis que la seconde se rapproche davantage du chant de la préface. Une des cadences reproduit même la fin des phrases de la préface romaine.



La différence entre ces deux cadences :



n'est point l'effet du hasard, car elle se retrouve dans tout le morceau; elle n'a point non plus été introduite tout simplement pour varier la mélodie; la première forme s'emploie toutes les fois que le texte présente un *cursus planus;* la seconde est pour le *cursus tardus.*

On nous permettra d'assimiler aux récitatifs le *Gloria in excelsis* qui se chantait à laudes avant la réforme du bréviaire par saint Charles. Nous en donnons le

chant tel qu'il se trouve dans l'antiphonaire du British Museum. La récitation commence sans intonation et tantôt se poursuit jusqu'au dernier accent pour ne fléchir que sur la dernière syllabe des membres de phrase, comme dans la première partie, tantôt se termine par une cadence à deux accents, comme dans la seconde partie. La mélodie



adjuvábunt mé

est une manière spéciale d'envisager cette cadence. Sur dix autres manuscrits que nous avons pu consulter, un seul, l'Antiphonaire *Ecclesiæ archipresbyteralis, Castellioni apud Varisium* (XIVe siècle), est d'accord avec notre codex. Cinq ont la forme suivante :

ádjuvábunt me

dans laquelle *me* est traité comme faisant partie du mot précédent, tandis qu'un accent secondaire est mis sur la première syllabe du mot *adjuvabunt.* Enfin quatre autres manuscrits s'accordent avec les précédents pour rattacher *me* à *adjuvabunt,* mais, au lieu de mettre un accent secondaire sur la première syllabe de ce mot, ils remontent jusqu'au mot qui précède, afin de trouver une syllabe régulièrement accentuée :

et ju-di-ci-a tú-a adjuvábunt me.

Nous trouvons la même diversité pour la clausule *quia mandata tua non sum oblitus.*

qui-a manda-ta tu-a nón sum obli-tus. (*six manuscrits*).

qui-a manda-ta tú-a non sum obli-tus. (*quatre manuscrits*).

qui-a mandá-ta tu-a non sum obli-tus. (*un manuscrit*).

La troisième forme est assez inexplicable; les deux autres se comprennent facilement, en remarquant que tous nos manuscrits s'accordent à ne pas mettre d'accent sur *sum.*

Glo-ri-a in excelsis De-o, et in terra pax homi-nibus

bonæ vo-lunta-tis. Laudamus te. Hymnum di-cimus ti-bi.

Be-nedi-cimus te. Glo-ri-fi-camus, ado-ramus te. Gra-ti-as

ti-bi agimus propter magnam glo-ri-am tu-am,

Domi-ne, Rex cælestis. De-us Pa-ter omnipo-tens, Je-su

Christe, Sancte Spi-ri-tus. Domi-ne De-us, Fi-

li-us Patris. Agnus De-i, qui tollis pecca-ta mun-

di, suscipe depre-ca-ti-onem nostram. Qui

sedes ad dexteram Patris, mi-se-re-re no-bis. Mi-se-re-re

no-bis, subve-ni no-bis, di-rige nos, conserva nos, munda

nos, pa-ci-fi-ca nos. Libe-ra nos ab i-nimi-cis, a

tenta-ti-o-nibus, ab hære-ti-cis, ab a-ri-anis, a schis

ma-ti-cis, a barba-ris. Qui-a tu so-lus sanctus,

tu so-lus Domi-nus, tu so-lus Altissimus. Je-su Chri-

ste, in glo-ri-a De-i Patris, cum Sancto

Spi-ri-tu, in sæ-cu-la sæcu-lo-rum. Amen. Per singu-los

di-es bene-di-cimus te. Et laudamus nomen

tu-um in æ-ternum, et in sæcu-lum sæcu-li. Digna-re

Domi-ne di-e isto sine pecca-to nos custo-

di-re. Bene-dictus es, Domi-ne, do-ce me justi-ti-as tu-as.

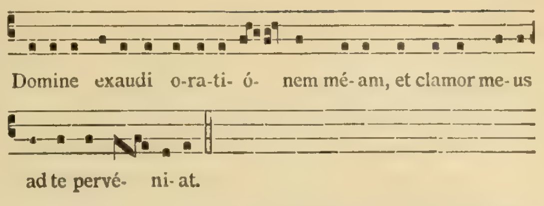


Nous terminerons ce paragraphe sur les récitatifs en signalant les *Completoria,* qui se disent à la fin de laudes et de vêpres, et qui répondent à peu près aux versets de l'office romain. En voici une forme très simple :

Bene-dictus es Domine De- us patrum nostrorum : et lauda-

bi-lis et glo-ri- o-sus in sæcu-la.

La forme la plus fréquente est la suivante :



La cadence du milieu repose sur deux accents, tandis que celle de la fin n'en a qu'un. Il y a aussi une mélodie plus riche pour les dimanches au temps pascal.



III. La psalmodie. — Perego[1] ne paraît pas se douter que la psalmodie ambrosienne ait jamais été différente de la romaine ; les tons qu'il donne dans sa *Regola del canto fermo Ambrosiano* sont les mêmes que les nôtres. Son livre, composé par ordre de saint Charles Borromée, ne fut imprimé qu'en 1622 par les soins du cardinal Frédéric Borromée, et nous y trouvons la preuve qu'à cette époque l'usage de la psalmodie romaine était général à Milan. Cependant il n'en fut pas toujours ainsi ; des auteurs plus anciens nous disent expressément que la psalmodie ambrosienne n'avait ni intonation, ni médiante, mais se poursuivait sur la même corde jusqu'à la cadence finale. Voici ce que disait Gafori, maître des enfants de chœur du Dôme, dans sa *Practica musicæ,* publiée en 1496 : *Ii item (Ambrosiani) ut plurimum psalmodiam cujuscumque toni in ea incipiunt chorda in qua principium ejus Eouae fuerit pernotatum : ipsamque eadem voce prosequuntur nullius differentiæ intermissione ad ipsum usque Eouae : cujus pernotationem finis ipsius psalmodiæ consequitur*[2]. Un siècle plus tôt, Raoul de Rivo, que l'article suivant qualifie à bon droit d'« esprit curieux et exact », avait fait la même remarque : *Cantantur autem psalmi, ambrosiano et romano more, in fine versuum per tonos. In medio vero, ambrosianum psalmos in omni tono psallit plane, romanum autem officium habet diversas modulationes*[3].

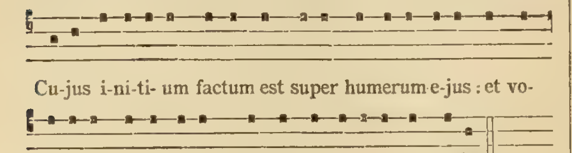
Comment la psalmodie romaine s'est-elle introduite dans l'office milanais ? Les manuscrits ne nous apprennent rien à ce sujet. Nous y trouvons bien les terminaisons romaines assez souvent, mais ce n'est pas une preuve que la médiante fût employée ; et même en certains cas, comme nous pouvons le voir par les *capitula,* dont nous parlerons plus loin, la terminaison romaine était certainement employée sans la médiante, avec ou sans l'intonation.

Cette introduction de la psalmodie romaine a dû se faire insensiblement, et du temps de Gafori nous en voyons déjà des traces : *Quandoque item in nonnullis psalmodiis (potissimum primi toni), principia et mediationes gregoriani ritus, ipsi ambrosiani solenniter modulantur*[4]. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un chant plus varié dans ses formules ait peu à peu pris la

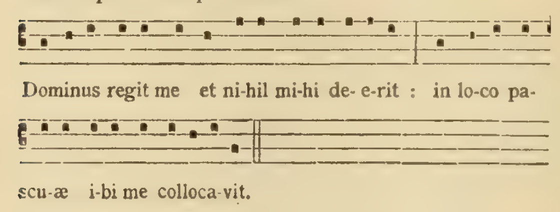
[1] *La Regola del canto Ambrosiano, Trattato secondo,* éd. de 1622, p. 39. — [2] Gafori, *Practica musicæ,* c. xv. — [3] *De canon. observ.,* prop. x, à la fin, dans Hittorp, *De divinis officiis.* — [4] Gafori, *loc. cit.*

place d'une psalmodie plus simple, jusqu'à la faire oublier.

Les *capitula* dont nous venons de parler sont des versets supplémentaires qui se chantent à laudes après les quatre psaumes CXLVIII, CXLIX, CL et CXVI, entre le *Sicut erat* et la répétition de l'antienne, sur le même ton que le psaume. Les manuscrits en renferment un grand nombre, et tous s'accordent à n'y point mettre de médiante : quant à l'intonation, parfois elle s'y trouve, parfois elle est absente. On remarquera en effet, dans les textes cités plus haut, que Raoul de Rivo ne parle que de l'absence de médiante, tandis que Gafori dit que l'intonation manque le plus souvent, *ut plurimum*. Voici comme exemple le *capitulum* de Noël.



Ces versets représentent certainement la manière ordinaire dont les psaumes de l'office étaient chantés. Mais nous trouvons une sorte de psalmodie employée aux matines des féries du temps pascal, où nous voyons apparaître très distinctement les trois éléments distinctifs de la psalmodie romaine : intonation, médiante et terminaison; toutefois les mélodies sont bien différentes de celles de l'antiphonaire romain, et ont une tournure archaïque très prononcée, comme on pourra s'en convaincre par l'exemple suivant :



D'autres particularités sur lesquelles nous comptons revenir à l'article ANTIENNE nous portent à croire que cette forme de psalmodie est d'une grande antiquité, et nous font espérer des lumières sur l'origine de l'antiphonie.

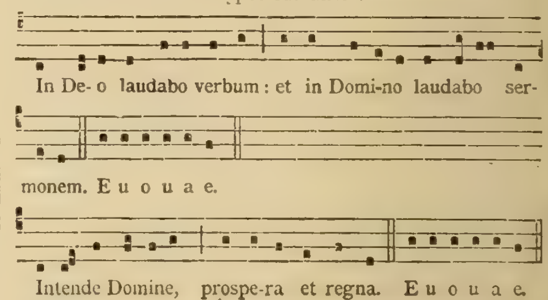
Pour le moment nous nous contenterons de prendre les antiennes telles que la liturgie plus moderne les présente, et de les étudier dans les rapports qu'ont les psaumes avec elles.

Lorsqu'on est habitué à la majestueuse régularité de la psalmodie romaine, où le psaume se trouve toujours avec l'antienne dans le même rapport de dominante, et forme avec elle une petite composition musicale complète, on se trouve quelque peu égaré à la vue de la grande diversité qui existe dans la psalmodie ambrosienne. Ici, en effet, il semble qu'il n'y ait aucune règle, et que le psaume se chante un peu à l'aventure sur n'importe quelle note. Cependant, quand on observe avec soin les nombreuses antiennes avec psaumes que contient l'antiphonaire ambrosien, on finit par reconnaître un certain ordre, moins régulier, certes, que celui de la psalmodie romaine, assez cependant pour permettre de retrouver son chemin au milieu de cette forêt touffue.

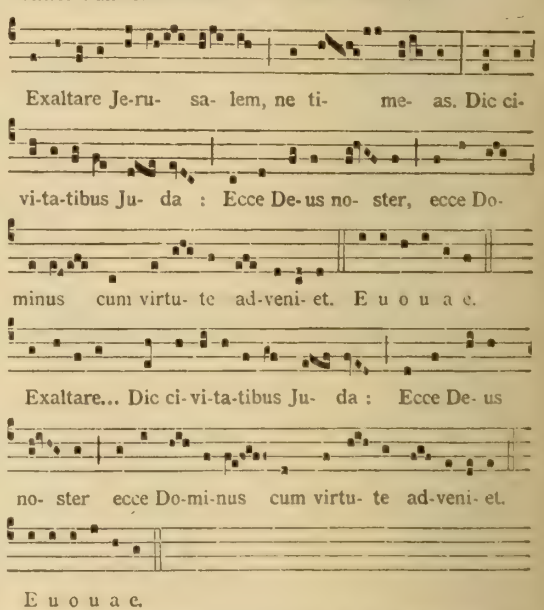
Dans la revue que nous allons faire des antiennes des divers modes, nous assimilerons les finales *la, si, ut,* qui se rencontrent assez souvent, aux finales *ré, mi, fa,* des modes traditionnels, remettant à un autre article toute question de tonalité. L'important pour le sujet qui nous occupe maintenant est le rapport entre la finale de l'antienne et la note sur laquelle se chante le psaume. D'ailleurs la même antienne se trouve écrite indifféremment avec finale *ré* ou *la, mi* ou *si, fa* ou *ut,* dans le même manuscrit ou dans des manuscrits différents.

Finale ré. — Le manuscrit de Londres donne deux antiennes avec finale *ré,* dominante *mi;* le manuscrit de Muggiasca donne aux mêmes antiennes la dominante *fa.* La première manière pourrait être le témoin d'un temps où la corde récitative était encore flottante; elle a eu le temps de se fixer dans l'intervalle d'au moins deux siècles qui sépare les deux manuscrits.

Nous trouvons un grand nombre d'antiennes qui ont pour dominante *fa* ou *la :* ces antiennes n'ont rien de remarquable : elles répondent à nos antiennes du 1[er] et du 2[e] ton. Mais une particularité vraiment ambrosienne est que beaucoup d'antiennes qui finissent en *ré* ont *sol* comme dominante ; presque toutes appartiennent à l'un ou à l'autre des deux types suivants :

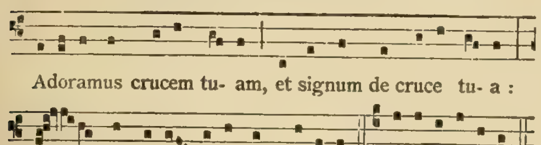


Inutile de s'arrêter à trois antiennes de ce mode auxquelles le manuscrit de Londres assigne la dominante *si.* Ce sont évidemment des fautes de copiste. Le manuscrit de Muggiasca donne à deux d'entre elles la dominante *la :* quant à la troisième, il la termine en *mi,* en élevant d'un degré toute la seconde partie de l'antienne. Il y aurait une étude intéressante à faire sur la tonalité de cette antienne, mais ceci dépasserait les limites d'un article de dictionnaire; nous nous contenterons de donner l'antienne d'après les deux manuscrits.

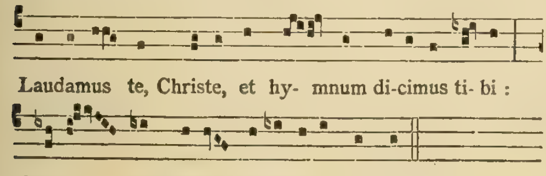


Plusieurs antiennes en *ré* ont la dominante *ut.* La plupart sont des antiennes *ad crucem :* nous aurons à en parler plus loin ; d'autres ont une dominante différente dans d'autres manuscrits, mais il en est une qui

mérite une mention spéciale. Elle est notée comme il suit dans le manuscrit du British Museum :



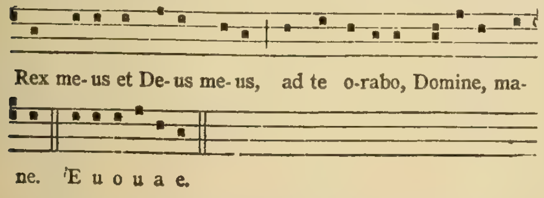
Cette dominante *ut* paraît bien étrange; l'antienne suivante, dans l'office de l'adoration de la croix, peut nous aider à sortir de la difficulté. La voici :



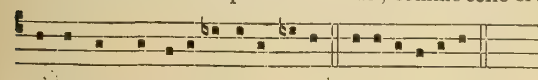
La seconde partie de cette antienne a le même dessin mélodique que la seconde partie de la précédente, et, au moyen du ♭, les deux mélodies sont identiques. Il semble bien que nous ayons ici un exemple d'une pratique familière aux copistes des livres milanais : pourvu que les intervalles se suivent dans l'ordre voulu, peu leur importe sur quel degré de l'échelle ils posent leurs notes; et certains passages d'autres manuscrits permettent de supposer que le psaume adjoint à la première antienne ne se chantait pas sur la dominante *ut,* mais sur le *fa.*

Mais si nous consultons le manuscrit de Muggiasca, nous nous trouvons en face d'une autre difficulté. Les deux antiennes y sont notées en *sol,* et sans ♭. De là une question : Quelle est la tonalité de ces antiennes? La manière dont la première est notée dans le manuscrit de Londres donne à penser qu'il faut ajouter le ♭ dans le manuscrit de Muggiasca; on le mettait certainement au XIIe siècle. Peut-être la seconde a-t-elle été notée en *sol* à cause d'un passage chromatique sur *et hymnum.*

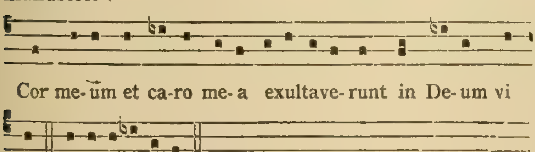
Finale mi. — Ici nous trouvons tout d'abord un groupe d'antiennes fort curieuses : la corde de récit y est la même que la finale, *mi* ou *si,* et toutes à peu près sont du type suivant :



Ces antiennes présentent la plus grande analogie avec certaines antiennes du psautier romain, comme celle-ci :



Nous trouvons d'ailleurs cette antienne dans notre manuscrit :



A quel mode appartiennent ces antiennes? L'antiphonaire de Solesmes les marque du premier; Hartker les mettait du quatrième.

Les antiennes en *mi* à dominante *sol* sont assez nombreuses, moins cependant que celles à dominante *la :* ceci peut représenter une période de balancement entre les deux dominantes pour ce que nous appelons maintenant le quatrième mode.

Quant au mode authentique de *mi,* sa dominante est bien *si* dans l'antiphonaire ambrosien : la dominante *ut* est extrêmement rare, on peut même dire qu'elle n'existe pas, car sur six antiennes de ce genre que renferme le manuscrit de Londres, quatre ont pour dominante *si* dans d'autres manuscrits, les deux autres sont des antiennes *ad crucem* qui, comme nous l'avons dit, doivent être traitées à part. La partie d'été (Muggiasca) n'en renferme qu'une, et c'est une antienne *ad crucem.*

Finale fa. — Quelques antiennes très courtes ont la dominante *sol* dans certains manuscrits, *la* dans d'autres. Rien n'empêche de croire que les deux dominantes étaient employées indifféremment. En voici une.



La dominante *la* est rare; *ut* est la plus commune. Les antiennes *ad crucem* de ce mode ont le plus souvent *ré* comme dominante.

Finale sol. — Nous trouvons en ce mode un assez grand nombre d'antiennes avec dominantes *si,* ce qui tendrait à faire croire que la dominante du mode plagal de *sol* était primitivement la tierce au-dessus de la finale, comme dans le mode de *ré* et dans celui de *fa,* et comme nous en avons vu des traces dans le mode de *mi.*

Mais le plus grand nombre de beaucoup de ces antiennes ont *ut* comme dominante; à peu près le tiers des antiennes ambrosiennes appartiennent ainsi au mode de *sol* avec dominante *ut.* Nous en trouvons beaucoup aussi avec la dominante *ré.*

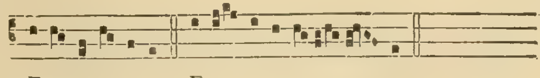
Enfin nous avons un exemple unique d'antienne en *sol* ayant pour dominante la sixte au-dessus de la finale, c'est-à-dire *mi :*



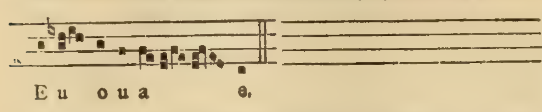


Nous avions d'abord été tenté de regarder ceci comme une faute de copiste; mais il est à remarquer que la terminaison du psaume s'enchaîne très bien avec le commencement de l'antienne; d'ailleurs on trouve la dominante à une sixte au-dessus de la finale dans notre troisième ton moderne.

Antiennes ad crucem. — Ces antiennes ont une psalmodie toute particulière; les manuscrits ne nous donnent que deux finales pour les psaumes qui se chantent avec ces antiennes : la première est celle de nos psaumes d'introït du 8e mode; la seconde ressemble à une terminaison du 7e mode très ornée. Les voici toutes deux :



Nous trouvons même cette dernière écrite de la sorte :



Le copiste avait probablement pris sa ligne de *fa* pour une ligne d'*ut*, et noté son *Euouae* en conséquence; un *bémol* suffit à réparer la faute, et on n'en chantait pas moins comme si la dominante avait été *ré*.

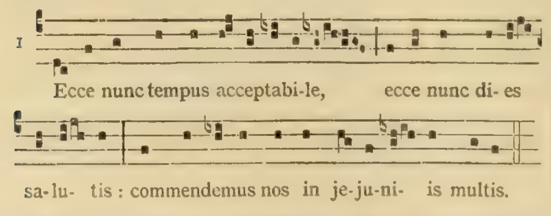
Les antiennes terminées en *ré* ont toutes la première terminaison, celles en *mi* l'ont aussi, sauf une, qui présente l'anomalie que nous venons de décrire; les antiennes en *fa* affectionnent la seconde; quelques-unes cependant ont la première; celles du mode de *sol* sont à peu près également partagées.

Psalmodie ornée. — Peut-être se rencontrait-elle avec les antiennes *ad crucem* dont nous venons de parler; les terminaisons ornées qui les accompagnent tendraient à le faire croire, mais aucun des manuscrits que nous avons pu consulter ne donne une psalmodie complète. Perego donne, il est vrai, une forme solennelle du *Magnificat* pour tous les tons, mais ceci évidemment n'a rien d'ambrosien.

Notre antiphonaire ne nous donne de psalmodie ornée que pour les répons. Ici nous trouvons beaucoup plus de diversité que dans le chant grégorien. Beaucoup de répons n'offrent dans leur chant aucune trace de psalmodie, et ressemblent en ceci aux *psalmelli* ou à nos graduels. En voici un exemple :



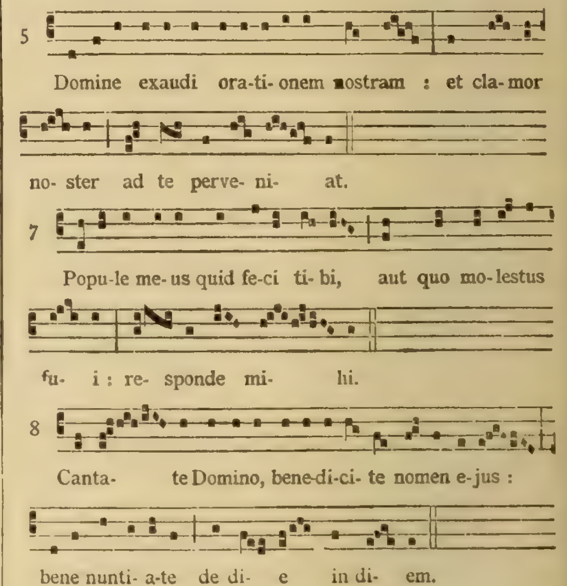
Dans la plupart des cas cependant les répons ont une véritable psalmodie qu'il est facile de reconnaître même au milieu des arabesques parfois très capricieuses qui entourent la note de récit. Il est même possible, à travers la grande variété de ces psalmodies, de reconnaître un certain nombre de formes qui se rencontrent plus souvent dans chaque mode, ce qui pourrait bien être l'indice d'un acheminement vers la plus grande régularité des répons grégoriens. Nous donnons ici ces versets qui paraissent être les représentants de chaque mode.



2 Quo-ni- am sagitte tu- e in-fi-xe sunt mi-hi :



Il n'y a pas de psalmodie qui puisse être regardée comme le type du 6e ton.

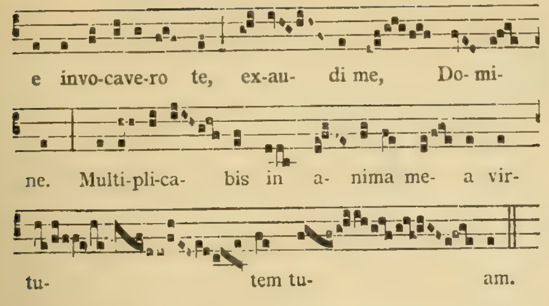


Les finales de ces versets varient beaucoup, même quand la psalmodie est de même type : c'est pour relier la fin du ℣. avec la réclame du répons, comme dans la psalmodie simple la finale du psaume varie suivant le commencement de l'antienne.

Quant aux répons destinées à être chantés par les enfants, les versets ont une richesse de mélodie dont nos répons grégoriens nous donnent difficilement une idée. Parfois les *jubilus* extrêmement longs portent le nom de *melodiæ;* certaines de ces *melodiæ* ont jusqu'à 332 notes sur la même syllabe; les plus longues sont divisées en petites phrases désignées par des numéros d'ordre; peut-être pour indiquer plusieurs chœurs qui se relayaient afin de pouvoir les chanter sans trop de fatigue. Nous donnons ici un des plus courts versets de ce genre.

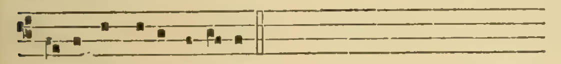


In quacumque di-



IV. Les antiennes. — L'étude des antiennes ambrosiennes soulève bon nombre de questions intéressantes qui peuvent aider à la connaissance de l'origine du chant antiphonique; ces questions seront examinées à l'article Antienne. Nous nous contenterons ici de donner quelques spécimens des divers genres d'antiennes, afin de compléter notre tableau du chant ambrosien.

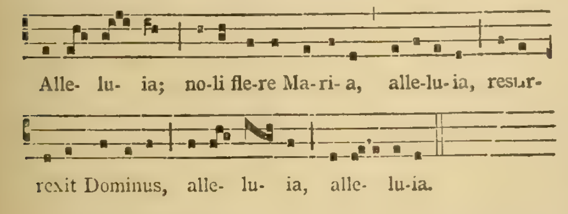
Beaucoup de ces antiennes sont d'une grande simplicité, et nous font remonter bien haut dans l'histoire de la psalmodie. Les unes se composent de quelques notes, comme celle-ci :



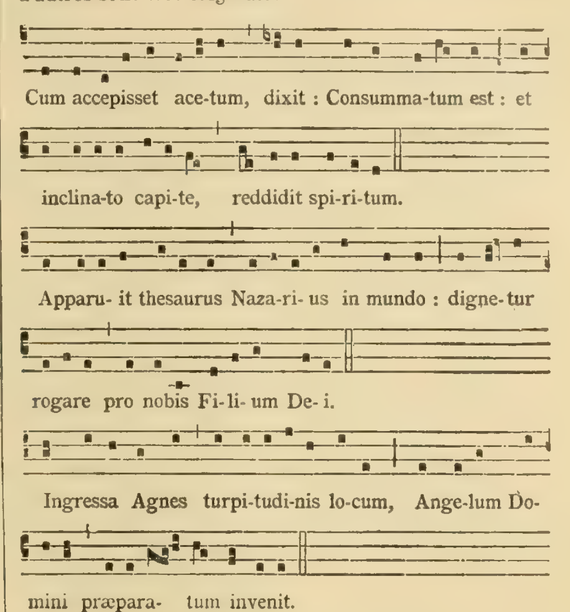
D'autres ressemblent presque à une psalmodie :



Cette dernière mélodie appartient à un type consacré à la semaine de Pâques. A propos d'antiennes pascales, il nous est impossible de ne pas citer la suivante, qui elle aussi appartient à un type qui se retrouve souvent dans cette même semaine, et qui a passé, avec quelques modifications, à l'antiphonaire romain.



Nous rencontrons aussi en assez grand nombre de ces antiennes à quatre membres, qui ressemblent à une strophe de poésie, et sont toutes construites sur les mêmes types ou timbres, avec diverses modifications. Quelques-unes ressemblent à des antiennes romaines, d'autres sont très originales.



Nous aurons à revenir sur ce sujet lorsque nous traiterons des antiennes dans un article spécial.

V. Les chants de la messe. — Ici encore, pour être complet nous devrions nous étendre très longuement et comparer les mélodies ambrosiennes non seulement avec les mélodies grégoriennes, mais encore avec ce qu'il est possible de trouver du chant gallican et du chant mozarabe, et aussi avec la musique des diverses Églises d'Orient. Tout ceci sera fait à l'article Chant, afin d'avoir un tout complet et d'éviter des redites. Nous donnerons seulement ici un court tableau des chants de la messe ambrosienne, avec quelques exemples qui permettront de les comparer aux chants correspondants du graduel grégorien. Il arrive très souvent que les paroles sont les mêmes dans les deux liturgies; alors le chant des deux pièces a beaucoup de ressemblances, tellement qu'on est forcé de conclure à une origine commune. Ceci pose un problème qu'on tâchera de résoudre à l'article Chant, auquel nous renvoyons pour toutes les questions d'origine; le voici : Lequel des deux chants, ambrosien ou grégorien, a servi de modèle à l'autre? ou bien ne faut-il pas remonter à une source commune dont nous aurions deux dérivés? Le problème se complique par les ressemblances du même genre que nous trouvons dans les autres liturgies occidentales.

Les chants de la messe ambrosienne, comme ceux de la messe romaine, peuvent se diviser en trois catégories : les antiennes, les répons et les traits. Les antiennes sont au nombre de quatre : l'*ingressa* qui répond à notre introït, sans psaume, l'antienne *post evangelium*, le *confractorium*, et le *transitorium :* ce dernier est notre communion. Dans quelques solennités on ajoute une cinquième antienne, *ante evangelium*. Le chant de toutes ces antiennes a le même caractère, si bien qu'on les emploie indifféremment l'une pour l'autre dans les différentes messes. Un ou deux exemples suffiront.

Voici l'antienne *Quasi modo,* qui, dans l'antiphonaire ambrosien, est le *confractorium* du vendredi de la semaine de Pâques. Nous l'avons disposée parallèlement avec l'introït grégorien du dimanche *in albis;* on

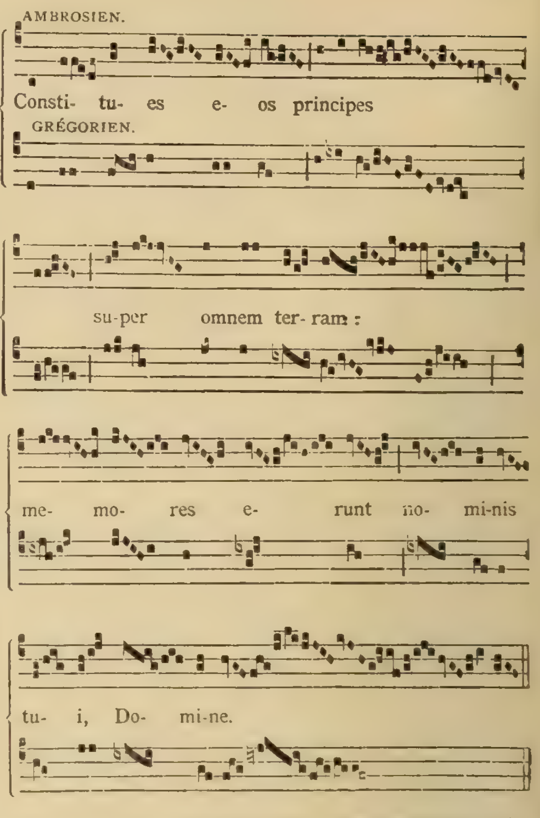
verra du premier coup d'œil les différences et les ressemblances.



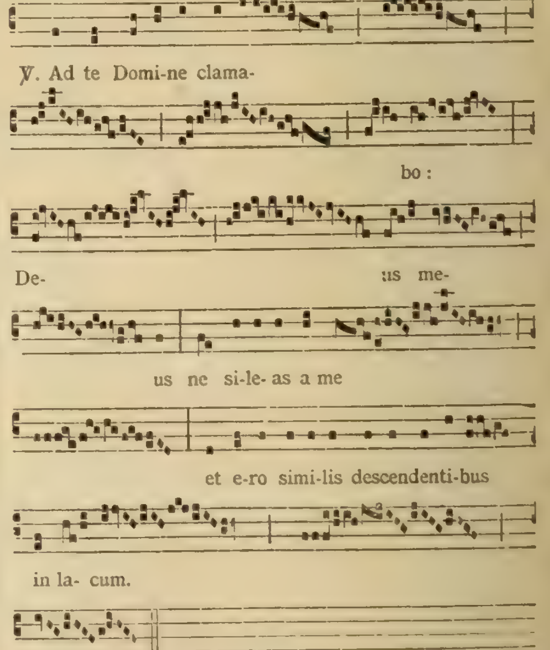
Voici maintenant l'*ingressa* du premier dimanche de l'Avent, que l'on pourra comparer avec l'offertoire du même dimanche au graduel romain.



Les répons sont le *psalmellus*, qui correspond à notre graduel, et l'offertoire. Nous rangeons l'offertoire parmi les répons, parce qu'un certain nombre d'offertoires ambrosiens ont conservé un ou plusieurs versets, avec la répétition d'une portion de la première partie. Les modulations y sont très riches, et ressemblent beaaucoup à celles que nous avons signalées plus haut pour les répons de l'office destinés à être chantés par les enfants, ce qui nous dispensera d'en donner un exemple. Voici un *psalmellus* comparé avec le graduel romain correspondant.

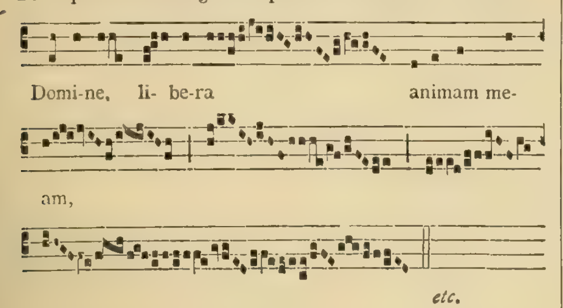


Nous donnons aussi le verset d'un *psalmellus* du même type que notre *Justus ut palma*, que D. Mocquereau a si bien analysé dans la *Paléographie musicale*, t. III, p. 31 sq.; la comparaison sera facile et suggestive.



Les *traits*, qui dans la liturgie ambrosienne se nomment *cantus*, proviennent évidemment de la même

source que les nôtres, comme on pourra le reconnaître à l'inspection du fragment que nous donnons ci-dessous :



Ces quelques exemples ne donnent-ils pas l'impression que les mélodies ambrosiennes ressemblent, comme on l'a dit, à une forêt vierge dont la luxuriante végétation trahit la puissante fécondité d'un sol encore neuf, tandis que le chant grégorien porte l'empreinte d'une culture plus avancée, et du génie qui pendant plusieurs siècles gouverna le monde ?

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on pourra consulter les deux articles suivants : Stéphen Morelot, *Du chant ambrosien*, dans la *Revue de musique religieuse*, Paris, 1848, t. IV. — A. Kienle, O. S. B., *Über ambrosianische Liturgie und ambrosianischen Gesang*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner und der Cistercienser Orden*, Raigern, 1884. Voir aussi : Eustathius a S. Ubaldo, *De cantu a S. Ambrosio in Mediolanensem Ecclesiam inducto*, dans *Comment. de Dei benedict.*, Mediolani, 1695, p. 272.

A. Gatard.

AMBROSIEN (RIT). — Sommaire : I. Définition et histoire. II. Sources. III. Origines. IV. Cadre et aspect extérieur : 1° Les deux cathédrales; 2° les baptistères; 3° Saint-Laurent; 4° Décoration et symbolisme; 5° Meubles sacrés; 6° Style des formules; 7° Tenue des fidèles. V. Personnel. VI. L'année liturgique. VII. La messe : 1° Généralités; 2° Messe des catéchumènes; 3° Renvoi des non-initiés; 4° La messe des fidèles jusqu'à la préface; 5° Préface et canon; 6° Après le canon; 7° Observations diverses; 8° Conclusion. VIII. L'office divin. IX. L'initiation chrétienne : 1° Préliminaires; 2° Le baptême; 3° La confirmation; 4° Après l'initiation. X. Rits divers : 1° Ordre; 2° Vierges et ascètes; 3° Mariage; 4° Couronnement des rois et des empereurs; 5° Exorcismes; 6° Pénitence; 7° La maladie et la mort; 8° La dédicace des églises; 9° Prières et bénédictions diverses. XI. Bibliographie : s'y reporter pour l'indication du titre complet d'ouvrages souvent cités.

I. Définition et histoire. — Le rit ambrosien est l'ensemble des liturgies particulières à l'Église de Milan et aux Églises soumises à son influence. Son nom vient de saint Ambroise, bien que nous n'ayons pas de preuve qu'il l'ait institué ou coordonné.

Tout ce que nous savons de l'activité liturgique de saint Ambroise se rattache à sa lutte contre les ariens. L'impératrice Justine avait réclamé pour eux la jouissance de la basilique porcienne. Des soldats menaçaient de s'emparer de l'église. Ambroise résolut d'y passer avec ses fidèles les jours et les nuits, jusqu'à ce que le danger fût écarté. Pour occuper le peuple, il introduisit le chant des hymnes et des psaumes à deux chœurs : *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium* (l'Église de Syrie) *ne populus mœroris tædio contabesceret institutum est*[1]. En même temps, il composa des hymnes latines pour ces longues séances, et il saisit cette occasion de vulgariser la doctrine orthodoxe sur la Trinité et de confirmer le peuple dans son éloignement de l'arianisme : *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius quam confessio Trinitatis quæ cottidie totius populi ore celebratur. Certatim omnes student fidem fateri; Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus prædicare. Facti sunt igitur omnes magistri qui vix poterant esse discipuli.* Ce passage d'un discours contre Auxence[2] prouve que l'innovation avait été critiquée par les ariens; ils avaient fondé sur elle, sérieusement ou non, une accusation de magie. *Certatim,* dans ce texte, paraît désigner le chant alterné. Enfin le biographe du saint, le diacre Paulin, lui attribue l'introduction de l'office même de vigiles : *Hoc in tempore primum antiphonæ, hymni et vigiliæ in ecclesia Mediolanensi celebrare cœperunt. Cujus celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes pæne Occidentis provincias manet*[3].

L'office de la vigile est composé essentiellement du chant des hymnes et des psaumes. Toutes ces innovations se tiennent. Elles sont d'origine grecque. Par sa culture et par ses sympathies, Ambroise était plus Grec que Latin, quoique sa nature d'esprit et son caractère fussent profondément romains[4].

Il n'est pas douteux cependant que dès le temps de saint Ambroise, la liturgie milanaise ait eu quelques-uns des traits par lesquels on la différenciait plus tard de la liturgie romaine. On trouvera dans la suite de cet article, dans chaque paragraphe, les citations de saint Ambroise qui nous permettent de l'affirmer.

Comme d'ordinaire, c'est une crise qui a fait ressortir les particularités milanaises et qui en a déterminé le premier témoignage historique. Un écrivain du XI[e] siècle, Landulfe le Vieux, raconte dans son Histoire des évêques de Milan le premier épisode connu de la lutte entre le rit ambrosien et le rit romain[5]. Au temps de Charlemagne et du pape Hadrien, se tint à Rome un synode d'évêques. Un certain nombre protestèrent contre le maintien de la liturgie de Milan; c'était une violation, disaient-ils, du serment que doivent prêter les évêques[6]. A la suite de cette protestation, Charlemagne résolut : *ut quicquid in cantu et ministerio divino inveniret a Romano diversum, totum deleret, et ad unitatem ministerii romani uniret.* En conséquence, il partit à Milan et fit détruire ou envoyer au delà les monts *quasi in exsilium, omnes libros Ambrosiano titulo sigillatos quos vel dono vel pretio vel vi habere potuit.* L'évêque Eugène, respectueux de la mémoire de saint Ambroise, usa de son influence sur Charlemagne et sur le pape pour les faire revenir à de meilleurs sentiments. On déposa sur un autel les deux manuscrits, du rit romain et du rit ambrosien, et il fut convenu que celui qui s'ouvrirait de lui-même serait conservé et l'autre détruit. Or tous deux s'ouvrirent en même temps. Eugène partit alors à Milan et rechercha les livres ambrosiens. Mais il ne put retrouver qu'un missel, qu'un prêtre pieux avait caché. Le *Manuale* fut reconstruit de mémoire par les prêtres et les clercs. Ce bavardage de Landulfe est, comme bien d'autres, fort sujet à caution. Il est possible cependant que Charlemagne, dans son zèle pour la liturgie romaine, ait attaqué le rit ambrosien.

La destruction des anciens livres de culte a dû avoir dans l'obédience de Milan pour cause première un rajeunissement de la liturgie qui a été rapprochée du rit romain. Il ne faut pas non plus négliger les nombreux incen-

[1] S. Augustin, *Confess.*, IX, VII, 15, *P. L.*, t. XXXII, col. 770; cf. Ihm, *Studia ambrosiana*, p. 35-59. — [2] § 34. Il est publié après la lettre XXI, *P. L.*, t. XVI, col. 1017 *c*. — [3] *Vie de saint Ambroise*, § 13, *P. L.*, t. XIV, col. 31 *d*. — [4] Ad. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. LV. — [5] L. II, X sq., *P. L.*, t. CXLVII, col. 853 sq. — [6] Allusion sans doute à la promesse générale : *Promitto ego... nullo modo contra unitatem communis et universalis Ecclesiæ suadenti quippiam consentire. Liber diurnus*, éd. Garnier, l. III, 8 *a*; éd. Sickel, Vienne, 1889, formule LXXV, p. 79.

dies qui à Milan même ont si souvent détruit des parties de la ville, bien que ces incendies soient plus récents[1].

D'autres tentatives eurent lieu, d'ailleurs, dans le courant du moyen âge, pour éliminer le rit ambrosien : au XIe siècle, sous Nicolas II, par Pierre Damien, et sous Grégoire VII; au XVe siècle, sous Eugène IV. Le P. Le Brun a conjecturé avec vraisemblance que le miracle rapporté par Landulfe avait été raconté avec un à-propos suspect par l'historien milanais; il écrivait en effet au temps de Grégoire VII. Au XVIe siècle, saint Charles Borromée proteste encore contre un gouverneur de Milan qui élevait la prétention de faire dire la messe suivant le rit romain partout où il se présenterait[2].

En regard de ces tentatives de destruction, il faut mettre l'extension que le rit ambrosien a reçue au moyen âge. Non seulement il se répand dans le diocèse métropolitain de Milan, mais il exerce une véritable attraction sur les régions voisines. Nous allons voir deux augustins allemands s'en informer curieusement, avec le désir de l'introduire dans leur résidence. Dans le diocèse d'Augsbourg, qui comprenait une partie considérable du sud-ouest de l'Allemagne, on trouve de nombreux traits du rit milanais, mêlés avec le romain, surtout dans le bréviaire, jusqu'en 1584. Au XIVe siècle, l'empereur Charles IV l'introduit dans l'église Saint-Ambroise de Prague[3]. Il y a aussi des traces d'influence en Suisse.

Au cours des siècles, il est impossible que ce rit n'ait pas subi d'altérations. Ceux qui l'ont fixé et coordonné dans les temps modernes, saint Charles Borromée, Frédéric Borromée, son neveu, le cardinal Monti, émettent la prétention contradictoire de le conserver intact et d'y introduire les changements nécessaires[4]. Une telle évolution est absolument inévitable dans un rit vivant, journellement pratiqué, conservé non par des archéologues, ce qui d'ailleurs ne serait pas une garantie, mais par des prêtres et des fidèles convaincus, expression de leur foi et de leur piété d'aujourd'hui. Aussi devons-nous penser que les modifications ont été de tous les temps et conclure pour le moyen âge et l'antiquité d'après les aveux et les innovations incontestables de nos livres modernes.

Ces modifications ont dû se faire surtout dans un sens, celui de l'assimilation au rit romain. La prépondérance et le voisinage de l'Église romaine devaient produire un effritement de l'ancienne liturgie. Pour la période antérieure au IXe siècle, nous pouvons indiquer un très petit nombre de ces altérations, faute de documents et de renseignements. A mesure qu'on remonte dans le passé, on trouve les éléments gallicans en plus grand nombre, les traits romains plus rares et l'on reconnaît les traces des perturbations que ces emprunts ont produites dans l'organisme liturgique.

II. SOURCES. — Les textes anciens de la liturgie ambrosienne sont en partie inédits.

Les principaux sacramentaires ou missels sont les manuscrits suivants : 1° *A 24 bis inf.*, de la bibliothèque ambrosienne, à Milan, *Ex ecclesia sanctorum Petri et Pauli quæ est Abiaschæ* (Biasca) *metrocomia in Lepontiis* (sacramentaire de Biasca), Xe siècle; 2° *A 24 inf.*, même bibliothèque, *ex ecclesia Lodrini in Lepontiis*, contenant, avec les oraisons et les préfaces, les épîtres et les évangiles, XIe siècle[5]; 3° Trésor de la cathédrale de Milan, paraissant provenir de l'église Saint-Satyre de Milan, sacramentaire pur, XIe siècle; 4° Trésor de la cathédrale de Milan, contient les oraisons, les préfaces, les épîtres et les évangiles; d'après ce livre, les bénédictins de Solesmes ont publié l'ordinaire de la messe dans leur édition du sacramentaire de Bergame, XIe siècle; 5° Trésor de la cathédrale de Milan, manuscrit fragmentaire, provenant de l'église d'Armio près du lac Majeur, même type que le précédent, XIe siècle; 6° Bibliothèque ambrosienne, *T 120 sup.*, même type que les précédents, partie d'été, XIe siècle; 7° Trésor de Monza, Xe siècle; 8° Trésor de Monza, provenant de l'église de Saint-Michel di Venegono inferiore; XIe siècle[6]; 9° Pibliothèque de Sant' Alessandro in Colonna à Bergame, manuscrit contenant de première main les oraisons, les préfaces, les épîtres et les évangiles, publié par les bénédictins de Solesmes (dom Cagin), Xe-XIe siècle.

Le texte, imprimé par Pamelius sous le titre de Messe ambrosienne, reproduit ou analysé par Grancolas, Daniel, M. Probst, est une mosaïque sans autorité.

Le pontifical est représenté par les manuscrits suivants : 1° bibliothèque capitulaire de Milan † *14*, IXe siècle, contenant les rituels de la dédicace, des ordinations, de la vêture, du couronnement, diverses bénédictions et une série d'oraisons appropriées à la vie quotidienne d'un monastère, publié par M. Magistretti; 2° Même bibliothèque, *21* (anc. *H 9*), XIe siècle, incomplet, contenant notamment un *Ordo* : *Reconciliatio violatæ Ecclesiæ*, analogue à ceux de dom Martène III et IV, analysé et publié partiellement par M. Magistretti; 3° Manuscrit du chapitre de Lucques *605* (ancien *LXXXIIII*), d'où M. Mercati a tiré un *Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria*, copié au XIe siècle. A la suite de l'*Ordo* ont été transcrites des oraisons *Ad fontes benedicendum*, la *benedictio fontis*, la *benedictio chrismæ* avec sa *præfatio*, et en caractères plus fins, la *benedictio olei*. C'est un fascicule de 4 feuillets ajouté à la partie estivo-autumnale d'un bréviaire d'Arezzo. Deux Milanais ont occupé le siège, Anselme Ier (1057?-1061) et Anselme II (1073-1086).

Pour l'office et le bréviaire, on dispose des manuscrits suivants : Munich *lat. 343*, du IXe-Xe siècle; un manuscrit provenant de la cathédrale et conservé sans cote, à la bibliothèque ambrosienne : *Breviarium seu antiphonarium ambrosianum quod fuit olim canonici Vallis Travaliæ*, du XIe-XIIe siècle; le manuel de la bibliothèque ambrosienne, *T 103* (ci-dessous)[7].

Le psautier ambrosien est représenté par un manuscrit du Vatican, n. *82*, du Xe siècle. C'est un manuscrit de la version romaine, signalé par Tommasi, qui en a tiré des variantes pour son édition[8]. Ce manuscrit porte des signes diacritiques. Le *Vaticanus 83*, du Xe siècle, est semblable au précédent[9]. Ces mss. ne sont ambrosiens que par la version qu'ils présentent et par les hymnes.

L'antiphonaire a été publié par les bénédictins de Solesmes, dans le t. V de la *Paléographie musicale*, d'après un manuscrit du XIIe siècle, British Museum, *Add. 34209*. Quelques lacunes ont été comblées par un

[1] *Paléographie musicale* des Bénédictins de Solesmes, avant-propos du t. V, p. 2, n. 1. — [2] Voy. le détail de ces faits dans Le Brun, *Explication de la messe*, Paris, 1726, t. II, p. 182 sq. — [3] S. Baumer, *Geschichte des Breviers*, p. 242; il cite Hoyinck, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bisthums Augsburg*, Augsburg, 1889, p. 9 sq. — [4] Rien n'est plus significatif que cette phrase du cardinal Monti, en tête de son édition du Rituel (*Sacramentale*, Mediolani, 1645) : *Nonnulla immutari, quædam adimi, aliqua etiam addi jussimus, prout res ipsa postulare nobis visa est; in his tamen omnibus antiquum nostrum ambrosianum ritum conservari retinerique inviolatum omnino voluimus*. Cité par Le Brun, *loc. cit.*, t. II, p. 190. On est un peu surpris de voir Mabillon complaire à ses hôtes milanais au point d'écrire que, depuis le temps de Charlemagne, *ritus ambrosianus semper mansit uniformis* (*Mus. ital.*, t. I, 2e part., p. 107); il est vrai que les grands changements sont antérieurs. — [5] Ce ms. présente, d'après Ebner, p. 446, au *Te igitur*, la plus ancienne miniature du canon que l'on connaisse en Italie. — [6] Delisle, *Memoire sur d'anciens sacramentaires* (*Mem. de l'Ac. des Inscr.*, t. XXXII, 1e partie), p. 197 sq.; le 1e, sous le n° *LXXI*; 2e, n° *LXXII*; 3e n° *LXXIII*; 4e, n° *LXXIV*; 5e, n° *LXXV*; 6e, n° *LXXVII*; 7e, n° *LXV*; 8e, n° *LXVIII*. M. Delisle décrit en outre un ms. contenant les oraisons, les préfaces, les épîtres et les évangiles et qui appartient au cabinet du marquis Trotti; *loc. cit.*, p. 205, n° *XXLVI*, connu déjà par Muratori, *Lit. rom. vetus*, t. I, p. 133. — [7] S. Baumer, *Geschichte des Breviers*, p. 426, 614. — [8] *Opera*, ed. Vezzozi, 1747, t. II, p. XX. — [9] Ehrensberger, *Libri liturgici*, p. 14.

manuscrit de Muggiasca, daté de 1388. Le plus ancien hymnaire connu est un manuscrit du Vatican, *Reginensis 11*, du VIe-VIIe siècle [1].

Outre l'antiphonaire, le rit ambrosien a un livre spécial, le *Manuel*, qui contient les mêmes pièces que l'antiphonaire, sans le chant, et, en plus, les oraisons de l'office (non de la messe) et les hymnes. Le plus ancien, *T 103 sup.*, du XIIe siècle, est plusieurs fois cité par dom Cagin [2].

Un coutumier, *Ordo et ceremoniæ*, œuvre de Beroldus, cérémoniaire de la cathédrale au XIIe siècle, a été reproduit hâtivement par Muratori, avec plus de soin par M. Magistretti.

La répartition des lectures ou péricopes peut être déduite des livres cités ci-dessus. On trouvera aussi une liste de péricopes de saint Paul à la suite de l'édition du sacramentaire de Bergame, quand cette édition sera terminée. Publiée déjà par Tommasi, elle provient du manuscrit du Vatican *Regin. 9;* mais les deux feuillets qui la contiennent ont passé à l'abbaye de Saint-Paul de Carinthie [3]. Enfin le manuscrit *M* de la Vulgate des Évangiles (Bibliothèque ambrosienne *39 inf.*, commencement du VIe siècle) porte en marge des indications qui permettent de restituer « un système inédit de lectures liturgiques en usage au VIIe-VIIIe siècle dans une église inconnue de la Haute-Italie » [4].

Les œuvres de saint Ambroise présentent quelques renseignements épars sur la liturgie milanaise de son temps. Mais à cause du caractère mystique et spirituel de ses écrits, les détails qu'il exprime de la réalité sont difficiles à dégager et rares. Sa méthode de larges emprunts aux écrivains grecs rend suspects ces détails eux-mêmes; on ne sait pas toujours, avec certitude, s'il traduit un auteur oriental ou s'il parle d'après sa propre expérience et d'après celle de son peuple.

A côté des œuvres authentiques, on peut user, mais avec précaution, du traité *De sacramentis* [5]. On est d'accord aujourd'hui pour le retirer à saint Ambroise. L'auteur exploite le *De mysteriis,* ouvrage authentique de l'évêque de Milan. Cependant Probst et dom Morin ont émis l'hypothèse que ce livre provenait de notes prises par des auditeurs pendant qu'Ambroise prêchait aux néophytes [6]. Mgr Duchesne pense qu'il a été composé dans une Église de l'Italie septentrionale où les usages de Rome et de Milan étaient combinés, peut-être à Ravenne [7]. Enfin, M. Th. Schermann montre que ce traité est une compilation de divers morceaux faite par l'auteur lui-même et qu'il a été écrit au commencement du Ve siècle [8]. Il incline à l'attribuer à Maxime de Turin, mais sans grande vraisemblance. L'auteur paraît se défendre de suivre un usage différent de l'usage romain [9], ce qui suppose une époque où Rome cherche à étendre sa discipline aux autres Églises; ce peut être le temps d'Innocent Ier. Les ressemblances avec la liturgie gallicane sont certainement les restes d'une ancienne pratique, probablement du rit milanais modifié par des adaptations locales.

La décrétale d'Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubium, écrite en 416, témoigne précisément des efforts que faisait ce pape pour établir la liturgie romaine [10]. Il relève un certain nombre de particularités propres à l'Église d'Eugubium et probablement à toute la région. Or cette région est précisément celle où s'exerçait l'influence de Milan. On peut donc rattacher ces traits au rit ambrosien.

Il faut, au contraire, bien se garder de tirer quoi que ce soit des commentaires sur saint Paul attribués à Ambroise. Cette œuvre, quel qu'en soit l'auteur, est certainement d'origine romaine [11].

En 1134, d'après Mabillon, Paul et Gebehard, chanoines de Ratisbonne, qui avaient assisté deux ans auparavant aux fêtes de la Pentecôte dans la basilique ambrosienne, écrivirent à leur ami, Martin, le trésorier de Saint-Ambroise, pour lui demander l'envoi du sacramentaire ambrosien, de l'antiphonaire, du tableau des lectures liturgiques, de la liste des évêques de Milan; ils demandaient en même temps à Anselme (l'archevêque? 1126-1135) l'*Ordo* milanais. Nous avons leurs lettres et une réponse de Martin, en tout cinq pièces, publiées par Mabillon et où se trouvent quelques détails intéressants. Il y a plus à puiser dans les observations qu'y a jointes le savant éditeur [12]. Paul est connu comme partisan de Grégoire VII. Exilé par l'empereur Henri IV, il reçut l'habit des chanoines réguliers à Bernried et fut ordonné prêtre en 1120 par Udalric de Passau; il est l'auteur d'une vie de Grégoire VII, écrite vers 1131 [13]. Gebehard, frère de Conrad le Salique, fut fait évêque de Ratisbonne.

Une description très précise de certaines parties de la liturgie, surtout de l'office, se trouve dans l'œuvre d'un canoniste du XIVe siècle, le *De canonum observantia* de Raoul *de Rivo* ou *Rivius*. Ce personnage, né à Bréda, dans le Brabant, fut doyen du chapitre de Tongres. Mais il passa une partie de sa vie en Italie, où il suivit les leçons de grec de l'archevêque de Thèbes et où il fut témoin du grand schisme; il mourut à Rome en 1403. Esprit curieux et exact, il a été touché par le souffle de l'humanisme. Son témoignage mérite d'être recueilli pour compléter et appuyer les données de sources plus anciennes [14].

Les livres imprimés, surtout ceux qui ont paru de 1475 à 1548, peuvent être consultés utilement. D'après Mabillon et M. Ceriani, la liturgie ambrosienne a gardé une certaine fixité pendant tout le cours du moyen âge à partir du IXe siècle. Cette thèse peut être admise avec quelque tempérament. C'est en effet avant le IXe siècle que le rit milanais a dû subir les changements les plus graves qui l'ont rapproché du rit romain. L'état primitif ne peut être ressaisi que par les débris qu'il a laissés çà et là. Le *Vere sanctus* de la messe du samedi saint, conservé dans le sacramentaire de Biasca, disparaît dès le XIe siècle dans le missel de la cathédrale de Milan. Il est lui-même le témoin d'un *ordo missæ* plus ancien et de type gallican. La façon maladroite dont les missels imprimés combinent ce *Vere sanctus* avec le *Te igitur* romain dénonce le caractère artificiel et récent de l'état actuel [15]. Il y a donc utilité à comparer les documents de date diverse que nous possédons. Mais ils nous font seulement soupçonner une forme plus archaïque et plus pure sans nous permettre de la restituer autrement

[1] Ehrensberger, *Libri liturg. bibl. Vatic.*, p. 17; cf. p. 14. — [2] *Paléogr. mus.*, t. V, p. 2, 178, etc.; t. VI, p. 317. — [3] G. Morin, dans la *Rev. bénéd.*, 1903, t. XX, p. 386-388; Tommasi, *Opera*, ed. Vezzosi, t. V, p. 424; Giorgi, *Liturgia roman. pont.*, p. 127. — [4] G. Morin, dans la *Rev. bén.*, 1903, t. XX, p. 375-386. — [5] *P. L.*, t. XVI, col. 417 sq. — [6] Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts*, p. 232; G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1894, t. XI, p. 76. — [7] *Origines du culte chrétien*, 3e édition, p. 177. — [8] *Römische Quartalschrift*, 1903, t. XVII, p. 36, 237. — [9] III, I, 5: *Non ignoramus quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cujus typum in omnibus sequimur et formam.* — [10] *P. L.*, t. XX, col. 551; Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, n. 311. — [11] G. Morin, *L'Ambrosiaster*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. IV, p. 97; le même, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans la *Rev. bénéd.* de Maredsous, 1903, t. XX, p. 113; Fr. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1903, t. VIII, p. 417. — [12] *Museum italicum*, t. I, 1re part., p. 95 sq. — [13] *Acta sanct. maii*, t. V, 25 mai, p. 568; reproduit dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 13 *a*. — [14] Le *De canonum observantia* se trouve dans la *Bibliotheca patrum parisina*, t. IV, et dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. XXVI. Je cite d'après cette dernière, éd. de Lyon, 1677. Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, éd. Mansi, t. VI, p. 35, indique d'autres éditions que je ne connais pas. — [15] *Paléographie musicale*, t. V, avant-propos, p. 60 sq.

que par conjecture. Les changements que nous constatons sont peu de chose en regard de ceux que nous devons supposer. Le présent article ne peut être une description du rit à une date donnée, antérieure à Charlemagne. C'est plutôt une série d'extraits, classés par ordre de matières et tirés de documents d'époque et de valeur variées, en vue d'une reconstruction de l'ancien rit, reconstruction d'ailleurs impossible.

Une dernière restriction doit être apportée enfin à l'utilisation soit de nos indications soit des documents eux-mêmes. Elle est motivée par la dispersion géographique des textes et des renseignements. Chaque Église avait son rit local, et quand on parle de liturgie ambrosienne, aussi bien que de liturgie gallicane ou même de liturgie romaine, on doit toujours entendre une famille de rits apparentés grâce à une origine et à des particularités communes, mais librement développés et acclimatés au sol où ils ont pris racine. « Il faut nous défaire une bonne fois de ce préjugé enraciné dans beaucoup d'esprits, de cette conception simpliste à l'excès, qui consiste à croire qu'il n'y avait qu'*une* seule liturgie ambrosienne, faisant loi indistinctement pour toutes les Églises du diocèse métropolitain de Milan. Sans doute, c'était bien au fond le même type ; mais n'empêche qu'il a pu y avoir çà et là des divergences notables. L'usage de Vérone avait bien probablement ses particularités, qui permettraient de le distinguer de celui de la métropole. Il devait en être de même à Gènes, à Turin, à Verceil, voire à Novare et à Pavie, presque aux portes de Milan [1]. »

III. Origines. — Les origines du rit ambrosien sont encore obscures et l'on ne peut que formuler des hypothèses. Le désaccord porte sur deux points : la nature même de ce rit et son explication historique. Sur la nature du rit, qui est une question de fait, il semble qu'il ne devrait pas y avoir de discussion ; mais on a embrouillé cette question avec celle de l'origine. Probst et les liturgistes milanais, MM. Ceriani et Magistretti, rattachent le rit ambrosien au rit romain ; Mgr Duchesne, M. Mercati, dom Cagin, au rit gallican. Mais cette dernière opinion tend à n'être plus contestée. Les comparaisons que nous établirons montreront qu'elle est bien fondée.

Reste la question d'origine à proprement parler. Les savants qui adoptent, comme un axiome préliminaire à toute discussion, que les usages, la discipline et la hiérarchie, dans les Églises d'Occident, découlent exclusivement de l'Église romaine, ne peuvent admettre une autre origine pour la liturgie de Milan. Dès lors, les uns, comme Probst, assimilent, contre toute vraisemblance, au rit romain un rit qui en est profondément différent. Les autres, ou plus exactement dom Cagin, détournés de cette voie par l'évidence, se rejettent sur l'hypothèse d'un rit romain très ancien conservé miraculeusement à Milan et dans les pays gallicans, pendant qu'à Rome même, non seulement il s'altérait, mais il se laissait supplanter par un rit véritablement autre [2]. On voit que l'on ne fait que déplacer la difficulté. C'est une très habile diversion, mais c'est une diversion. Il resterait alors à expliquer d'où est venu le rit romain que nous connaissons.

Mgr Duchesne a proposé un système plus cohérent et qui exige moins de postulats. Les rits gallicans, parmi lesquels le rit ambrosien, ont de grands points de contact avec les rits orientaux, syriens et grecs. C'est le vieux rit chrétien, avec les modifications et les développements que le temps et les régions diverses y ont apportés. Milan, qui a exercé une influence quasi patriarcale au IVe et au Ve siècle, doit avoir été le point de départ du mouvement liturgique. C'est de Milan que le rit gallican est parti, gagnant, de proche en proche, la Gaule, l'Espagne et les îles. Comment s'est-il constitué à Milan ? Très probablement par l'influence d'Auxence, l'évêque arien, qui a gouverné près de vingt ans cette Église (355-374). Il était Cappadocien ; il est naturel qu'il ait introduit les usages de son pays, d'autant plus que Milan était souvent alors la résidence des empereurs et d'une véritable cour d'évêques grecs. Quand saint Ambroise lui succéda, il dut faire, dans les innovations déjà vieilles d'Auxence, la part du feu, et se contenter de retoucher les formules et d'introduire partout l'orthodoxie [3].

M. Mercati pense que les changements ne se sont pas opérés ici et là tout d'un coup et qu'ils n'ont pas tous une même cause. Parmi ces causes, il mentionne : 1° les relations et l'influence réciproque des ariens d'Orient et des ariens d'Occident ; 2° le long séjour fait en Orient par les évêques, soit pour des conciles ou des visites à la cour, soit en exil ; 3° les pèlerinages en Terre-Sainte, dont la *Peregrinatio* dite de Silvie est un exemple devenu classique, si toutefois elle appartient à cette époque ; 4° les invasions de barbares ariens ou de barbares païens dont la conversion entraîne une adaptation du culte à leur manière de sentir ; 5° la domination ostrogotique ou byzantine en Italie [4].

On doit noter en tout cas que dans l'ancien catalogue des évêques publié par Mabillon [5], sur dix prédécesseurs de saint Ambroise, sept portent des noms grecs : Anatolon [6], Kalimerus, Monas, Mirociès (Μοιροκλῆς), Protasius, Eustorge, Denys.

A ces indications, j'ajouterai deux remarques qui peut-être serviront à quelque chercheur. M. W. Sanday pense que certains traits du *textus receptus* du symbole apostolique sont d'origine syrienne ; qu'ils sont venus de l'Orient à Milan en passant par les Balkans (symbole de Nicéta de Remesiana) et par Aquilée ; que de là, le symbole élargi atteint Lérins, qui le connaît probablement d'autre manière en même temps, par ses relations avec les monastères de Palestine et d'Égypte [7]. Dom Chapman, étudiant les migrations du martyrologe hiéronymien, adopte une conclusion de M. Achelis. Dans sa forme la plus ancienne, ce martyrologe résulte de la fusion d'une compilation préexistante de calendriers occidentaux avec un martyrologe syrien. Cette fusion eu lieu dans le diocèse d'Aquilée, sur les confins de l'Orient et de l'Occident. Il est à noter que le martyrologe oriental, primitivement dressé à Nicomédie, a reçu, avant de se fondre dans le martyrologe hiéronymien, une forme arienne [8]. De la Haute-Italie, le martyrologe hiéronymien passe à Arles, où il est accueilli et importé probablement par Césaire, l'admirateur et le disciple des moines de Lérins. Il remonte le Rhône ensuite [9]. La fusion à Aquilée s'est opérée vers 530. Les additions orientales du symbole, si l'on adopte l'hypothèse de M. Sanday, parvenaient en Italie dans le dernier quart du IVe siècle. Voilà donc, à un siècle et demi de distance, deux exemples d'une influence exercée par l'Église de Syrie sur celles de l'Italie septentrionale, et c'est en des matières qui sont liées étroitement à la liturgie, le symbole baptismal et le calendrier. Il est donc légitime de supposer que, par

[1] G. Morin, dans la *Rev. bénéd.* de Maredsous, 1903, t. XX, p. 385-386. — [2] C'est la thèse soutenue (sous l'anonymat) par dom Cagin dans l'avant-propos du t. V de la *Paléographie musicale*. — [3] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 86 sq. : *Sur l'origine de la liturgie gallicane*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1900, t. V, p. 31 sq. — [4] Giovanni Mercati, *Sull' origine della liturgia gallicana*, dans *Antiche reliquie liturgiche*, Rome, 1902, p. 72 sq. — [5] *Mus. ital.*, t. I, 2e part., p. 109. — [6] Sur ce nom, voir De Vit, *Onomasticon*, t. I, p. 284. — [7] *Journal of theol. studies*, 1901, t. III, p. 1 sq. Je complète l'hypothèse de M. Sanday, par la possibilité d'influences d'outre-mer sur Lérins. — [8] Achelis, *Die Martyrologien*, Berlin, 1900, p. 62 sq., 94 sq. — [9] Chapman, *A propos des martyrologes*, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1903, t. XX, p. 290 sq. C'est moi qui suppose l'intervention de Césaire d'Arles.

la même voie, soit au cours de la même période, soit plus tôt, ont dû passer d'Orient en Occident d'autres éléments de la liturgie. Aquilée a un rit très particulier, semblable à celui de Milan[1]. L'explication peut être aussi bien dans l'identité d'origine que dans l'hypothèse d'une influence de Milan sur Aquilée. Les deux solutions ne s'excluent pas du reste. Ainsi tout se tient dans l'histoire des institutions ecclésiastiques. L'on ne saurait, je crois, isoler des problèmes solidaires.

Mon autre observation touche un détail. Dom Cagin a fortement insisté sur un caractère commun aux rits gallicans et au rit romain. Ils pratiquent tous deux, à la messe, l'embolisme; c'est-à-dire, ils ont tous deux des formules diverses suivant le jour et la fête pour les collectes et quelques autres éléments. En Orient, il n'y a que deux ou trois types échangeables qui pratiquement se réduisent à un seul[2]. Dom Cagin conclut de ce groupement à une origine commune des types gallican et romain. Mgr Duchesne a répondu à cette objection d'une manière générale[3]. Mais il faut expliquer le fait. On pourrait peut-être supposer que le cycle festal et l'année liturgique se sont constitués peu à peu tardivement. L'uniformité orientale est l'état ancien. Le rit syro-grec, une fois implanté en Occident, a subi des modifications dues à l'élaboration du calendrier. En Orient, quand le calendrier s'est élaboré, il n'a pas exercé d'action sur la partie la plus ancienne des rits, sur la liturgie proprement dite. Le stade important que représente la confection du martyrologe hiéronymien se place à une date assez basse. On pourrait y voir la dernière phase d'une organisation qui s'est développée parallèlement dans les principales Églises d'Occident après l'époque des importations proprement liturgiques. On a d'abord introduit des rits; puis, on a augmenté et précisé le cycle festal.

IV. Cadre et aspect extérieur du rit ambrosien. — Il n'est pas question ici des détails archéologiques que ce sujet pourrait comporter, mais seulement de la relation des lieux et des objets avec les cérémonies et les idées liturgiques.

I. LES DEUX CATHÉDRALES. — Il y avait plusieurs églises à Milan dès le temps de saint Ambroise. Voir Ambrosienne (Basilique). Comme dans toutes les grandes villes, il avait fallu multiplier les lieux de réunion. Cela n'a rien de particulier au rit milanais. Ce qui est particulier, c'est que la liturgie, outre le baptistère, suppose deux églises comme centre du culte. Pour employer un terme moderne, il y avait deux cathédrales. Elles ne sont pas mises tout à fait sur le même pied; elles s'appellent *basilica major, basilica minor,* plus tard, *ecclesia hiemalis, ecclesia æstiva.*

Pour certaines grandes fêtes, la rubrique prévoit deux messes. Dans les collégiales, comme à l'église métropolitaine, ce sont deux messes canoniales; la messe de l'église d'hiver est chantée par les bénéficiers après prime; celle de l'église d'été, par tout le clergé, à tierce ou à sexte. Dans les autres églises, quand il y a plusieurs messes, un prêtre au moins dit la messe de l'église d'hiver; les autres disent la messe de l'église d'été. Cette dernière messe doit être dite en tout cas dans toutes les églises[4].

Cette rubrique générale est commentée et précisée par d'autres rubriques particulières dispersées dans le missel. Le sixième dimanche de l'Avent est en même temps, dans l'hypothèse qui a présidé à l'ordonnance de cette partie du cycle, le jour où l'on fête *De exceptato.* Voir plus loin, § VI, sur l'année liturgique. Alors on célèbre deux messes dans l'église métropolitaine et dans les collégiales, l'une de l'Avent, appelée *missa in ecclesia hiemali,* l'autre de l'Incarnation, *ad sanctam Mariam,* et cette dernière doit être dite dans toutes les églises. Le samedi saint et pendant toute la semaine de Pâques, se dit dans les mêmes églises une première messe, *missa pro baptizatis in ecclesia hiemali;* l'autre messe a pour titre et rubrique : *missa de octava in omni ecclesia.* Même ordonnance le jour de la Pentecôte : *missa pro baptizatis in ecclesia hiemali, missa de solemnitate Pentecostes*[5].

Ce sont là de précieux restes d'un système qui a dû être plus développé à une époque plus ancienne. L'office suppose aussi les deux églises; il commençait dans l'église d'hiver et s'achevait dans l'église d'été, après une ou deux stations (à l'oratoire de la croix et au baptistère). Voir plus loin, § VIII, sur l'office divin.

Ces divisions ne sont pas simplement abstraites. Elles concordent dès le haut moyen âge avec une réalité concrète, topographique. L'église d'hiver était la basilique métropolitaine de Sainte-Marie, devenue la cathédrale, *il Duomo.* Derrière elle étaient les deux baptistères et le palais de l'archevêque. L'église d'été était Sainte-Thècle, bâtie, dit-on, sur l'emplacement d'un temple de Minerve, en face de l'église Sainte-Marie, détruite en 1548 par ordre de Ferrando Gonzaga pour élargir la place de la cathédrale. Ces deux églises étaient l'une et l'autre primaires et métropolitaines. Mais Sainte-Marie avait la préséance; on la nomme toujours la première[6]. Voir le plan ci-dessus, fig. 317, n. 1 et 2.

Ces deux églises existaient déjà au VIIIe siècle. Sainte-Thècle est appelée église d'été dans le testament de l'évêque Ansbert, en 879[7]. Sainte-Marie portait d'abord la dénomination d'*ecclesia major;* Sainte-Thècle, d'*ecclesia minor.* Du moins, le premier nom paraît dans la charte de l'archiprêtre Datheus, le 22 février 787[8]. Elle est d'ailleurs bien antérieure. Une inscription montre qu'elle a déjà besoin de réparation sous l'évêque Eusèbe (451-462). Elle avait été détruite, partiellement ou complètement, après la prise de Milan par Attila en 452 :

In civitate Mediolanium, in ecclesia s(an)c(t)æ Teclæ :

Prisca redivivis consurgunt culmina templis;
In formam rediere suam quæ flamma cremarat.
Reddidit hæc votis Christi qui templa novavit :
Eusebii meritis noxia flamma perit[9].

Certainement Sainte-Thècle était un des plus anciens sanctuaires chrétiens de Milan.

[1] G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne,* dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1902, t. XIX, p. 1. — [2] *Pal. mus.,* t. V, avant-propos, p. 44. — [3] *Rev. d'hist. et de litt. religieuses,* 1900, t. V, p. 36. — [4] Rubriques générales du missel de 1751 : *Quibus vero dominicis aut solemnitatibus Domini et octavis ponuntur in missali duæ missæ, altera scilicet in ecclesia hyemali, altera vero in ecclesia æstiva. Illæ ex antiquo ritu in collegiatis ecclesiis ambæ dicuntur conventualiter, aut certe saltem in iis ecclesiis, ubi solent dici duæ missæ, ut in metropolitana, ubi cotidie duæ missæ conventuales canuntur : altera per beneficiatos post primam, altera per clerum universum hora tertiæ aut sextæ, aut prout ratio missæ tulerit. In ceteris vero ecclesiis, ubi a pluribus sacerdotibus celebratur, prior missa, in ecclesia scilicet hiemali, illis diebus adnotata, ab uno saltem sacerdote dicatur; posterior vero, quæ dicitur in ecclesia æstiva, a reliquis sacerdotibus et communiter in omnibus ecclesiis.* — [5] Missel de 1751, p. 13-14, 143, 165, 204. — [6] G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia della città e campagna di Milano,* 2e éd., t. I, p. 50, 92, 116; t. II, p. 297. Je dois la connaissance de ce bon ouvrage à l'obligeance de M. le professeur Fr. Novati. — [7] *Intra hac Mediolanensi civitate non longe ab ecclesia estiva.* Cité par Giulini, *loc. cit.,* l. VII, an. 879, t. I, p. 307. — [8] *Sancto exenodochio quod divina adjuvante clementia Datheus archipresbiter sanctæ Mediolanensis ecclesiæ... intra hanc Mediolani civitatem juxta ecclesiam majorem instruere et confermare videtur.* Muratori, *Antiquit. medii ævi,* t. III, p. 587; cité par Giulini, *loc. cit.,* t. I, p. 47. — [9] G.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ,* t. II, 1re part., p. 161, n. 1; *Corp. insc. lat.,* t. V, p. 617, 1; Bücheler, *Carmina latina epigraphica,* n. 914. Cette inscription a été conservée par le ms. palatin de la *Sylloge Laureshamensis;* voir plus loin, col. 1385, note 10.

C'est à ces deux églises que Paul et Gebehard, si curieux des choses milanaises, font allusion dans la salutation finale d'une de leurs lettres : *Optamus ut, cum beatissimi Ambrosii præsidio, nunquam tibi desit sanctissimæ Dei genetricis Mariæ ejusque proximæ Teclæ veneranda intercessio*[1].

Ainsi la liturgie se développait dans le cadre de deux cathédrales séparées seulement par l'intervalle nécessaire aux processions qui les unissaient l'une à l'autre. taller définitivement à l'église d'été. La procession, très solennelle, comprenant tout le clergé, était fermée par l'arche des deux Testaments[4], portée par douze prêtres et précédée de deux lecteurs portant chacun une croix. Arrivée dans le chœur, l'arche s'arrêtait. Alors l'archevêque et tout le clergé passaient dessous, la tête profondément inclinée[5].

Le samedi avant la dédicace de la grande église, on va processionnellement chanter les vêpres dans cette église,



317. — Églises principales et baptistères de Milan.

Le service ordinaire, officiel en quelque sorte, se divisait au moyen âge entre les deux églises, suivant la saison : Pâques et la Dédicace marquaient le changement[2].

Après la messe du samedi saint, on retournait en procession à l'église d'été, où l'archevêque, qui, du temps de Beroldus, a dit une première messe à Saint-Ambroise, en célèbre une seconde[3]. Le lendemain, une nouvelle procession partait de Sainte-Marie pour Sainte-Thècle, où devait être chantée la messe de Pâques. Cette fois, on emportait les objets du culte pour s'ins- en partant du baptistère. A la porte, se place la cérémonie que nous voyons se reproduire encore le jour des Rameaux : on frappe trois fois à la porte ; un dialogue s'établit entre les arrivants et ceux de l'intérieur : *Attollite portas*, etc.[6]. Tous les offices du jour suivant, qui est l'anniversaire de la dédicace de Sainte-Marie, se font là et l'on y reste jusqu'au samedi saint.

Cet état était bien plus ancien que le VIIIe siècle, plus ancien probablement que les édifices matériels où il s'était fixé. Les péricopes évangéliques du manuscrit *M* présen-

[1] Mabillon, *Mus. ital.*, t. II, 1re part., p. 96. — [2] Giulini, *loc. cit.*, t. II, p. 313. — [3] Beroldus, éd. Muratori, col. 898 *b*. — [4] Comparer le texte de saint Ambroise, lettre à Félix de Côme, *Epist.*, IV, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 890 *a*, cité plus loin, col. 1389. — [5] Beroldus, col. 899 *c* : *Ibi in choro, archiepiscopus cum toto clero cum magna reverentia inclinato capite transit sub arcam.* — [6] *Ibid.*, col. 905 *d*.

tent la rubrique « bien milanaise » : *in sabbato sancto in ecclesia minore*[1]. Ces notes ont été écrites vers 700. Elles ne proviennent pas de Milan, mais d'une église de la Haute-Italie où l'on suivait une forme du rit ambrosien. Le système dont elles sont le témoin remonte donc assez haut pour qu'il ait pu se répandre en dehors de la ville et du diocèse de Milan.

En effet, saint Ambroise parle de deux basiliques : *basilica nova, hoc est intramurana quæ major est*[2]; *basilica vetus, ecclesia basilica minor*[3]. Les deux basiliques, avec la distinction *major* et *minor*, existent dès lors.

L'origine de cette dualité n'est pas connue. On ne peut à ce sujet que faire des conjectures. Dès le début de l'épiscopat d'Ambroise, il y avait à Milan un parti anti-arien nombreux. Les troubles que son élection calma suffisent à le prouver. Lors de l'affaire des basiliques, il semble que les ariens de Milan ne sont pas des gens du pays. Ce sont des courtisans, des fonctionnaires, des soldats; ce sont des Goths[4]. Au contraire, le soutien le plus ferme du catholicisme est la corporation des marchands de la ville[5], *corpus omne mercatorum* (c'est leur titre officiel[6]). Il est donc légitime de supposer que, durant le long épiscopat d'Auxence, les catholiques latins se sont groupés en une communauté séparée. Ils n'avaient pas d'évêque de leur confession, l'évêque orthodoxe ayant été envoyé dès 355 en exil où il mourut (371); mais ils eurent sans doute un lieu de réunion. Quand l'épiscopat d'Ambroise eut mis fin à la domination du clergé arien, les catholiques entrèrent en possession de toutes les basiliques, ce qui explique d'une certaine manière les réclamations de l'impératrice Justine. Parmi ces basiliques se trouvait la cathédrale d'Auxence. Elle devait être plus vaste et plus appropriée aux cérémonies que l'église qui avait servi aux catholiques pendant le schisme. Mais les souvenirs de temps malheureux et fidèles les tenaient attachés à cette église. Pour satisfaire à ces exigences diverses. Ambroise se partagea entre les deux basiliques. Les dénominations de *basilica nova, ecclesia major,* peuvent convenir à la grande cathédrale récupérée sur les ariens. On remarquera qu'ils finissent par en réclamer la propriété, après avoir demandé d'abord la basilique porcienne[7] : ils y avaient leurs habitudes. L'autre basilique devait être l'ancienne église catholique, *basilica vetus,* une construction modeste, *ecclesia minor*. En attendant une meilleure explication, cette supposition peut servir provisoirement[8].

II. LES BAPTISTÈRES. — Il résulte du récit même de saint Ambroise que le baptistère était séparé de l'église[9].

Chacune des deux églises avait son baptistère. Un pèlerin nous a gardé l'inscription qui décorait celui de Sainte-Thècle[10]. Il l'attribue à saint Ambroise, et G.-B. De Rossi, après Biraghi, considérait cette attribution comme certaine[11].

Ces vers commentent d'abord la forme octogonale que l'on donnait aux baptistères.

Octachorum sanctos templum surrexit in usus,
octagonus fons est munere dignus eo.
Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam
surgere, quo populis vera salus rediit
luce resurgentis Christi, qui claustra resolvit
mortis et e tumulis suscitat exanimes
confessosque reos maculoso crimine solvens
fontis purifluí diluit inriguo.
Hic, quicumque volent probrosæ crimina vitæ
ponere, corda lavent, pectora munda gerant.
Huc veniant alacres : quamvis tenebrosus adire
audeat, abscedet candidior nivibus.
Huc sancti properent : non expers ullus aquarum
sanctus; in his regnum est consiliumque Dei,
gloria justitiæ : nam quid divinius isto,
ut puncto exiguo culpa cadat populi[12].

Le nombre huit est, pour l'auteur, consacré par la semaine de Pâques, du jour de la Résurrection au dimanche *in albis depositis*. Il y avait en effet huit messes *pro baptizatis*, en commençant par celle de la vigile sainte, dans la nuit du samedi, jusqu'à celle du samedi suivant inclus; de là, l'idée de huit jours. Les vers 13-14, où est marquée si nettement la nécessité du baptême pour tous les hommes et l'impossibilité d'être saint sans le baptême, paraissent une allusion au pélagianisme. Ces discussions sont postérieures à la mort de saint Ambroise (397) : Pélage ne commence à faire parler de lui que vers l'an 400. A partir de ce moment, on insiste sur la nécessité du baptême. L'auteur du *De sacramentis* rapporte l'objection d'un pélagien : *Quare baptizor? Peccatum non habeo. Numquid peccatum contraxi?* Et il lui répond avec fermeté : *Nullus enim homo sine peccato*[13]. Le langage authentique de saint Ambroise est assez différent. Les fautes héréditaires sont pour lui une disposition au péché, et elles sont effacées non par le baptême, mais par le lavement des pieds qui suit le baptême : *Ideo planta ejus abluitur ut hereditaria peccata relaxentur; nostra enim propria per baptismum relaxantur*[14]. Même langage dans son *Exposition du psaume* XLVIII[15]. Il n'est donc pas probable que ces vers soient l'œuvre de saint Ambroise, pas plus que le *De sacramentis*[16]. Mais ils sont liés à l'un des baptistères milanais et, pour cette raison, ils avaient ici leur place[17].

Au moyen âge, il y a encore deux baptistères, mais il n'est plus question de celui de Sainte-Thècle. Tous deux dépendent de la grande église. Ils sont tous deux en arrière de la cathédrale.

[1] G. Morin, dans la *Rev. bén.*, t. XX, 1903, p. 379. n. 108; cf. p. 382. — [2] *Epist.*, XX, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 994 *c*; cf. *Ibid.*, t. XIII, col. 997 *c*. — [3] *Epist.*, XX, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 997 *b*; *Ibid.*, XX, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 1001 *c*. — [4] Ambroise, *Epist.*, XII, 12, *P. L.*, t. XVI, col. 997 *c* : *Prodire de arrianis nullus audebat; quia nec quisquam de civibus erat, pauci de familia regia, nonnulli etiam Gothi.* Dans toute cette lettre on voit que les ariens sont surtout les officiers et soldats goths. — [5] *Erant pleni carceres negotiatoribus, loc. cit.*, 6, col. 996 *a* — [6] Voir dans les inscriptions des désignations semblables : *Corpus negotiatorum vinariorum Lugduni in canabis consistentium,* Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum,* n. 2506, etc. — [7] *Nam jam Porciana, hoc est extramurana, basilica petebatur, sed basilica nova, hoc est intramurana quæ major est.* Ambroise, *Epist.*, XII, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 994 *b*, *c*. *Major* n'est pas employé par comparaison avec la basilique porcienne, mais avec la *basilica minor* du § 24. C'est leur nom à l'une et à l'autre. — [8] On attribue généralement la fondation de l'église neuve à saint Ambroise, je ne sais sur quelle preuve. Il peut être traité de fondateur s'il a rendu l'église au culte catholique. — [9] *Epist.*, XX, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995 *a*; le pluriel *in baptisteriis* est discuté. — [10] Ms. du Vatican, *Palat. 833*, du IXe siècle; recueil de Lorsch, *Sylloge Laureshamensis*. Les inscriptions chrétiennes du nord de l'Italie ont été copiées à la fin du VIIIe siècle (De Rossi, *loc. cit.*, p. 160), dans ce premier recueil, qui est le seizième de ceux qu'a publiés De Rossi. Un deuxième recueil, le dix-septième de De Rossi, contient quelques-unes des inscriptions du précédent, avec d'autres; il date du XIe siècle. Landulfe l'a connu et on l'avait ajouté au *Liber pontificalis* de Milan. Le manuscrit a disparu et n'est plus connu que par une copie d'Alciat et des extraits de Fontana († 1555). Mais Alciat a falsifié les textes. Voir plus loin, § VI, à la fin, sur l'épiscopat de Barnabé à Milan. — [11] *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 161, 2; Biraghi, *Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio*, Milan, 1862, p. 33, 144. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 617, 2; Bücheler, *Carmina latina epigraphica*, Leipzig, 1897, n. 908. — [13] *De sacr.*, III, 2, 13, *P. L.*, t. XVI, 436 *a*; cf. *ibid.*, III, 1, 7, col. 433 *b* : *In baptismate omnis culpa diluitur.* — [14] *De mysteriis*, VI, 32, *P. L.*, t. XVI, col. 398 *c*. — [15] *Exp. ps.* XLVIII, 9, *P. L.*, t. XIV, col. 1215 *b*. — [16] Sur ces textes, voir Joseph Turmel, dans la *Rev. d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, t. VI, p. 24 sq., 30. — [17] Rapprocher le vers 14 : *In his... consilium Dei;* et *De sacr.*, II, VI, 19, *P. L.*, t. XVI, col. 429 *a* : *Baptismum consilium Dei. est.*

L'un, au midi, est Saint-Jean (fig. 317, n. 10). Les érudits milanais le considèrent comme le plus ancien et en attribuent la construction à saint Ambroise. Il avait la forme octogone. En 1336, il fut enclavé dans le palais ducal et en devint l'église sous le nom de San-Gotardo; mais elle retint un souvenir de son ancienne destination par le surnom de *chiesa del fonte*. Elle a été transformée par l'architecte Piermarini au XVIII[e] siècle; mais il reste aujourd'hui de San-Gotardo une tour gothique fort élégante, de forme octogone. On rapporte à ce baptistère une réparation célébrée par Ennodius :

Versus in baptisterio Mediolanensi factos [1].

Mundior excocti fulgescat luce metalli,
Munera disponit qui dare digna Deo.
Ante vaporatis Laurenti vita caminis
Constitit, ut blandum nobilitaret opus.
Marmora, picturas, tabulas, sublime lacunar
Ipse dedit templo qui probitate nitet.
Ædibus ad pretium sic mores conditor addit,
Vellera ceu Serum murice tincta feras,
Qualiter inclusas comit lux hospita gemmas,
Nix lapidis quotiens pulcrior arte rubet [2].

Ces réparations peuvent se placer peu après l'arrivée d'Ennodius à Milan, que M. Vogel place entre 495 et 499, vers 496. Milan eut beaucoup à souffrir au début du pontificat de Laurent (490-512). En 490, en effet, Tufa, *magister militum* d'Odoacre, qui avait passé à Théodoric, revint au parti d'Odoacre. Milan fut prise par Odoacre, Laurent dut s'exiler. Mais la défaite d'Odoacre rendit la paix à l'Italie. Quand Laurent put rentrer à Milan, il eut à réparer les traces de ces dévastations; alors eut lieu probablement la restauration du baptistère.

On rapporte cette pièce au baptistère Saint-Jean, parce que l'on considère Eustorge, successeur de Laurent au mois d'août 512, comme le fondateur du baptistère Saint-Étienne. C'est encore Ennodius qui serait l'origine de ce renseignement :

De fonte Stephani
et aqua quæ per columnas venit.

En sine nube pluit sub tectis imbre sereno
et cæli facies pura ministrat aquas.
Proflua marmoribus decurrunt flumina sacris
atque iterum rorem parturit ecce lapis.
Arida nam liquidos effundit pergula fontes,
et rursus natis unda superna venit.
Sancta per ætherios emanat limpha recessus,
Eustorgi vatis ducta ministerio [3].

Mais il est impossible de croire qu'Ennodius célèbre dans cette épigramme la construction d'un édifice. On n'y trouve même aucun de ces détails que l'auteur relève dans la restauration faite par Laurent : marbres précieux, peintures, ornements de la voûte. Ennodius admire à Saint-Étienne une disposition ingénieuse qui permet de faire tomber l'eau de la voûte sur les baptisés et il ne parle que de cela. Si Eustorge avait fondé ce baptistère, on peut croire qu'il n'eût pas manqué de le dire. Il existait sans doute avant cet évêque.

Un très faible indice reste dès lors qui permet de localiser à Saint-Jean la réparation de Laurent. Dans le titre de l'épigramme qui la décrit, l'édifice s'appelle *baptisterium Mediolanense;* il s'agirait d'un édifice qui, par excellence, est le baptistère de Milan. Au titre de l'autre pièce, l'édifice s'appelle *baptisterium sancti Stefani :* ce n'est pas le baptistère de Milan, mais un baptistère que l'on désigne d'un nom particulier.

En tout cas, l'adduction de l'eau à la partie supérieure de Saint-Étienne a été exécutée entre l'élection d'Eustorge (août 512) et l'élection d'Ennodius lui-même comme évêque de Pavie (vers 514 [4]).

Saint-Étienne était plus rapproché de Sainte-Marie que Saint-Jean. Il se trouvait derrière l'abside, du côté du nord (fig. 317, n. 14). Il a complètement disparu.

Au moyen âge, Saint-Jean était le baptistère des hommes; Saint-Étienne, desservi par un monastère de religieuses, le baptistère des femmes [5]. Lors des scrutins et des cérémonies préparatoires au baptême, c'est à la porte sud que se présentent les hommes, et à la porte nord que l'on reçoit les femmes; du moins, quand les catéchumènes sont entrés dans l'église, les hommes se trouvent placés du côté sud, les femmes, du côté nord [6].

III. SAINT-LAURENT. — Avec les deux basiliques, les livres liturgiques mentionnent l'église Saint-Laurent. Là est célébrée la première messe du jour des Rameaux et de là part la procession [7]. Cette église passe pour la plus ancienne de Milan. C'est un édifice en forme de croix et à coupole centrale, qui a pu servir de thermes ou de palais. Cependant on le considère plutôt aujourd'hui comme une œuvre des premiers temps chrétiens. « C'est peut-être une des architectures intérieures les plus belles qu'il y ait au monde [8], » et l'on sait qu'elle a inspiré Giuliano da Sangallo, Léonard de Vinci, Bramante. Quelle que soit son origine, cet admirable monument a dû jouer un rôle important dès les origines de la liturgie publique à Milan (fig. 317, n. 17).

IV. DÉCORATION ET SYMBOLISME. — Les murs de ces édifices étaient décorés de peintures et de mosaïques, souvent commentées par de brèves inscriptions. Voir sur celles de la basilique ambrosienne l'article AMBROSIANI TITULI. On les ornait aussi des portraits des évêques. Milan suivait à cet égard l'exemple des deux autres métropoles italiennes, Rome, qui garde les portraits des papes à Saint-Paul-hors-les-murs, et Ravenne, dont les évêques sont représentés à Saint-Vital et à Saint-Apollinaire *in Classe* [9]. La basilique de Fausta a six portraits d'évêques en mosaïque, qui peuvent être du V[e] siècle [10]. Ennodius composa treize inscriptions en vers pour les portraits des évêques qui avaient siégé de saint Ambroise à Laurent [11].

L'église avait la forme d'une croix. La tête de la croix, arrondie en forme d'abside et couverte d'une voûte retombante, était un des lieux où l'on installait les corps saints. Nous avons sur ces détails le témoignage d'Ambroise, dans deux épigrammes relatives à Saint-Nazaire.

L'une est l'inscription dédicatoire :

Condidit Ambrosius templum Dominoque sacravit
nomine apostolico, munere, reliquiis.
Forma crucis templum est, templum victoria Christi,
sacra triumphalis signat imago locum.

[1] *Sic.* Le meilleur et le plus ancien des mss. d'Ennodius, Bruxelles *9845* (IX[e] siècle), est seul à donner ce mot. — [2] Ennodius, éd. Sirmond, II, 56, *P. L.*, t. LXIII, col. 344 *d;* éd. Vogel (*Mon. Germaniæ*), opusc. CLXXXI, p. 157. — [3] Ennodius, éd. Sirmond, II, 149, *P. L.*, t. LXIII, col. 361 *a;* éd. Vogel (*Monum. Germ.*), opusc. CCCLXXIX, p. 271. — [4] Sur cette date, voir Vogel, éd. citée, p. XXV. — [5] Giulini, *Memorie*, t. I, p. 450-452, et pour tous ces détails, voir le plan du t. VII. — [6] Ancien *ordo* baptismal publié par Muratori, *Antiquitates Ital. medii ævi*, t. IV, col. 841 *b*. — [7] Voy. les détails donnés par Beroldus, *Processio ab ecclesia sancti Laurentii in ecclesiam hiemalem*, éd. Muratori, col. 888 *a*. — [8] Jacob Burckhardt, *Le Cicerone*, trad. par A. Gérard, t. II, *L'art moderne*, p. 17. — [9] G.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. II, 1[re] part., p. 183, n. 22, cite une inscription qui aurait accompagné un portrait de Mirociès; il fait d'ailleurs sur ce texte de grandes réserves. C'est probablement un des faux commis par Alciat. — [10] Garucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 235, 236, t. IV, p. 42 sq. — [11] Ed. Sirmond, II, 77-89, *P. L.*, t. XLIII, col. 348 *b* sq.; éd. Vogel, CXCV-CCVII, p. 162 sq.

In capite est templi vitæ Nazarius almæ
et sublime solum martyris exuvius.
Crux ubi sacratum caput extulit orbe reflexo,
hoc caput est templo Nazarioque domus,
qui fovet æternam victor pietate quietem :
crux cui palma fuit, crux etiam sinus est [1].

L'autre épigramme était gravée sur le sarcophage où était enfermée la boîte des reliques de saint Nazaire :

Qua sinuata cavo consurgunt tecta regressu
sacratæque crucis flectitur orbe caput,
Nazarius vitæ immaculabilis integer artus
conditur; exultat hunc tumuli esse locum
quem pius Ambrosius signavit imagine Christi,
marmoribus libycis fida Serena polit,
conjugis ut reditu Stiliconis læta fruatur
germanisque suis pignoribus propriis [2].

Ainsi le corps et la *memoria* étaient au fond de la partie arrondie de l'abside, là où ordinairement se trouvait le siège de l'évêque; ils étaient encore en place à la fin du XVIe siècle.

V. MEUBLES SACRÉS. — Un passage d'une lettre de saint Ambroise paraît contenir l'énumération de quelques-uns des meubles sacrés. Il félicite l'évêque de Côme, Félix, pour l'anniversaire de sa consécration. Il demande à ce qu'il le fasse entrer avec lui en esprit dans le saint des saints quand il sacrifie et, s'emparant d'un passage de l'Exode et des souvenirs du culte juif, il s'écrie : *Ibi arca Testamenti undique auro tecta, id est doctrina Christi, doctrina sapientiæ Dei; ibi dolium aureum habet manna, receptaculum scilicet spiritalis alimoniæ et divinæ promptuarium cognitionis; ibi virga Aaron, insigne sacerdotalis gratiæ : aruerat ante, sed in Christo refloruit; ibi Cherubim super tabulas testamenti, lectionis cognitio sacræ; ibi propitiatorium, supra quod in excelsiis Deus Verbum est, imago invisibilis Dei* [3]. Nous avons là, sans doute possible, d'abord le livre des évangiles, puis la pyxide contenant l'eucharistie. Je crois qu'il n'est pas trop téméraire de reconnaître dans la verge d'Aaron, insigne de la grâce sacerdotale, le bâton pastoral de l'évêque. Ce que désignent les chérubins est plus obscur. Seraient-ce les reliefs qui ornent la couverture précieuse du livre des évangiles ou plutôt des figures surmontant l'*arca Testamenti?* Enfin, le Christ qui se dresse en haut, au-dessus de l'autel propitiatoire, me semble être le Christ de la mosaïque, dont la gloire rayonne au fond de l'abside ou sur l'arc triomphal.

Le costume liturgique dans le rit ambrosien ne nous est connu que par des documents et des monuments peu anciens [4]. A Milan, comme ailleurs, il n'y avait pas de costume spécial à l'origine.

Un passage de saint Ambroise est considéré par Le Brun comme un témoignage de l'usage des encensements à la messe : *Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, adsistat angelus* [5]. Mais *adolentibus altaria* pourrait n'être que la formule figurée de l'action désignée réellement par *sacrificium deferentibus.*

Dans certaines cérémonies pontificales, le livre de l'évêque était un rouleau, *rotulus,* et le diacre chargé de le porter s'appelait *rotularius.* Ce nom, qui revient souvent dans Beroldus, reste usité même après que la forme du rouleau n'est plus conservée, ainsi dans le pontifical de Lucques [6].

La crosse de l'évêque s'appelle *baculum,* comme à Rome. Le nom barbare de *cambuta,* fréquent dans les pays gallicans, n'apparaît pas dans les livres milanais.

Les reliques sont conservées dans des boîtes de métal précieux. Nous en possédons un exemplaire authentique qui remonte à saint Ambroise, la cassette d'argent de saint Nazaire, déposée par lui dans une urne de granit en 383 [7]. Ces reliques étaient placées dans l'église sous un autel et donnaient lieu à une dédicace solennelle [8].

VI. STYLE DES FORMULES. — Ce serait le lieu de parler du style des oraisons et des préfaces. On trouvera plus loin quelques observations sur la rédaction des préfaces que nous a conservées le sacramentaire de Bergame. Il suffit ici d'indiquer que ces textes se présentent à nous avec l'éclat, l'abondance, le mouvement des prières gallicanes. Nous y trouvons « la composition ample, oratoire, imagée, des formules gallicanes, si ressemblantes en cela aux formules orientales, si différentes de la simplicité et de la concision romaines [9] ». Les cérémonies aussi sont plus variées, plus décoratives [10]. On veut parler aux yeux et aux oreilles. Un Gaulois du midi, comme Ennodius, nourri dans la vieille rhétorique, expert aux ressources multiples de l'école, trouvait dans une telle liturgie ample matière à beaux développements. La *precatio missarum* qu'il a composée pour son sacre [11] peut passer pour le chef-d'œuvre et l'exagération d'une littérature qui, contenue dans des limites raisonnables, compte des œuvres éloquentes et ingénieuses. Telles sont la bénédiction des fonts publiée par M. Mercati, plus d'une préface dans le sacramentaire de Bergame, certaines pièces de l'antiphonaire où la couleur hébraïque revêt l'inspiration évangélique.

VII. TENUE DES FIDÈLES. — Probablement comme partout, les sexes étaient séparés à l'église.

On avait de la peine à avoir le silence pendant la première partie de la messe. Il n'y avait qu'un moyen de faire tenir les gens tranquilles, c'était de les faire chanter; ce qui avait lieu à la récitation des psaumes. Mais pendant les lectures, on ne s'entendait pas. *Quantum laboratur in ecclesia ut fiat silentium, cum lectiones leguntur! si unus loquatur, obstrepent universi; cum psalmus legitur, ipse sibi est effector silentii : omnes loquuntur et nullus obstrepit* [12].

Aussi demandait-on qu'au moins les vierges sacrées donnassent l'exemple d'une bonne tenue. Dans le discours de prise de voile prêché par Libère à la consécration de Marcella et rapporté par Ambroise, le pape cite un vers de Térence, que sans doute les compilateurs de maximes avaient détaché du contexte et de la mauvaise compagnie : *Tu in mysterio, Dei virgo, gemitus, screatus, tussis, risus abstine* [13].

Mais quand, dans la basilique, toute la foule, emportée par le même mouvement, chantait les psaumes responsoriaux et poussait les vagues alternatives de la prière, on eût cru entendre le grondement des flots de la mer : *Bene mari plerumque comparatur ecclesia,*

[1] *Corp. inscr. lat.,* t. V, p. 617, 3; G.-B. De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* t. II, 1re part., p. 161, n. 3; Bücheler, *Carmina lat. epigraphica,* n. 906. — [2] *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 6250; G.-B. De Rossi, *ibid.,* p. 181, n. 14; Bücheler, *ibid,* n. 907. — [3] *Epist.,* IV, 4, *P. L.,* t. XVI, col. 890 *a.* — [4] *Ambrosiana,* fasc. 11 : M. Magistretti, *Delle vesti ecclesiastiche in Milano.* — [5] *In Luc.,* I, 28, *P. L.,* t. XV, col. 1545 *b.* — [6] G. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche.* — [7] Græven, dans *Zeitschrift für christliche Kunst,* 1899; F. de Mély, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* 9 février 1900; Venturi, *Storia dell' arte italiana,* t. I, p. 549-550, fig. 446-449. M. de Mély a nettement démontré l'authenticité et indiqué la place de cette très belle pièce, entre le disque de Valentinien de 370 (Venturi, *ibid.,* fig. 437) et le diptyque d'Aoste de 406 (*ibid.,* fig. 330). — [8] Ambroise, *Exhortatio virginitatis* (discours prononcé à Florence en 393 ou 394), II, 10, *P. L.,* t. XVI, col. 339 *b* (en parlant des reliques des saints Vital et Agricola) : *Munera itaque salutis accipite quæ nunc sub sacris altaribus reconduntur.* — [9] Duchesne, dans la *Revue d'hist. et de littérature religieuses,* 1900, t. V, p. 37. — [10] Voy. aussi une comparaison de la messe gallicane et de la messe romaine, même revue, 1897, t. II, p. 176. — [11] Ed. Vogel, opusc. CCCXXXVI, p. 217. — [12] *In ps. I,* præf., 9, *P. L.,* t. XIV, col. 925 *b.* — [13] *De virg.,* III, 3, 18, *P. L.,* t. XVI, col. 223 *c.* Le vers de Térence, *Heaut.,* 373, est mis dans la bouche d'un esclave qui donne des conseils à son jeune maître.

quæ... in oratione totius plebis tanquam undis refluentibus stridet, cum responsoriis psalmorum, cantus virorum, mulierum, virginum, parvulorum, consonus undarum fragor resultat[1].

V. Personnel. — Le clergé qui desservait les cathédrales était composé, d'après saint Ambroise, de clercs, *levitæ*, de diacres, de prêtres, du pontife, *summus sacerdos*[2]. Les ministres inférieurs ne paraissent pas encore répartis en ordres distincts : *Alius distinguendæ lectioni aptior, alius psalmo gratior; alius exorcizandis qui malo laborant spiritu sollicitior, alius sacrario oportunior habetur*[3]. Un prêtre (ou l'évêque ?) doit choisir chaque clerc du degré inférieur pour les fonctions qui lui conviennent : *Hæc omnia spectat sacerdos et quid cuique congruat, id officii deputet*[4]. Parmi les clercs inférieurs, se trouvent des enfants, qui exécutent les *soli* du chant antiphoné : *Hodie per vocem lectoris parvuli, Spiritus sanctus expressit;* il s'agit des versets 4 et 6 du psaume XXIII[5].

On croit déjà que le Christ a donné l'exemple des fonctions ecclésiastiques : *Ille ita ad omnia se curvavit obsequia ut ne lectoris quidem aspernaretur officium*[6].

Il était assez rare que les fils de clercs entrassent eux-mêmes dans les rangs du clergé : *In ecclesiastico officio nihil rarius invenias quam eum qui sequatur institutum patris*[7]. Le recrutement se fait donc surtout par le dehors. On débutait tout jeune, comme dut le faire Laurent, le fils de la veuve Julienne[8]. Saint Ambroise s'excuse de n'avoir pas été élevé dans le giron de l'Église, *non in Ecclesiæ nutritus sinu*[9].

Une question de la plus haute importance ne peut malheureusement recevoir de réponse. Quand Ambroise devint le chef de l'Église de Milan, il y avait un clergé arien. Auxence avait eu d'ailleurs le temps de le peupler d'Orientaux. Quand il eut disparu, il est vraisemblable que la plupart de ces clercs, formant un clergé de cour, se détachèrent du *presbyterium*. Mais tous n'étaient pas étrangers, tous les étrangers ne s'en allèrent pas probablement. Dans quelle mesure ces éléments doivent-ils être comptés, nous l'ignorons. Mais on comprend qu'un tel doute ne soit pas sans conséquence pour l'histoire de la liturgie et de la discipline.

Ce clergé avait une maison commune, qui était aussi celle de l'évêque et des pauvres, la *domus Ecclesiæ*. Aussi le clerc n'a-t-il pas à se répandre chez les autres : *Quid vobis cum alienis domibus ? una est domus quæ omnes capit*[10]. Il n'est pas sûr cependant qu'il y eût une communauté proprement dite. Car Ambroise admire, comme une merveille unique en Occident, l'Église de Verceil, où saint Eusèbe a réuni la continence monastique et la discipline ecclésiastique : *Quod si aliis Ecclesiis tanta suppetit ordinandi sacerdotis consideratio, quanta cura expetitur in Vercellensi Ecclesia, ubi duo pariter exigi videntur ab episcopio, monasterii continentia et disciplina ecclesiæ ? Hæc enim primus in Occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctæ memoriæ conjunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret et ecclesiam regeret jejunii sobrietate*[11].

Ces clercs vivaient de leurs revenus personnels ; sinon, des offrandes des fidèles réparties entre eux : *Qui fidei exercet militiam ab omni usu negotiationis abstinere debet, agelluli sui contentus fructibus, si habet ; si non habet, stipendiorum suorum fructibus*[12]. Saint Ambroise proteste contre les charités indiscrètes faites au clergé ; il ne veut pas qu'on prive ses parents pour enrichir l'Église : *Multi enim ut prædicentur ab hominibus Ecclesiæ conferunt quæ suis auferunt, cum misericordia a domestico progredi debeat pietatis officio ; da ergo prius parenti, da etiam pauperi, da illi presbytero quod tibi abundat terrenum*[13]. Les sermons sur saint Luc, d'où provient ce passage, appartiennent précisément à une époque où l'autorité civile cherchait à limiter la capacité de l'Église à posséder et se préoccupait des graves inconvénients révélés par le défaut de toute réglementation. Ces instructions d'Ambroise ont été prêchées de 385 à 387 ; elles ont paru en 389. Or, une constitution impériale de 370 vient d'interdire aux clercs et aux ascètes d'hériter d'aucune femme ni de recevoir d'elle aucune donation entre vifs. En 390, Théodose va restreindre la capacité de l'Église et des pauvres ; ils ne pourront plus hériter des diaconesses, veuves, ayant des enfants[14]. C'est précisément une des espèces juridiques que saint Ambroise a pu viser.

Il est enfin nécessaire de comprendre parmi le clergé, ou à la suite, les veuves qui exerçaient au temps de saint Ambroise un véritable ministère ecclésiastique. Ceci paraît résulter d'un passage du *De viduis* où elles sont mises sur le même pied que les prêtres[15].

Si du IVe siècle nous passons au XIIe, de saint Ambroise à Beroldus, nous trouvons un clergé hiérarchisé et organisé en vue des cérémonies compliquées du moyen âge. En haut de la hiérarchie, le *domnus archiepiscopus*, que précède dans les processions le massier laïque des Visconti. Suit le clergé majeur, dont les membres, prêtres et diacres, portent le titre de cardinaux. A leur tête sont placés respectivement l'archiprêtre et l'archidiacre. Puis viennent, 3° les sous-diacres avec leur primicier ; 4° les simples prêtres avec leur primicier ; 5° les notaires avec leur primicier ; 6° les seize lecteurs, avec leur primicier, savoir leur secondicier, quatre *clavicularii*, onze *terminarii ;* 7° les quatre maîtres des *scholæ;* 8° les seize custos, commandés par le *cimiliarcha*, et divisés en huit custos majeurs, savoir quatre *cicindelarii* et quatre portiers, et huit custos mineurs ; 9° les vingt *vecchioni*, dix hommes et dix femmes.

Cette énumération se trouve en tête de l'*Ordo* de Beroldus: ...*Sacerdotes cardinales, quorum prior archipresbyter cum ferula sua ; deinde septem diaconi cardinales subsequuntur ; prior tamen archidiaconus cum ferula sua ; ...tertio gradu, subdiaconi cum primicerio ; ...quarto loco ponitur primicerius presbyterorum : ...deinde ordo notariorum subsequitur cum suo primicerio... ; deinceps autem primicerius sexdecim lectorum et magister : prior tamen, numero illorum*

[1] *Hexaemeron*, III, V, 23, *P. L.*, t. XIV, col. 165 *c* et *d*. — [2] *De officiis*, I, L, 245 sq. ; surtout n. 255 ; *P. L.*, t. XVI, col. 96 *a* sq. ; *De myst.*, II, 6, *ibid*. col. 391 *a*. — [3] *De off.*, I, XLIV, 215, *P. L.*, t. XVI, col. 87 *c*. On a vu dans ce passage un témoignage en faveur de la distinction des ordres mineurs ; mais le sens en est évidemment juste l'opposé. Il n'y a pas eu, d'ailleurs, un ordre de psalmiste s'opposant à l'ordre du lecteur, ou un ordre de sacristain. — [4] *Ibid*. — [5] *De excidio fratris*, I, 61, *P. L.*, t. XVI, col. 1309 *c*. — [6] *In Luc.*, IV, 45, *P. L.*, t. XV, col. 1626 *a*. Sur cette conception, voir C. Weyman, dans la *Revue d'hist. et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 73, et les auteurs cités dans cet article ; voy. aussi Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, l. II, c. XXXVI, 18, in-f°, Paris, 1725, t. I, p. 712. — [7] *De off.*, I, XLIV, 216, *P. L.*, t. XVI, col. 87 *c*. Les bénédictins entendent : son père spirituel ! Cette explication montre mieux que toutes les discussions, les difficultés que présente la question de la continence des clercs dans l'Église de Milan. Voir les textes essentiels, *De off.*, I, L, 245 et 248, *P. L.*, t. XVI, col. 97 *a* sq. ; *De ben. patr.*, III, 12, *P. L.*, t. XIV, col. 677 *c*. Cf. aussi *In ps.* XXXIX, 3, t. XIV, col. 1059 *c*, où il est question de la généralité des chrétiens. La lettre à l'Église de Verceil a été discutée : *Epist.*, LXIII, 63, *P. L.*, t. XVI, col. 1206 *a*. — [8] *De exhort. virginitatis*, III, 14 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 340 *c* sq. — [9] *De pænitentia*, II, VIII, 72, *P. L.*, t. XVI, col. 514 *c*. — [10] *De off.*, I, XX, 88, *P. L.*, t. XVI, col. 50 *a*. — [11] *Epist.*, LXIII, 66, *P. L.*, t. XVI, col. 1207 *a* : les objections contre l'authenticité de cette lettre ne paraissent pas sérieuses. — [12] *De off.*, I, XXXVI, 184, *P. L.*, t. XVI, col. 78 *a*. — [13] *In Luc.*, VIII, 79, *P. L.*, t. XV, col. 1790 *a*. — [14] Fourneret, *Les biens de l'Église après les édits de prescription*, Paris, 1902, p. 94. — [15] *De viduis*, X, 64 et 65, *P. L.*, t. XVI, col. 253 *c* 254 *a*. Les bénédictins ont une longue discussion peu convaincante. Le texte n'est pas sûr ; même en adoptant leur lecture, je crois qu'il a un autre sens que celui qu'ils veulent y voir.

sexdecim, secundicerius, id est vicarius primicerii et quattuor post hunc sequentes clavicularii dicuntur; reliqui vero undecim terminarii appellantur. Post hunc quattuor magistri scholarum...; sexdecim custodes... sub cimiliarcha suo...; quorum octo majores et octo minores sunt; quattuor majores vocantur cicindelarii, quattuor ostiarii; et hi octo majores jacent in secretario ad custodiendum thesaurum ecclesiæ, sed tamen bini per hebdomadam, unus cicindelarius et alter ostiarius. Ebdomadarius subdiaconus semper jacet in secretario, etc... *Postremo subsequitur ordo viginti vetulorum cum ferula sua, quorum decem masculi et decem feminæ... In fine subponitur laicalis ferula, videlicet Vicecomitis*[1].

VI. L'ANNÉE LITURGIQUE. — Elle commence à la Saint-Martin. Ce fait s'explique par la durée de l'Avent. Il y a six dimanches de l'Avent. Si Noël tombe le dimanche (coïncidence nécessairement supposée dans la distribution de l'année), le premier dimanche se trouve reporté au 13 novembre. Les samedis sont numérotés d'après le dimanche suivant. Ainsi le 12 novembre, dans l'hypothèse, est le premier samedi de l'Avent. Les anciens livres ne séparaient pas le propre des saints du propre du temps, mais plaçaient les fêtes de saints en tête des époques liturgiques correspondantes. La fête de saint Martin (11 novembre) était donc une date naturelle pour le début du cycle.

Le dimanche avant Noël était consacré à la Vierge : *Dominica VI Adventus : item ad sanctam Mariam.* L'office de ce jour était festal, avec vigiles. Cette couleur spéciale correspond à la fête de la Sainte Vierge que dans certains pays gallicans on plaçait avant Noël, le 18 décembre, en Espagne, depuis le concile de Tolède de 656. Or dans l'hypothèse de Noël tombant un dimanche, le dimanche précédent porte la date du 18. C'est l'équivalent de notre fête de l'*Expectatio.* D'ailleurs ce dimanche d'avant Noël et toute la semaine s'appellent dans le rit ambrosien : *Ante nativitatem Domini, seu de exceptato.* On pourrait croire que les mots *exceptatum, exceptatio,* sont dus à une erreur de scribe, propagée ensuite dans tous les livres milanais. En soi, une telle hypothèse est peu vraisemblable. Il vaut mieux y voir une expression particulière à Milan. *Exceptatio,* c'est l'acte par lequel la Vierge Marie reçoit du ciel (*ex Spiritu Sancto*) le Sauveur dans son sein. Le mot ne paraît pas dans les dictionnaires du latin classique ; mais les mots apparentés *exceptaculum, exceptor, exceptorius,* ont le sens dérivé de « recevoir », dans Tertullien et dans la langue du droit. Enfin, dans le latin le plus classique, *exceptare* signifie exclusivement « saisir, happer »[2]. *Exceptatum* est probablement un substantif verbal neutre, synonyme du verbal régulier *exceptatio.* Ce que fêtent les Milanais, c'est l'Incarnation. La rubrique du missel porte : *Celebrantur in Metropolitana et in Collegiatis duæ missæ, una de Adventu et altera de Incarnatione.* En définitive, nous avons là l'équivalent de notre fête de l'Annonciation. Il est possible que la coïncidence des Saturnales (17-24 décembre) n'ait pas été étrangère à cette anticipation de la fête de Noël.

Les fêtes après Noël sont de saint Étienne, de saint Jean, des Innocents et de l'ordination de saint Jacques. Cette dernière, dont l'office ramène par un jeu de mots continuel le nom de Jacob, est intéressante. En Orient et dans le rit gallican, le 27 décembre était d'abord commun aux saints Jacques et Jean. A Rome on le consacrait seulement à Jean. Le rit ambrosien a adopté, ici comme ailleurs, un compromis. Dans l'hypothèse d'une semaine complète après Noël, il reste deux jours pour lesquels existent les offices du samedi et du dimanche après Noël. La fête du 1er janvier est appelée simplement l'Octave de Noël.

Puis vient l'Épiphanie. Ce jour-là, on annonce la fête de Pâques et l'on invite les non-initiés à s'inscrire en vue du baptême. Voir § IX, I. La controverse pascale avait été réglée d'une manière générale par le concile de Nicée. Les Alexandrins avaient obtenu gain de cause : la Pâques devait être calculée par les chrétiens et non d'après le calendrier juif, et tomber toujours après l'équinoxe de printemps. Mais cette décision ne tranchait pas les difficultés de détail. Le calcul de l'âge de la lune se faisait au IVe siècle, d'après des computs différents. A Antioche, on usait d'un cycle de dix-neuf ans, qui est en somme resté en usage. On le suivait à Milan et saint Ambroise croyait même qu'il avait été sanctionné à Nicée : *Majores... convenientes ad synodum Nicænam... decem et novem annorum collegere rationem ex quo exemplum in annos reliquos gigneretur ; hunc circulum enneadecaterida nuncuparunt*[3]. A Rome, on se servit longtemps de cycles imparfaits et on changea plusieurs fois de comput. Ici encore, Milan se conforme aux usages de l'Orient grec. Il suit de là, en tout cas, que la date de Pâques ne dut pas toujours être la même à Rome et à Milan.

Les dimanches qui suivent l'Épiphanie sont au nombre de cinq. On a ensuite les dimanches de la septuagésime, la sexagésime, de la quinquagésime. Mais primitivement le temps de préparation au carême ne comprenait que deux dimanches, sexagésime et quinquagésime. Le dimanche suivant s'appelle dans l'antiphonaire : *In capite quadragesimæ,* désignation analogue à celle de *In capite jejunii.* C'est que le jeûne commençait alors seulement et non au mercredi des cendres ; de plus, du moins au temps de saint Ambroise, on ne jeûnait pas le samedi, de même qu'en Orient et en Gaule[4]. Le jeûne du dimanche était laissé aux manichéens[5]. Les dimanches suivants sont numérotés *I, II, III de quadragesima* (correspondant à nos 2e, 3e et 4e dimanches), et de même les jours de chaque semaine précédente. Le Ier (IIe) porte aussi, d'après l'évangile, le nom de *De Samaritana;* le IIe (IIIe) *De Abraham ;* le IIIe (IVe) celui de *De cæco ;* le IVe ou dimanche avant les Rameaux (notre dimanche de la Passion), *De Lazaro.* Le dimanche des Rameaux s'appelle *Dominica in ramis palmarum.*

Ce jour-là, il y avait deux messes. Une première porte dans le sacramentaire de Bergame la rubrique : *Ad sanctum Laurentium.* On y lisait l'évangile de l'entrée à Jérusalem selon saint Jean, une très courte péricope (XII, 12-13[6]) ; l'évangile correspondant de saint Matthieu est assigné au IVe dimanche de l'Avent[7]. Après la messe avait lieu la bénédiction des rameaux, *Benedictio super olivas.* Aussi cette messe est-elle appelée dans l'antiphonaire : *Missa olivarum*[8]. Elle a disparu dans le missel de 1751. Après cette messe on se rendait à la cathédrale où avait lieu une deuxième messe : *Missa postquam*

[1] Beroldus, éd. Muratori, col. 861 *a*-862 *a*. Dans la liste épiscopale publiée par Mabillon, *Iter italicum,* t. I, 2e part., p. 109, les noms sont accompagnés du titre *episcopus* à partir de Constantius (593-600) jusqu'à Anspertus (869-882) ; ils sont précédés de *domnus* à partir d'Arnulfus (998-1018) ; le titre *archiepiscopus* commence à Tedaldus (Théobald, 1075-1080). — [2] César, en racontant l'escalade d'un mur par des soldats, dit que le premier arrivé saisit les autres et les hisse : *Hos ipse singulos exceptans, in murum extulit* (*De bel. gal.*, VII, XLVII, 7); cf. Virg., *Géorg.*, III, 274 : *Exceptant leves auras,* « humant l'air léger ». L'assimilation à *excipere,* « excepter, » est de basse époque. Voir Du Cange, v°. — [3] *Epist.*, XXIII, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1027 *a*. Voir aussi 16, col. 1032 *a*. — [4] Ambroise, *De Elia et jejunio*, X, 34, *P. L.*, t. XIV, col. 708 *c*, éd. Schenkl, t. II, p. 430, l. 16 : *Quadragesima totis præter sabbatum et dominicam jejunatur diebus ; hoc jejunium Domini pascha concludit.* — [5] *Epist.*, XXIII, 11, *P. L.*, t. XVI, col. 1029 *c* : *Manichæos ob istius diei jejunia jure damnamus.* — [6] *Sacram.* de Bergame, p. 10. — [7] *Antiphonaire,* f° 223. — [8] Le lectionnaire, qui résulte des notes du ms. *M* de la Vulgate, fait commencer cette péricope au v. 1 et la place à la seconde messe ; G. Morin, dans la *Rev. bén.*, 1903, t. XX, p. 382.

veniunt ad ecclesiam. C'est la messe qui est restée.

Si on compare ces dénominations des dimanches de Carême avec celles du *Liber comicus* [1], on découvre une transposition. Le IIe (IIIe) dimanche était, dans le rit mozarabe, celui de l'aveugle-né, et le IIIe (IVe) s'appelait *Mediante die festo* [2]. C'est que le rit ambrosien a introduit dans l'économie de son évangéliaire une péricope romaine, Joa., VIII, 31-59, d'où est tiré aujourd'hui l'évangile de la Passion. Nous allons retrouver plus loin la péricope *Mediante die festo.*

La *Benedictio cineris et cilicii* est placée après la messe du samedi qui précède le dimanche *De Lazaro* [3].

Les jours de la semaine sainte s'appellent *feria II, III, IV, V, in autentica, feria VI in Parasceve, sabbatum sanctum.* A partir de la vigile de Pâques, jusqu'au samedi suivant inclus, on dit deux messes : *In ecclesia minore* (ou *hiemali*) *pro baptizatis,* et : *In ecclesia majore.* Cet usage se retrouve dans le rit gallican [4]. La première de ces messes matinales, dans la vigile de Pâques, est, bien entendu, la messe baptismale qui suit les cérémonies saintes de l'initiation. Cette messe de la nuit, célébrée dans toutes les Églises, est pour saint Ambroise le lien de charité qui les unit [5]. Les jours qui suivent Pâques s'appellent *in albis;* le dimanche de l'octave, *in albis depositis,* et le samedi de Pâques lui emprunte la même qualification, suivant l'usage déjà constaté d'anticiper la dénomination du dimanche.

Les cinquante jours qui suivaient la fête de Pâques étaient, au temps de saint Ambroise, comme autant de dimanches [6]. C'est véritablement une Pâques continue [7]. Contrairement à l'usage qui introduira dans la suite les Rogations avant l'Ascension, on ne jeûne pas, on célèbre les louanges de Dieu, l'*Alleluia* est le chant de ces semaines de réjouissance [8]. L'*Alleluia* n'est donc pas réservé au seul jour de Pâques, comme à Rome [9]; il est le chant pascal, mais il convient à toute la période pascale. Il est possible qu'il fût limité à ces cinquante jours, comme en d'autres Églises d'Occident [10].

Les semaines après Pâques n'offrent rien de notable, si ce n'est la *Missa in mediante die festo,* placée entre le IIIe et le IVe dimanche après Pâques [11]. C'est la mi-Pentecôte que l'on retrouve en Orient [12].

Les Rogations avaient lieu immédiatement avant la Pentecôte. C'étaient un jeûne de trois jours [13]. Il y a là peut-être une adaptation d'un usage nouveau à une ancienne litanie célébrée en Espagne, le jeûne de la Pentecôte [14]. Cette adaptation serait antérieure à une solennité de l'Ascension distincte de celle de la Pentecôte [15]. C'est sans doute l'explication du jeûne qui, plus tard, fut établi dans les dix jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte et qui est constaté dès la fin du IVe siècle [16].

Les cérémonies des Rogations ont été décrites par Puricelli [17]. D'après des historiens milanais du XIVe siècle, elles auraient été introduites par l'évêque Odelbert (803-813). Mais la teneur des oraisons, qui supposent la cité menacée par des ennemis, porte Puricelli à penser qu'il s'agit d'une réforme de cette institution. Cette réforme avait pour but de comprendre dans la procession la visite de nouvelles églises. Les missels les plus anciens, d'après Giulini [18], mentionnent seulement la basilique des Apôtres, Saint-Laurent, Sainte-Marie d'hiver, la basilique d'été.

Il convient de noter que les Rogations présentaient l'exemple de la réunion ecclésiastique sans liturgie, c'est-à-dire sans achèvement du sacrifice. Claude de Vert décrit très bien cette cérémonie, vestige précieux de l'antiquité. « Encore aujourd'hui dans quelques églises, après avoir tout dit jusqu'à l'offertoire, on s'en tient là sans passer au sacrifice ; comme à Milan et à Reims, où, aux jours de Rogations, les litanies étant achevées dans l'église de la station, la messe commence aussitôt par la collecte, suivie de l'épître, du graduel et de l'évangile : après quoi, le prêtre dit *Dominus vobiscum,* et c'est fait; le prêtre quitte et la procession se met en chemin pour aller en recommencer encore autant dans d'autres églises. Et de même à Mets; avec cette différence, que le prêtre ne laisse pas de continuer la messe seul : ce qui est contraire à l'ancien ordinaire de cette Église, qui veut que le prêtre en demeure à l'offertoire, et s'en retourne avec les autres [19]. » Ces « messes sèches » sont la survivance de l'ancienne réunion telle qu'on la pratiquait aux jours de station.

Le jour de la Pentecôte, il y a, comme pour Pâques, une messe matinale *pro baptizatis;* puis, une messe solennelle *in ecclesia majore.* On commémore, dans la préface, la rédaction du symbole des Apôtres.

Les vingt-cinq dimanches qui suivaient la Pentecôte jusqu'à l'Avent étaient répartis : quinze dimanches après la Pentecôte, cinq dimanches après la Décollation de saint Jean-Baptiste (29 août), 1er dimanche d'octobre, dimanche avant la Dédicace, trois dimanches après la Dédicace. Telle est du moins la répartition dans l'antiphonaire et dans le missel de 1751 [20]. Cette ordonnance est simplifiée dans le sacramentaire de Bergame, où il y a vingt-deux dimanches après la Pentecôte, un dimanche avant la Dédicace et les trois suivants [21]. Il est à noter que l'interposition de la Dédicace introduit une perturbation dans la distribution des pièces de chant, tandis que rien ne trahit un désordre dans la partie euchologique. De ce fait, dom Cagin conclut l'antério-

[1] Édition G. Morin, Maredsous, 1893, p. 107. — [2] *Évangile* de saint Jean, VII, 14 sq. — [3] Rubrique de Beroldus, éd. Muratori, col. 912 c : *In sabbato de quadragesima duo minores custodes septimanarii qui vocantur de foris debent quærere cilicium ab archiepiscopo et debent portare in medio ecclesiæ et facere chrismon super illud decurrere ; et duo custodes minores qui vocantur de foris debent custodire ecclesiam quando mysterium agitur.* — [4] Le *Missale gallicanum vetus* a la rubrique suivante : *Missa matutinalis, per totam Pascham pro parvulis qui renati sunt, mature dicenda.* — [5] *Epist.*, LIII, 1, *P. L.*, t. XVI, 1027 *a : Ita omnium concurrat affectio et una nocte ubique sacrificium pro resurrectione Domini deferatur.* — [6] Ambroise, *In Luc.*, VIII, 25, *P. L.*, t. XV, col. 1773 *a : Post hos quinquaginta dies jejunium nescit Ecclesia..., et sunt omnes dies tanquam dominica.* — [7] *Ibid.*, col. 1772 *c : Majores tradidere nobis pentecostes omnes quinquaginta dies ut paschæ celebrandos.* — [8] *Apol. David*, VIII, 42, *P. L.*, t. XIV, col. 866 *d : Hunc numerum (quinquaginta) læti celebramus post Domini passionem, remisso culpæ totius debito,* etc... ; *vacant jejunia, laus dicitur Deo, alleluia cantatur.* — [9] Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1476. — [10] Augustin, *Epist.*, LV, 17, 32 (*Ad Januarium, II*), p. 217, lig. 10 éd. Goldbacher; sur les difficultés que présentent ces textes et d'autres, voir l'art. ALLELUIA, col. 1236. — [11] C'est la place qui lui est attribuée par les mss. de Biasca et de Bergame ; le ms. de Monza place, sans doute par erreur, cette messe à la semaine suivante ; le ms. d'Armio a une lacune et ne peut être pris en considération. On n'est pas d'accord sur le rapport de cette fête avec la mi-carême du rit mozarabe. Voy. l'article de C. L. Feltoe, dans *The Journal of theological studies*, 1900, t. II, p. 130 sq. — [12] Nilles, *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1894, t. XIX, p. 169-177. — [13] *Sacramentaire de Bergame*, p. 83, n. 706. — [14] Concile de Girone en 517, can. 2. — [15] *Paléographie musicale*, t. V, avant-propos, p. 102-103. — [16] Philastrius, *Hæres.*, CXXI, 3, éd. Marx, p. 121, 6. — [17] *De sanctis martyribus Nazario et Celso ac Protasio et Gervasio... deque basilicis in quibus eorum corpora quiescunt*, Milan, 1656, c. LXIV sq. ; cité par Giulini, l. II, t. I, p. 8 sq. — [18] *Loc. cit.*, l. II, t. I, p. 89-90, année 813. — [19] Claude de Vert, *Explication des cérémonies de l'Église*, 3e éd., Paris, 1720, t. I, p. 104-105. — [20] Dans le missel de 1751, les titres sont : *Dominica II octobris quæ est ante Dedicationem ecclesiæ ; Dominica III octobris in Dedicatione ecclesiæ majoris; Dominica I post Dedicationem*, etc. La dédicace placée ici un dimanche donne un total de 26 dimanches. — [21] Mais entre le 16e et le 17e dimanche après la Pentecôte, on trouve un évangile (Luc, IX, 7-11), avec le titre : *Dominica post decollationem sancti Johannis evangelistæ* (sic), p. 108, CXLV *bis*. Il n'est pas impossible que la Dédicace ne se fît un dimanche ; mais cette messe est la messe propre de la Dédicace placée plus loin dans le sacramentaire, CXLII, CCXXIV.

rité du règlement de l'antiphonaire sur celui du sacramentaire [1]. L'antiphonaire était déjà constitué quand on a voulu insérer la Dédicace. On a attribué à la dénomination continue et identique des vingt-cinq ou vingt-six dimanches après la Pentecôte une origine franque. La division en groupes, suivant les fêtes qui viennent couper la série des dimanches, serait proprement romaine. Mais je ne crois pas qu'on puisse être aussi affirmatif [2].

Mais l'ordonnance même du sacramentaire et de l'antiphonaire mérite ici la plus grande attention. Le sacramentaire de Bergame est malheureusement mutilé dans cette partie. Cependant ce qui reste est assez curieux. Après le 4e dimanche après la Pentecôte, il y avait l'ordinaire de la messe. Puis se succèdent les collectes seules de quatre messes au moins, intitulées chacune : *Missa cotidiana.* La série des dimanches après la Pentecôte reprend avec le cinquième. A partir de là jusqu'au 3e dimanche après la Dédicace, il n'y a plus d'oraisons propres; le livre de Bergame donne seulement les épîtres et les évangiles. Cet état de choses se trouve commenté par celui de l'antiphonaire. Les pièces de chants sont en nombre notablement inférieur à celui des dimanches à pourvoir; mais ce nombre est inégal suivant la nature des morceaux. On compte en tout : 12 *Transitoria,* 9 pièces pour l'*Ingressa* et 9 pour l'Offertoire, 8 *Antiphonæ post Evangelium* et 8 *Confractoria,* 7 *Psalmelli,* 3 versets alléluiatiques.

Si l'on consulte maintenant des livres modernes, on voit qu'il s'est établi un roulement entre les pièces de chant et les oraisons. Les oraisons se répètent au bout de six dimanches jusqu'au 3e dimanche après la Dédicace, de sorte qu'à ce point de vue le 7e dimanche après la Pentecôte a la même messe que le 1er, le 8e la même que le 2e et ainsi de suite. Six messes types revenant périodiquement suffisent au service des vingt-cinq dimanches; le jour de la Dédicace, ayant sa messe propre, est mis hors de cause.

La conclusion de ces faits est facile à tirer. Bien que le rechange soit beaucoup plus considérable que dans le rit grec, les livres ambrosiens nous conservent dans cette partie une image de la liturgie quand on n'avait pas encore pris l'habitude de varier les formules suivant les jours. A l'uniformité primitive, on a déjà substitué une certaine variété. Dans le sacramentaire du VIIe siècle dit gélasien, qui représente l'usage romain pratiqué en Gaule, le système est déjà plus développé; on a seize messes pour les dimanches après la Pentecôte. Nous saisissons le progrès de ce système embolismique qui tend à spécialiser de plus en plus les formules. Le rit milanais, plus conservateur, nous en fait presque toucher les origines [3].

En dehors de ces fêtes fixes, le propre du temps comprend l'ordonnance de la semaine, la sanctification du dimanche, les féries quatrième et sixième. Cette ordonnance est la même partout. A Milan, au IVe siècle, on ne jeûnait pas le samedi : *Quid possum hinc docere amplius quam ipse facio ;... quando hic sum, non jejuno sabbato; quando Romæ sum, jejuno sabbato* [4]. Saint Augustin répète ces mêmes paroles : *Respondit* (*Ambrosius*) *nihil se docere me posse nisi quod ipse faceret... et ait mihi : Cum Romam venio, jejuno sabbato; cum hic sum, non jejuno* [5]. Nous venons de voir que le samedi l'on ne jeûnait pas même en carême. Saint Ambroise, qui s'abstenait de déjeuner toute l'année, ne fait exception que pour le samedi, le dimanche et les grandes fêtes de martyrs : *Cui* (*Ambrosio*) *prandendi nunquam consuetudo fuit, nisi die sabbati et dominico vel cum natalitia celeberrimorum martyrum essent* [6]. Les jours de station, le jeûne n'était pas rompu avant une messe vespérale, à la fin du jour. Ensuite, l'on prenait le premier et unique repas. Pendant le carême, en dehors des deux féries, la réunion était avancée et comportait l'avant-messe et la liturgie; le tout se plaçait au milieu de la journée [7]. Plus tard, l'usage milanais changea, peut-être sous l'influence de Rome. L'antiphonaire témoigne de réunions *aliturgiques* pour le vendredi.

Les fidèles pieux ne se contentaient pas, au surplus, des mortifications prescrites : *Debet esse aliquid quod quadragesimæ diebus addatur,* déclare saint Ambroise, en traitant des vierges il est vrai [8]. En tout cas, le jeûne était la pratique quotidienne des personnes consacrées à Dieu : *Cottidie mulieres jejunant et non indicta præstant jejunia* [9].

Plus tard, l'usage des messes votives assigne à chaque jour de la semaine une intention particulière. On trouve dans le sacramentaire de Bergame les messes suivantes : le dimanche, de la Trinité; le lundi, *Pro peccatis ;* le mardi, *Ad poscenda angelica suffragia ;* le mercredi, *De sapientia ;* le jeudi ; *Ad postulandam caritatem ;* le vendredi, de la Croix ; le samedi, de la Vierge [10].

Les fêtes des saints sont plutôt particulières à Milan qu'au rit lui-même. Voici le calendrier qui se déduit, à cet égard, du sacramentaire de Bergame [11].

[1] *Paleog. musicale,* t. v, p. 112. — [2] Edm. Bishop, *Early mss. of the Gregorianum,* dans *The Journal of theological studies,* 1903, t. IV, p. 423. Le système non uniforme aura l'origine que lui donneront les fêtes qui servent de points de départ. Celui que cite M. Bishop assigne cette place aux fêtes des apôtres Pierre et Paul, de saint Laurent et de saint Michel, et, à cause de ce choix, on peut appeler romaine une telle répartition. Les cultes locaux ont ici joué un rôle, indépendamment de toute question générale de rit. — [3] Dom Cagin, à qui l'on doit ces très intéressantes observations, compare au rit ambrosien le rit mozarabe, assez semblable sur ce point; *loc. cit.,* p. 109. Il reste à expliquer pourquoi les pièces de chant présentent des chiffres si différents, 12, 9, 8, 7, 3. — [4] Ambroise, cité par saint Augustin, *Epist.,* XXXVI, 14, 32, *P. L.,* t. XXXIII, col. 151. — [5] Augustin, *Epist.,* LIV, 3, *P. L.,* t. XXXIII, col. 200 *d.* — [6] Paulin, *Vie de saint Ambroise,* 38, *P. L.,* t. XIV, col. 40 *a.* — [7] C'est ainsi que je comprends un assez long passage de saint Ambroise, *In ps. CXVIII,* VIII, 48, *P. L.,* t. XV, col. 1314 *b* sq. Il s'agit spécialement du carême, annoncé solennellement avec la date de Pâques : *Indictum est jejunium : cave ne neglegas.* L'obligation qui s'applique à tous les jours est de se réserver pour le festin divin : *Et si te fames cottidianum cogit ad prandium* (le déjeuner ou repas du matin), *tamen cælesti magis te servato convivio; non epulæ paratæ extorqueant ut cælestis sis vacuus sacramenti.* Cette exhortation générale s'applique à deux cas. Le premier est celui des jours où il faut attendre la nuit pour prendre la nourriture : *Differ aliquantulum, non longe finis est diei.* Mais le cas le plus ordinaire est plus supportable pour la faiblesse humaine; la réunion liturgique a lieu vers midi, trois fois par semaine (le samedi et le dimanche mis à part) : *Immo* (marque une opposition) *plerique sunt ejusmodi dies ut statim meridianis horis adveniendum sit in ecclesiam, canendi hymni, celebranda oblatio ; tunc utique paratus adsiste ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Jesu.* Puisque saint Ambroise distingue pendant le carême deux espèces de jours de jeûne et que la première est caractérisée par le jeûne poursuivi jusqu'au soir, il faut croire que ces jours sont jours de station, qui, toute l'année, sauf entre Pâques et la Pentecôte, présentaient cette particularité. Les autres jours seront nécessairement les féries deuxième, troisième et cinquième, et le samedi. Je conclus, de plus, par analogie, que, pendant toute l'année, il y avait une messe les jours de station, à la fin du jeûne. En terminant son développement, saint Ambroise rappelle encore le sacrifice auquel le fidèle a participé : *Admonet etiam sacrificium vespertinum ut nunquam Christum obliviscaris : non potes oblivisci, cum lectum ascendis, ejus Domini cui in occasu diei precem fuderis* (l'avant-messe ou les vêpres), *qui esurientem te sui corporis epulis expleveris* (la messe). — [8] *De virg.,* III, IV, 17, *P. L.,* t. XVI, col. 225 *a.* — [9] *De instit. virg.,* IV, 31, *P. L.,* t. XVI, col. 312 *d.* — [10] *Loc. cit.,* n. 1255 sq. — [11] Dans ce ms., les fêtes de saint Martin, de saint Romain, de saint Benoît, de la déposition de saint Ambroise, des saints Nabor et Félix, de saint Materne, des saints Mammès et Agapit, la dédicace de saint Michel, sont notées par le quantième du mois; les autres par l'ancien usage romain, d'après les kalendes, nones et ides.

Novembre 11, saint Martin (avec vigile et messe de vigile).
— 18, saint Romain.
— 22, sainte Cécile.
— 23, saint Clément.
— 30, saint André (avec vigile et messe de vigile).
— — baptême de saint Ambroise (deux oraisons).
Décembre 7, ordination de saint Ambroise (avec vigile et messe de vigile)[1].
— 26, saint Étienne.
— 27, saint Jean évangéliste.
— 28, saints Innocents.
— 29, saint Jacques.
Janvier 20, saint Sébastien.
— 21, sainte Agnès[2].
— 22, saint Vincent.
— 24, saint Babylas et les trois enfants.
— 31, saint Jules.
Février 1er, saint Sévère[3].
— 2, purification.
— 5, sainte Agathe.
— 16 (*sic*), saints Faust et Jovite.
Mars 12, saint Grégoire.
— 21, saint Benoît.
— 25, annonciation.
Avril 5, déposition de saint Ambroise[4].
— 24 (*sic*), saint Georges, martyr.
Mai 1er, saints Philippe et Jacques.
— 3, invention de la sainte croix[5].
— 8, saint Victor, martyr.
— 10, translation de saint Nazaire.
— 14, translation de saint Victor et *natale* des saints Félix et Fortunat[6].
— 25, déposition de saint Denis[7].
— 29, saints Sisinnius, Martyrius et Alexandre[8].
Juin 17, saint Vit.
— 19, saints Gervais et Protais (avec vigile et messe de vigile).
— 22, saint Julien, martyr.
— 24, nativité de saint Jean-Baptiste (avec vigile et messe de vigile).
— 26, saints Jean et Paul[9].
— 29, saints Pierre et Paul (avec vigile et messe de vigile).
Juillet 3, translation de saint Thomas, apôtre.
— 12, saints Nabor et Félix.
— 16, saint Cyr.
— 18, saint Materne, évêque[10].
— 23, saint Apollinaire.
— 25, sainte Christine[11].
— — saint Jacques et saint Jean évangéliste[12].
— 28, saints Nazaire et Celse (avec vigile et messe de vigile).
Août 1er, saints Machabées et déposition de saint Eusèbe.
— 6, saint Xyste.
— 7, saints Donat et Carpophore.
Août 10, saint Laurent, lévite et martyr (avec vigile et messe de vigile).
— 13, saints Hippolyte et Cassien.
— 15, déposition de saint Simplicien, évêque, et translation des saints Sisinnius, Martyrius et Alexandre[13].
— — assomption de la sainte Vierge.
— 18, saints Mammès et Agapit[14].
— 25, saint Genès.
— 26, saint Alexandre.
— 28, déposition de saint Augustin.
— 29, décollation de saint Jean-Baptiste.
Septembre 7, dédicace de l'église de saint Michel, archange[15].
— 14, saints Corneille et Cyprien.
— — exaltation de la Sainte Croix.
— 16, sainte Euphémie[16].
— 18, déposition de saint Eustorge.
— 21, saint Matthieu, apôtre.
— 22, saints Maurice et ses compagnons.
— 24, sainte Thècle[17],
Octobre 22, saints Côme et Damien.
— 28, saints Simon et Jude, apôtres.
— 29, saint Saturnin, martyr.
Novembre 12, saints Vital et Agricole[18].

Celles de ces fêtes qui sont particulières à Milan ont un caractère local. Certaines, comme celles des saints Nazaire et Celse, Gervais et Protais, trahissent l'influence directe de saint Ambroise. On sait quelles découvertes de corps saints eurent lieu de son temps à Milan et de quelle pompe il entoura leurs translations.

Au culte des saints se rattachent les commémoraisons du canon de la messe, longues listes de noms, ordinairement disposées en colonnes[19]; des listes moins longues étaient lues au *Nobis quoque* et au *Libera nos*[20]. On en trouvera des exemples plus loin tirés du sacramentaire de Biasca.

La prétention de l'Église de Milan de remonter à saint Barnabé s'affirme dans la messe particulière de la fête que contiennent les missels imprimés depuis celui de 1560. Son nom ne figure cependant pas dans le canon. Il n'y a rien de tout cela dans les manuscrits anciens ni dans le vieux catalogue épiscopal[21]; et saint Ambroise ignore cette « tradition » dans son sermon contre Auxence : *Absit ut tradam hereditatem patrum..., hereditatem Miroclis atque omnium retro fidelium*[22]. Saint Ambroise ne remonte pas plus haut que Miroclès (304-315), et cependant c'était le cas d'invoquer les traditions apostoliques. Le nom de saint Barnabé figure aujourd'hui au canon, mais c'est la mention du canon romain, empruntée par saint Charles Borromée. Le nom manque dans les canons de Biasca et de Bergame[23]. La plus ancienne affirmation de la fondation de l'Église milanaise par saint Barnabé serait un texte épigraphique copié par Alciat. L'évêque Thomas (755-784) fit rétablir le tombeau de Calimère. En tête de l'épitaphe

[1] Saint Ambroise est qualifié de : *doctorem precipuum atque catholicæ fidei propugnatorem* (n. 39); de même : *Non solum huic Ecclesiæ, sed omnibus per mundum diffusis Ecclesiis doctorem dedisti*. C'est le seul cas, autant que j'ai pu voir, où l'on fasse ressortir la qualité de docteur pour un saint. Saint Augustin est loué de sa mortification, non de sa science, n. 1088. — [2] Noter les termes qui décrivent la sainte comme une enfant, n. 228 : *Beatæ martyris tuæ Agnes... infantiam, quæ in puellari consistens ætate;* ceci peut avoir de l'intérêt pour l'histoire de la légende. — [3] Évêque de Ravenne, mort en 390. — [4] Cette messe est placée dans le ms. avant la précédente. — [5] Noter la date; c'est la fête gallicane. Au 14 septembre, le sacramentaire n'a encore qu'une commémoraison. — [6] Les trois saints sont nommés conjointement dans les oraisons. — [7] Évêque de Milan au milieu du IVe siècle. — [8] Martyrisés le 29 mai 397 ; Tillemont, *Mem. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. X, p. 546, 812. — [9] *Omnia de plurimorum martyrum fest(ivitate)*. — [10] *Omnia de uno confessore*. — [11] *Omnia de virgin.* — [12] *Omnia de apostol.* — [13] Leurs noms sont réunis dans chaque oraison. — [14] Les oraisons ne mentionnent que saint Agapit ; mais la préface raconte la passion de saint Mammès. — [15] Plus loin, n. 1439, l'intercession de l'archange est invoquée dans une messe *pro mortalitate hominum* ; cf. les légendes de saint Grégoire, du château Saint-Ange, etc. — [16] Le culte de cette martyre de Chalcédoine était fort répandu en Occident ; voir *Acta sanct.*, sept., t. V, p. 255. — [17] La préface est inspirée par les actes de Paul. C'est la patronne de l'église d'été. — [18] Ces deux dernières messes n'ont de propre que l'épître et l'évangile. — [19] Delisle, *Anc. sacram.*, p. 201, 202, 203, surtout 207. Voir plus loin, col. 1409. — [20] *Ibid.*, p. 201-207. — [21] Le nom y a été rajouté postérieurement, Mabillon, *Iter italicum*, t. I, 2e part., p. 109. — [22] *P. L.*, t. XVI, col 1012 *c*, n. 18. — [23] Voir ci-dessus l'art. AMBROSIENNE (BASILIQUE), première note, et Papebroch, *Acta sanctorum*, jun. t. II, 430.

métrique, Alciat place la dédicace suivante : *Divo Calimero Mediol. Lyguriaq(ue) summo sacerdoti qui successit Castriciano qui Caio* (sic) *qui Anateloni qui Barnabæ apostolo.* L'inscription est signée et datée : *Thomas archiepisc. Mediol. f(aciendum) c(uravit) salutis n(ost)ræ ann(o)* DCCLXXX[1]. Mais en-tête et date sont des falsifications d'Alciat. Il a ainsi embelli les textes de corrections d'humaniste, d'indications chronologiques, de références à l'apostolat de saint Barnabé. De son temps, la « tradition apostolique » n'était probablement pas encore très ancienne.

Mabillon avait noté une dévotion particulière à saint Benoît, dont on célébrait la fête le 21 mars. Il avait une messe spéciale avec une préface très laudative : *Hic est ille cælestis negotii Mercator egregius per quem ad viam salutis multorum corda conversa sunt, quique monachorum innumerabilium pater existens, quos verbis imbuerat adstruebat exemplis : ut non solum exanimatis redderet corporibus vitam, sed erroris obscuritate detersa, animas ressuscitaret multorum.* Cette préface ne se trouve pas dans le sacramentaire de Bergame. Le nom de saint Benoît se lisait aussi au canon de la messe quotidienne, à la fin de la liste des noms[2]. Mais ce culte ne paraît pas ancien. Le nom a dû être rajouté au canon de Bergame ou sur son original. Il ne se trouve pas dans le canon de Biasca. La préface propre doit donc être postérieure au sacramentaire de Bergame, qui n'a que quelques lignes insignifiantes. Après ce développement, le culte de saint Benoît a subi un effacement dont témoignent les livres modernes.

On notera le soin avec lequel on évitait de placer des fêtes en carême. Ce soin est encore plus grand dans le missel de 1751. Du 17 février au 10 avril, il n'y a d'autres fêtes que l'Annonciation et la fête nouvelle de saint Joseph. Cette sévérité est caractéristique des pays gallicans[3]. Il est probable que c'est une des causes de la disparition de la fête de saint Benoît[4]. Aussi bien la *Depositio* de saint Ambroise ne figure plus davantage au 5 avril; mais on la fixe une fois pour toutes au jeudi de la semaine pascale. Le 5 avril 397, date de la mort de saint Ambroise, se trouvait tomber précisément ce jour-là.

VII. LA MESSE. — I. *GÉNÉRALITÉS.* — La messe s'appelle *missa* déjà dans saint Ambroise[5] et dans Ennodius[6]. L'Italie du Nord est le pays latin où ce nom apparaît pour la première fois pour désigner non le renvoi des catéchumènes, mais l'ensemble du sacrifice.

Mabillon conclut d'un passage de saint Ambroise[7], qu'il célébrait la messe tous les jours.

L'ordinaire de la messe figure dans les anciens manuscrits après l'octave de la Pentecôte. Cette place n'est pas sans relation peut-être avec le roulement des *missæ cotidianæ* dont nous avons parlé.

II. MESSE DES CATÉCHUMÈNES. — Le clergé s'avance au chant de l'*Ingressa,* qui correspond à l'introït romain, mais n'a ni psaume, ni *Gloria Patri,* ni répétition. L'évêque salue l'assistance en disant : *Dominus vobiscum,* comme à Rome. Ce salut est répété dans la suite trois fois, après chacune des trois lectures.

Le prêtre dit aussitôt l'*Oratio super populum,* comme dans la messe gallicane. Cette oraison est placée aujourd'hui après le triple chant du *Kyrie.*

On chante trois cantiques d'ouverture : le *Gloria in excelsis,* qui est à cette place une importation romaine; le *Kyrie eleison,* trois fois, et le cantique *Benedictus.* Ces deux derniers sont caractéristiques des rits gallicans.

Le *Kyrie eleison* n'est peut-être pas très ancien. Il est sans doute tiré de l'ancienne litanie orientale, où il forme la réponse du peuple aux invitations du diacre à prier. Mais ici, comme dans la liturgie de Gaule, c'est un chant complètement distinct qu'il ne faut pas confondre avec le triple *Kyrie* que nous allons trouver plus loin[8].

Le *Benedictus* (Luc., I, 68-79) s'appelle aussi *prophetia.* Le seul souvenir qu'ait laissé ce cantique dans la liturgie ambroisienne est une rubrique plusieurs fois répétée : *Collectio post prophetiam.* Il ne faut pas confondre ce chant avec la leçon prophétique dont nous allons parler.

Les lectures de la messe étaient, comme dans l'*ordo* gallican, au nombre de trois : leçon prophétique (Ancien Testament), leçon apostolique (Épître), leçon évangélique. Aux fêtes des saints, on remplaçait la première par une lecture des *Gesta* et cet usage existe encore au XIe siècle[9]. Le sacramentaire de Bergame n'a cette leçon qu'aux féries (non aux dimanches) de carême, sauf le samedi *in traditione symboli,* le jeudi et le samedi saints, et aux jours des litanies majeures. Il est à noter que le supplément, ajouté au sacramentaire à une époque postérieure et contenant les pièces de chant, indique des leçons prophétiques pour les dimanches de l'année, les féries, Noël, l'Épiphanie, le jeudi saint, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte. De Pâques à la Pentecôte, on lit ordinairement les Actes des Apôtres. Il n'y a donc guère que les fêtes de saints qui sont exceptées et les *Gesta* fournissaient alors la première lecture.

La leçon prophétique manque dans un assez grand nombre de livres qui cependant ont les épîtres et les évangiles. Voir II, *Sources, sacramentaires* 1°, 4°, 5°, 6°. Le sacramentaire de Bergame est dans le même cas, comme on vient de le voir. Cette omission ne me paraît pas avoir une autre cause qu'une disposition matérielle. La première lecture se faisait dans un livre séparé par un clerc inférieur. Plus tard, on a voulu tout réunir dans le même livre et c'est ainsi que ces leçons, puis les pièces de chant, ont été transcrites à la fin du livre de Bergame. Il est devenu ainsi missel plénier.

La leçon prophétique ne se rencontre plus aujourd'hui qu'aux messes du carême, du saint sacrement, d'après la Pentecôte ; à Pâques, à l'Ascension et à la Pentecôte, elle est remplacée par une lecture des Actes.

Cette conservation de la leçon prophétique et surtout la lecture des *Gesta* aux messes des saints sont des traits gallicans[10].

L'ordre des lectures est affirmé par saint Ambroise : *Prius propheta legitur, et apostolus, et sic evangelium*[11]. *Prophetæ* désigne tout l'Ancien Testament, dont l'hérésie manichéenne rejetait l'autorité : *prophetas non suscipit*[12]. Dans le discours qu'Ambroise adresse à l'em-

[1] *Corp. inscr. lat.,* t. V, p. 612, n. 2; De Rossi, *Bullet.,* 1864, t. II, p. 73; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* t. II, part. 1, p. 178 (*Sylloge XVII,* n. 2). On a encore la partie supérieure de la pierre. — [2] Mabillon, *Observationes,* p. 108. — [3] Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e éd., 1902, p. 279. — [4] La fête de saint Benoît est placée le 11 juillet dans le missel de 1751. — [5] Après le renvoi des catéchumènes, dit Ambroise, *ego tamen mansi in munere, missam facere cœpi; dum offero...,* etc.; *Epist.,* XX, 4-5, *P. L.,* t. XVI, col. 995 *a.* — [6] *Pro synodo,* opusc., XLIX, 77, éd. Vogel, p. 59, 38 : *sacra missarum; Dictio incipientis episcopis,* opusc. CCCXXXVI, 7, *ibid.,* p. 247, lig. 26 : *precatio missarum.* On ne peut guère citer ici Ennodius qu'accidentellement, car il était d'origine gauloise et l'on discute sur le rit suivi alors à Pavie. Voir G. Mercati. dans *Rassegna Gregoriana,* 1902, t. I, p. 98, n. 2. — [7] *Vos pro quibus ego cottidie instauro sacrificium. Epist.,* XII, 15. *P. L.,* t. XVI, col. 998 *c.* — [8] On sait les obscurités que présente l'histoire du *Kyrie eleison.* Dès le milieu du VIe siècle, il est attesté pour la messe en Gaule par saint Germain de Paris. Il aurait été introduit par Césaire d'Arles au concile de Vaison (529), si *missæ* du canon 3 désigne la messe. — [9] Lettres de Paul et de Gebehard, dans Mabillon, *Museum italicum,* t. I, 2e partie, p. 97. — [10] *Paléogr. mus.,* t. V, avant-propos, p. 186-187. — [11] *In ps. CXVIII,* 17, 10, *P. L.,* t. XV, col. 1443 *d.* — [12] *Ibid.,* 22, 23, col. 1522 *a.* *Prophetia* désigne Jérémie, *De Noe,* I, 1, *P. L.,* t. XIV, col. 362 *a.*

pereur lors de l'affaire de la synagogue et de la destruction du temple des Valentiniens, il fait appel successivement à la leçon prophétique et à l'évangile du jour : *In libro prophetico scriptum est : Sume tibi baculum nucinum* (Jér., I);... *Hæc de prophetica lectione libata sint ; evangelii quoque lectio quid habeat consideremus.* Ce discours a lieu avant l'oblation, c'est-à-dire la partie principale de la messe : *Fac me securum pro te offerre...; ita ad altare accessi* [1].

Entre les lectures s'intercalent diverses pièces de chant : après la leçon prophétique, un *Psalmellus*, ou versets tirés d'un psaume et représentant le psaume complet; après la leçon apostolique, l'*Alleluia* avec un verset; après l'évangile (et le sermon), pendant la procession de l'oblation, une antienne. De plus, les jours de grandes fêtes, on chante une antienne spéciale avant l'évangile, *in ipso cornu Evangelii.* Enfin, à certains jours, on chantait l'hymne des trois jeunes gens dans la fournaise, appelé la *Bénédiction* à cause du mot *Benedicite* qui s'y trouve continuellement répété[2]. Ce dernier usage est commun aux liturgies de Gaule et d'Espagne.

Dans la lecture de l'évangile au temps d'Ambroise, on faisait précéder, comme en Gaule, le nom de Jésus du qualificatif *Dominus.* Nous le voyons employer l'expression *Dominus Jesus,* quand il cite un évangile tiré de la messe[3]. Elle est encore en usage à Milan aujourd'hui.

Après les lectures, le sermon. On prêchait presque chaque jour et cela dès le temps de l'arien Auxence[4]. L'évêque prêchait au moins le dimanche[5]; les autres jours ce ministère était accompli par les prêtres à défaut de l'évêque[6].

Le sermon s'appelait *tractatus : post lectiones atque tractatum, dimittuntur catechumeni*[7]. Les catéchumènes y assistaient, comme aussi quiconque voulait entrer et écouter. Les portes de l'église étaient fermées seulement après. Le sermon roulait sur l'une des trois lectures faites auparavant : prophétique, apostolique ou évangélique.

Dans le *De officiis,* saint Ambroise distingue deux espèces de discours, les entretiens familiers et les sermons : *Sermo in duo dividitur, in colloquium familiare et in tractatum disceptationemque fidei atque justitiæ.* Le sermon ne doit pas toujours être le même ; il faut varier les sujets suivant l'ordre des lectures : *Non unus semper, sed, ut se dederit lectio, nobis et arripiendus est et, prout possumus, persequendus*[8]. Il lie donc étroitement le sermon aux lectures liturgiques. C'est avant tout une exposition de l'Écriture. Il donne ensuite les règles de l'éloquence chrétienne; mais ceci est en dehors de notre sujet.

L'évangile est suivi d'un salut : *Dominus vobiscum,* etc. Puis, on dit trois fois : *Kyrie eleison.* Ce triple *Kyrie* marque la place de la prière litanique, qui était la véritable prière du peuple. C'est tout ce qui en reste, avec les litanies que le diacre chante et auxquelles on répond : *Domine miserere,* et à la fin, trois fois : *Kyrie eleison.* Seulement ces litanies ont été placées tout au commencement de la messe après l'*Ingressa* et le salut initial[9].

III. RENVOI DES NON-INITIÉS. — Comme ailleurs, à Milan, la messe a deux parties que séparait le renvoi des catéchumènes. Les livres liturgiques postérieurs nous ont conservé les formules de congé, de *missa catechumenorum,* bien qu'ils les adaptent à d'autres usages liturgiques. La formule la plus complète est la suivante : *Si quis Judæus, procedat. Si quis paganus, procedat. Si quis hæreticus, procedat. Cujus cura non sit, procedat.* Cette formule était dite par le diacre le samedi avant les Rameaux, *in traditione Symboli.* On chantait ensuite avec les enfants : *Venite filii audite me, timorem Domini docebo vos,* etc. Mabillon pense que cette cérémonie était le prologue de la *Traditio symboli,* à laquelle pouvaient assister seulement les fidèles et les élus[10]. Cette conjecture ne s'accorde pas avec l'ordre supposé par saint Ambroise pour l'époque ancienne[11]. On trouve encore : *Procedant competentes,* ou simplement : *Ne quis catechumenus*[12].

On remarquera que, dans aucune de ces formules, il n'est question des pénitents. Dès le temps de saint Ambroise, les pénitents assistaient à la liturgie jusqu'au bout. Dans le traité spécial *De pænitentia,* l'évêque de Milan ne parle pas de l'exclusion des pénitents. Ses expressions sont obscures d'ailleurs et le texte ne me paraît pas toujours assuré. Cependant on ne peut rien en tirer que l'interdiction de la communion aux pénitents, *a sacramentis cælestibus*[13]. Si les pénitents avaient été l'objet d'une mesure aussi grave que l'exclusion de la messe, il y en aurait assurément une mention nette. Cette impression est confirmée par la conduite d'Ambroise à l'égard de Théodose. Le biographe de l'évêque, Paulin, rapporte qu'il refusa d'admettre l'empereur soit aux réunions ecclésiastiques soit à la communion des sacrements avant qu'il ne se soit

[1] *Epist.*, XLI, 2, 5, 28, *P. L.*, t. XVI, col. 1113 *b*, 1114 *b*, 1120 *d*, 1121 *a*. — [2] Duchesne, *Orig. du culte,* 3e éd., p. 195. — [3] *Epist.*, XLI, 5; LXXX, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1114 *b* et 1271 *a*; Mabillon, *Obs.*, p. 105. — [4] *Adversus Auxentium*, 26, *P. L.*, t. XVI, col. 1015 *d*. — [5] *Omni die dominico*, Augustin, *Confess.*, VI, III, 4; cf. *P. L.*, t. XXXII, col. 721. — [6] Ambroise, *Epist.*, LXIII, *ad Vercellenses*, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 1192 *a*; *In sacerdotum tractatibus.* — [7] *Ibid.*, XX, 4, col. 995 *a*; *tracto*, *ibid.*, XX, col. 1000 *a*; XLI, 27, col. 1120 *c*. *Tractare* signifie en général exposer l'Écriture aux fidèles, *In Luc.*, VII, 53, t. XV, 1712 *c*; *In ps. CXVIII*, XV, 14, t. XV, 1415 *a*; *De virginitate*, IX, 51; t. XVI, 279 *c*. — [8] *De off.*, I, XXII, 99, *P. L.*, t. XVI, col. 53 *a*. — [9] Voir les textes du sacramentaire de Biasca dans Duchesne, *Orig. du culte,* 3e éd., p. 198 ; du sacramentaire de Bergame, dans l'édition de Solesmes, n. 314 et 352. En attendant l'article LITANIE, voir plus haut les comparaisons faites par dom Cabrol, t. I, col. 605. Je crois qu'il faut absolument distinguer entre le *Kyrie eleison* et la litanie dans l'usage des Églises d'Occident. La litanie a été conservée par les liturgies gallicanes, quoiqu'elle ne soit pas toujours à sa place. Dans le missel Stowe, elle est entre l'épitre et l'évangile ; dans la liturgie mozarabe, la litanie quadragésimale des pénitents est après la leçon prophétique. La litanie a disparu très anciennement de l'usage romain. Mais il y en eut une restauration au temps de Grégoire le Grand, comme le prouve une lettre de lui à Jean, évêque de Syracuse, octobre 598. Dans cette lettre, le pape se défend d'avoir introduit des usages empruntés à l'Église de Constantinople. Parmi ces usages se trouvait la litanie ; elle était réduite, les jours ordinaires, *in cotidianis missis*, au *Kyrie* et au *Christe eleison*, que répétaient alternativement les clercs et le peuple ; mais en dehors de la messe quotidienne, c'est-à-dire probablement les dimanches et jours de fête, la litanie comportait en outre *alia quæ dici solent.* *Gregorii registrum*, IX, 12, éd. des bénédictins ; IX, 26, éd. des *Monumenta Germaniæ* ; *P. L.*, t. LXXVII, col. 956. Il est possible que cette prière litanique soit venue d'un pays plus voisin que Constantinople et que, dans les échanges qui ont pu se faire en ce temps entre Rome et Milan, nous ayons là un retour à l'ancien rit sous l'influence milanaise. Bien entendu, la distinction ci-dessus ne vise pas les origines. — [10] *Observ.*, p. 105. — [11] *Epist.*, XX, 4 ; voy. plus loin, col. 1429. — [12] Mabillon, *Museum italicum*, t. I, p. 108 ; Beroldus, *Ordo*, col. 884 *a*, 914 *b*; antiphonaire, p. 150 et 265 du manuscrit. *Procedere* a ici le même sens que *recedere.* Encore aujourd'hui le prêtre dit à la fin de la messe avant de se retirer : *Procedamus in pace.* ℟. *In nomine Christi.* — [13] Tel est le sens ordinaire de cette expression dans Ambroise : *Sunt etiam qui arbitrantur hoc esse pænitentiam si abstineant a sacramentis cælestibus ; hi sæviores in se judices sunt, qui pænam præscribunt sibi, declinant remedium, quos vel pœnam suam conveniebat dolere quia cælesti fraudarentur gratia.* J'avoue ne pas comprendre la fin de la phrase. Je crois qu'il s'agit de pécheurs qui s'abstiennent de la communion (et cela est *pœna*), mais qui refusent de se soumettre à la pénitence ecclésiastique (*declinant remedium*) et à qui il conviendrait de gémir (dans la pénitence) d'être privé des grâces des sacrements.

mis dans l'état de pénitent[1]. Cette interprétation est conforme aux termes dans lesquels Ambroise écrit à Théodose : il n'ose ni ne veut célébrer la messe en sa présence tant que l'empereur n'aura pas accepté la pénitence[2]. Il y a donc trois phases : 1° le coupable n'a pas accepté la pénitence : il est excommunié et sa situation est celle de l'infidèle ; 2° il a accepté la pénitence : il est pénitent, et l'acceptation de la pénitence lui est déjà tenue pour un mérite, il assiste à la messe ; 3° il a fini la pénitence : il est redevenu un fidèle et peut communier[3].

Ainsi, à Milan, ni au temps de saint Ambroise ni plus tard, les pénitents n'étaient compris dans le renvoi des catéchumènes.

IV. LA MESSE DES FIDÈLES JUSQU'A LA PRÉFACE. — Après le renvoi des catéchumènes, on apporte processionnellement les éléments du sacrifice. Le chœur exécute un morceau appelé *antiphona post evangelium*. Quand l'oblation est déposée sur l'autel, on la recouvre d'un voile précieux, le suaire, *sindon*. Puis, l'on chante l'*Offerenda*. Le diacre dit : *Pacem habete ;* ℟. *Ad te Domine.* Le prêtre dit ensuite la prière du voile, *Oratio super sindonem.*

Un rit caractéristique a lieu encore aujourd'hui à l'offertoire. L'église métropolitaine nourrit dix vieillards laïcs, appelés *Vecchioni*, et dix vieilles femmes. Ils portent un costume traditionnel spécial[4]. Au moment de l'offertoire, deux vieillards enveloppés de serviettes blanches, les *fanones*, s'avancent vers les degrés du *presbyterium*. Ils tiennent d'une main l'offrande, de l'autre une fiole de vin. Le prêtre reçoit le tout dans des vases d'or. Deux vieilles femmes font la même cérémonie.

Ce rit à cette place est un emprunt à l'usage romain. Dans le rit gallican, la procession de l'oblation suppose que l'offrande a été préparée auparavant, exclut par suite l'offrande du peuple après que les éléments du sacrifice ont été déposés sur l'autel.

Mais il y a une autre innovation dans cette partie de la messe. Autrefois, le baiser de paix suivait la prière du voile, équivalent de la secrète romaine. Cette place du baiser de paix est ancienne, puisque Innocent se plaint à Decentius, en 416, de ce qu'on le donne avant la consécration, *ante confecta mysteria.* Le diacre disait : *Pacem habete ; Erigite vos ad orationem.* On répondait : *Ad te, Domine,* réponse semblable à celle des liturgies grecques : Σοὶ, Κύριε. Dans la liturgie gallicane, le baiser de paix a lieu après la lecture des dyptyques et la collecte *post nomina.* On sait qu'il se donne dans la liturgie romaine avant la communion, et c'est là qu'il est placé dans le missel ambrosien de 1751. Il ne reste plus de l'usage ancien qu'une partie de la formule diaconale citée plus haut : *Pacem habete,* dont la réponse : *Ad te, Domine,* est maintenant inintelligible. La formule a été mutilée et l'acte qu'elle annonçait a disparu.

La même lettre d'Innocent Ier nous révèle encore une suppression dans cette partie de la messe, celle de la lecture des diptyques qui avait lieu avant la préface. On doit donc restituer la série des rits de la manière suivante : procession de l'oblation, prière du voile, lecture des diptyques, baiser de paix. C'est l'ordre connu de la messe gallicane.

Par suite, la troisième collecte de la messe, la *collectio post nomina,* qui suit la lecture des diptyques, a disparu dans le rit ambrosien. En revanche, nous avons une *oratio super oblatam* qui est la secrète empruntée au rit romain. Elle fait par conséquent double emploi avec l'*oratio super sindonem,* équivalent gallican de la secrète. Ces deux oraisons sont dites par le prêtre à voix basse.

Il y a aussi, pendant les chants de l'offertoire, d'autres prières que le célébrant récite en son particulier. Le cadre général est le même que dans la messe romaine. Mais les formules offrent quelques différences. Voici le texte d'un des manuscrits du trésor de la cathédrale de Milan (XIe siècle) ; Delisle, *n.* LXXIV ; plus haut, 4°.

Oratio ante Secreta pro se ipso.

Omnipotens sempiterne Deus, placabilis et acceptabilis sit tibi hæc oblatio quam ego indignus pro me misero peccatore et pro delictis innumerabilibus meis tibi offero, ut veniam et remissionem peccatorum meorum mihi concedas et iniquitates meas ne respexeris, sed sola misericordia tua mihi prosit indigno. Per.

Alia.

Suscipe, quæsumus, Domine, propitius hanc oblationem quam tibi offero ego, licet indignus et peccator, famulus tuus, pro universis culpis et peccatis et cunctis sceleribus meis ac diluendis ad honorem sanctum nominis tui, Deus.

Pro aliis.

Omnipotens sempiterne Deus, placabilis et acceptabilis sit tibi hæc oblatio quam ego indignus offero pro omnibus familiaribus meis qui se commendaverunt meis indignis orationibus ut tuam misericordiam clementiamque consequi mereantur. Per.

Item offersiones quando presbiter offert.

Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus pro regimine et custodia atque unitate catholicæ fidei, pro veneratione quoque omnium simul sanctorum tuorum, pro salute et incolomitate famulorum famularumque tuarum, ILLORUM[5], *omnium pro quibus clementiam tuam implorare polliciti sumus, et quorum quarumque elemosinam suscepimus, et omnium fidelium christianorum, ut te miserante remissionem peccatorum et æterna beatitudinis præmia in laudibus tuis fideliter perseverando percipere mereantur ad gloriam et honorem nominis tui, Deus, misericordissime rerum conditor : et suscipe hanc oblationem pro emundatione mea, ut mundes et purges me ab universis peccatorum maculis, quatenus tibi digne ministrare merear, Deus et clementissime Domine. + Benedictio Dei Patris + et Filii et Spiritus sancti + copiosa descendat super hanc nostram oblationem ; accepta tibi sit hæc oblatio, Domine sanctissime, Pater omnipotens, æterne Deus.*

Alia.

Suscipe, Domine, propitius munera hæc quæ tibi

[1] *Copiam imperatori ingrediendi ecclesiam denegavit, nec prius dignum judicavit cœtu ecclesiæ vel sacramentorum communione quam publicam ageret pænitentiam* (*Vita*, n. 24, *P. L.*, t. XIV, col. 35 *c*). *Ageret* indique l'acte de la pénitence : « avant qu'il ne se soit mis en l'état de pénitent. » Si Paulin avait voulu dire : « avant que Théodose n'ait accompli la pénitence, » il eût employé *egisset.* Il n'y a rien à tirer de ce texte contre les conclusions de MM. Koch et Boudinhon ; au contraire. — [2] *Offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere. An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet ? Non puto. Epist.*, LI, 13, *P. L.*, t. XVI, col. 1163 *a*. *Tunc offerres cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo. Ibid.*, 15, col. 1163 *b*. — [3] Hugo Koch, *Die Büsserentlassung in der alten abendländischen Kirche,* dans *Theologische Quartalschrift*, 1900, t. LXXXII, p. 481 sq. ; A. Boudinhon, *La Missa pænitentium dans l'ancienne discipline d'Occident,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1902, t. VII, p. 5 sq. ; contre les précédents, P. Batiffol, *La Missa pænitentium en Occident,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1902, p. 9 sq. — [4] Une robe noire serrée à la taille d'une ceinture de cuir. Dans les processions, les hommes portent une toque particulière et un surplis ; les femmes, un tablier blanc et un voile noir. A l'offrande, les hommes ont un surplis sous la serviette et, par-dessus, « un grand capuce, se terminant en pointe, avec une grosse houpe au bout, qui descend par derrière jusqu'au bas du surplis. » Hélyot, *Histoire des ordres monastiques,* Paris, 1719, t. VIII, p. 257 sq., pl. 32-35. — [5] *Illius, illorum,* dans ces textes remplacent les noms propres à insérer, comme notre abréviation *N.*

offerimus ad laudem et gloriam et magnum honorem nominis tui, Deus, pro incolumitate famuli tui ILLIVS, *ut omnia ejus peccata clementer ignoscas.*

Cette dernière oraison est susceptible de variantes suivant les diverses intentions : *Pro universa ecclesia*, *Pro infirmo* (deux formules), *Pro defuncto*. Voici cette dernière :

Suscipe, Domine sanctæ, Pater omnipotens, æterne Deus, propitius munera hæc quæ tibi offerimus pro spiritu et anima[1] *famuli tui* ILLIUS, *quam de hoc sæculo migrare jusisti, ut per tuam modo inmensam pietatem libærare eum a gehennæ digneris ignibus tortoribusque inferni et ab omnibus angustiis quibus ipsius anima cruciatur, ut receptus inter agmina beatorum spirituum loca nesciat inferorum. Per*[2].

Dans le missel de 1751, on trouve, avec de légères variantes, le premier de ces textes et le *Suscipe sancta Trinitas*.

V. *PRÉFACE ET CANON.* — Le plus ancien sacramentaire ambrosien, celui de Biasca, nous offre, sous le titre de *Missa canonica*, une messe quotidienne qui contient le canon. C'est une sorte de messe type, correspondant à la *Missa romensis cotidiana* d'autres sacramentaires. Le canon a été publié par MM. Ceriani, Magistretti, Ebner[3]. Cette messe est placée au milieu du volume après la semaine de la Pentecôte ; on la trouve aussi dans le sacramentaire de Bergame, entre le IV[e] et le V[e] dimanche après la Pentecôte.

Voici le texte du canon de Biasca comparé à ceux du missel Stowe et du sacramentaire dit gélasien. Les points indiquent dans ces deux derniers les parties communes au texte de Biasca. Les additions ou changements de ce texte sont en italique[4].

CANON DE LA MESSE

SACRAMENTAIRE DE BIASCA	MISSEL STOWE	GÉLASIEN
PR. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.		INCIPIT CANON ACTIONIS
Sursum corda. Habemus ad Dominum.	Sursum	Sursum . . . .
Gratias agamus Domino Deo nostro.	. . . .	. . . .
Dignum et justum est.	. . . . est.	. . . . . est.
Vere *quia* dignum et justum est, æquum et salutare, nos tibi *semper hic et ubique* gratias agere, Domine sancte, *Pater* omnipotens, æterne Deus. Per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant Angeli, *venerantur Archangeli, Throni, Dominationes, Virtutes, Principatus et Potestates adorant. Quem Cherubim et* Seraphim socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas, deprecamur, supplici confessione dicentes :	Vere dignum et . . . . tibi hic semper et ubique. . sancte omnipotens . . . . . nostrum. (*Suit une partie propre.*) Per. . . Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, cæli cælorumque Virtutes ac beata Seraphim . . . . dicentes :	V. D. et . . . . semper et ubique. . . . . Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, cæli cælorumque Virtutes ac beata Seraphim . . . . dicentes :
Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cæli *et terra* gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.	Sanctus . . . . et universa terra. . . . . in excelsis.	Sanctus . . . . in excelsis.
	Benedictus qui venit de cælis ut conversaretur in terris, homo factus est, ut delicta carnis deleret, hostia factus est ut per passionem suam vitam æternam credentibus daret. Per Dom.	
	CANON DOMINICUS PAPÆ GELASII[5]	
Te igitur, clementissime Pater, per *Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum,* supplices rogamus, et petimus, uti accepta habeas, et benedicas † hæc dona, † hæc munera, † hæc sancta sacrificia illibata. In primis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare, et regere digneris toto orbe terrarum : *una cum famulo et sacerdote tuo Pontifice nostro ill., et famulo tuo Imperatore ill., Regibusque nostris cum conjugibus et prole, sed et*	Te igitur... per J. C. F. tuum D. N. supplices te . . . . pro tua sancta Ecclesia catholica. . . . . una cum beatissimo famulo tuo N. papa nostro, episcopo sedis apostolicæ et omnibus orthodoxis	Te igitur... per J. C. F. tuum D. N. supplices . . . . .famulo tuo Papa nostro *Illo*, et antistite nostro *illo* episcopo.

[1] Noter la distinction, si fréquente dans les formules grecques, πνεῦμα καὶ ψυχή ; cf. *Journal of theological studies*, t. II, 1901, p. 273. — [2] Ces textes ont été publiés par dom Cagin, *Codex sacramentorum Bergomensis*, p. 91-92, pièces n. 799 sq. — [3] Ceriani, *Notitia* ; Magistretti, *Liturgia*, t. I, p. 194 ; Ebner, *Quellen und Forschungen*, p. 76. — [4] Nous empruntons ce tableau au livre de M. Magistretti, *La liturgia*, t. I, p. 194 sq. Une comparaison et un tableau des variantes du canon romain sont donnés aussi par M. Bishop, *Early texts of the Roman canon*, dans *The Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 558 sq. Mais les variantes des sacramentaires ambrosiens n'y sont citées qu'en note et accidentellement : *ut placatus suscipias* (avec le missel Stowe et le *missale Francorum*) ; *facere digneris quæ nobis corpus et sanguis fiat* (avec Bobbio ; *facere dignare quæ*, etc., Stowe, *Mis. Fr.*) ; *autem* dans *Domini autem Dei nostri* (avec le sacramentaire de Bobbio) ; *autem* dans *Domini autem Dei nostri* (avec le sacramentaire de Bobbio) ; *ad cælos* (*ad cælum*, Stowe, *Mis. Fr.*) ; *ex hac altaris sanctificatione* Biasca, *ex hoc altari sanctificationis* Bergame (avec les autres mss. de Milan, les anciennes éditions, avec Stowe et *Mis. Fr.*). M. Bishop, p. 567, attache une très haute antiquité à la première variante, *suscipias*, qui se trouve dans le *De sacramentis*, IV, 6, 27, *P. L.*, t. XVI, col. 445 *b*. Nous ajoutons au texte de Biasca les variantes du sacramentaire de Bergame. Dans ce dernier manuscrit, le commencement du canon fait défaut ; le texte conservé débute dans la liste des noms à *Bartholomæi*. Nous ne donnons pas les variantes purement orthographiques. — [5] Ces mots ont été ajoutés par la seconde main

omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus.

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum *ill.* et omnium circum astantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio : *pro quibus tibi offerimus, vel* qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum.

Pro spe salutis et incolumitatis suæ *reddunt tibi* vota sua æterno Deo, vivo et vero.

Communicantes et memoriam venerantes, in primis gloriosæ *semper* Virginis Mariæ, Genitricis Dei ac Domini nostri Jesu Christi : sed et *beatissimorum* Apostolorum et Martyrum tuorum.

Petri
et Pauli
Andreæ
Jacobi
Johannis
Thomæ
Jacobi
Philippi
Bartholomæ
Matthæi
Simonis
et Thaddæi
Xysti
Laurentii
Hippolyti
Vincentii
Cornelii
Cypriani
Clementis
Chrysogoni
Johannis
et Pauli
Cosmæ
et Damiani
Apollinaris
Vitalis
Nazarii
Celsi [a]
Protasii
Gervasii
Victoris
Naboris
Felicis
Calimeri
Materni
Eustorgii
Dionysii
Ambrosii
Simpliciani
Martini
Eusebii
Hilarii
et Julii [b]

et omnium Sanctorum tuorum : quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio. Per Christum.

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ,

quæsumus, Domine, ut placatus *suscipias;* diesque nostros in tua pace disponas, atque

ab æterna *nos damnatione* eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum Dom. nostrum.

Quam oblationem, *quam pietati tuæ offerimus*,

atque apostolicæ fidei cultoribus, et abbate nostro n. episcopo. *Hic recitantur nomina vivorum.*

Memento etiam, Domine famulorum tuorum n. famularumque tuarum et...devotio, qui tibi. . . . . suarum, pro statu seniorum (*suit une prière; l'on peut noter les recommandations des défunts*) . . . . pro. . . . requie defunctorum . . . pro fratribus quos de caliginosis mundi hujus tenebris Dominus arcessere dignatus est, uti eos in æterna summæ lucis quiete pietas divina suscipiat, pro fratribus qui variis dolorum generibus affliguntur, uti eos divina pietas curare dignetur : pro spe salutis et incolumitatis suæ tibi reddunt . . . . vero. communicantes.

Et memoriam venerantes, in primis gloriosæ semper V. Mariæ G. D. et D. N. J. C. sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum.

Petri
Pauli
Andreæ
Jacobi
Johannis
Thomæ
Jacobi
Philippi
Bartholomæi
Matthæi
Simonis
et Taddæi
Lini
Anacleti
Clementis
Xisti
Cornelii
Cypriani
Laurentii
Chrysogoni
Johannis
et Pauli
Cosmæ
et Damiani

et omnium . . . . Per.

Hanc . . . . tuæ *[1], quam tibi offerimus in honorem D. N. J. C. et in commemorationem beatorum martyrum tuorum in hac ecclesia, quam famulus tuus ad honorem nominis gloriæ tuæ ædificavit *, quæsumus, Domine, ut placatus suscipias, eumque atque omnem populum ab idolorum cultura eripias et ad te Deum verum Patrem omnipotentem convertas, diesque . . . . . damnatione nos eripias . . Per Dominum nostrum.

Quam oblationem tu Deus

Memento . . . . .tuarum et omnium. . . . . devotio, qui tibi. . . . . suarum.

pro spe. . . tibi reddunt . . . . vero et vivo.

Communicantes et memoriam uenerantes in primis gloriosæ semperque V. Mariæ G. D. et D. N. J. C. sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum.

Petri
et Pauli
Andreæ
Jacobi
Johannis
Thomæ
Jacobi
Philippi
Bartholomæi
Matthæi
Simonis
et Taddæi
Lini
Cleti
Clementis
Xysti
Cornelii
Cypriani
Laurentii
Chrysogoni
Joannis
et Pauli
Cosmæ
et Damiani.
Dionysii
Rustici
et Eleutherii
Hilarii, etc.

et omnium. . . . . Per Christum Dom. nostrum.

Hanc . . . . tuæ

quæsumus. . . accipias . . . .

. . . damnatione nos. . . . . nostrum.

Quam oblationem tu Deus

[1] L'astérisque indique la place où s'insère la partie propre; dans le canon ambrosien, comme dans le romain, c'est après *familiæ tuæ*

tu Deus in omnibus, quæsumus, † benedictam, † adscriptam, † ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris. Quæ nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini *autem Dei* nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, accipiens panem, elevavit oculos ad cælos ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, † benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens ad eos : Accipite, et manducate ex hoc omnes : hoc est enim Corpus meum. Simili modo posteaquam cenatum est, accipiens calicem, elevavit oculos ad cælos ad te Deum Patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens, † benedixit, tradidit discipulis suis, dicens ad eos : Accipite, et bibite ex eo omnes : hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et æterni testamenti (mysterium fidei[1]), qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Mandans quoque, et dicens ad eos : Hæc quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis; mortem meam prædicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de cælis veniam ad vos.

Unde et memores sumus, Domine, nos *servi tui*[c], sed et plebs tua sancta *Domini nostri Jesu Christi passionis, necnon et ab inferis mirabilis resurrectionis, sed et in cælos gloriosissimæ* ascensionis : offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis † hostiam puram, † hostiam sanctam, † hostiam immaculatam, *hunc* panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ. Supra quæ propitio ac sereno vultu *tuo respicere digneris,* et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera *justi pueri tui Abel,* et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedec, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam. Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube *hæc* perferri per manus *sancti* Angeli tui in sublime altare tuum *ante conspectum tremendæ* majestatis tuæ : ut quotquot *ex hac altaris sanctificatione*[d] sacrosanctum *Corpus et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi* sumpserimus, omni benedictione *cælesti* et gratia repleamur. *Per Christum Dominum nostrum.*

Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum, qui[e] nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis ac[f] pacis ut indulgeas, deprecamur. Per Christum Dominum nostrum.

Nobis quoque *minimis* et peccatoribus famulis tuis, de multitudine *misericordiæ tuæ* sperantibus, partem aliquam *et societatem* donare *digneris* cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus.

cum Johanne	Agne	Euphemia
et Johanne	Cæcilia	Lucia[g]
Stephano	Felicitate	Justina[h]
Andrea	Perpetua	Savina

. . . .

. . . .

dignare, quæ nobis. . . . . Domini nostri Jesu Christi.

digneris ut nobis . . . . Domini Dei nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis [ad][2] in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias [egit] agens, benedixit, fregit, dedit discipulis suis, dicens : Accipite . . . . Simili modo posteaquam [cenatum, accepit] cenatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis dicens : Accipite et bibite ex [hoc] eo omnes : Hic est enim calix [sancti] . . . . peccatorum.

Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis, passionem meam prædicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de cælis.

Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

Unde . . . tui servi . . . . Christi Filii tui Domini nostri tam beatæ passionis, nec non et ab inferis resurrectionis sed et in cælos gloriosæ ascensionis . . . . immaculatam, panem . . . . vultu aspicere dignare . . . . pueri tui justi Abel . . . . rogamus et petimus . . . . . . jube perferri . . . . in conspectu divinæ . . . ex hoc altari sanctificationis sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione et gratia repleamur.

Unde . . . tui servi . . . . Christi Filii tui Domini Dei nostri tam beatæ passionis nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cælis gloriosæ ascensionis . . . . . . immaculatam, panem . . . . vultu respicere . . . . pueri tui justi Abel . . . . manus Angeli in conspectu divinæ . . . ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus. . . . . . nostrum. Amen.

Memento etiam Domine, et eorum nomina qui nos precesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, cum omnibus in toto mundo offerentibus, etc..., et omnium pausantium qui nos in dominica pace præcesserunt, ab Adam usque in hodiernum diem, quorum (*sic*) Deus non nominavit et novit : ipsis Domine et omnibus. . . . . deprecamur.

Nobis quoque peccatoribus . . . . . miserationum tuarum . . . donare dignare . . . .

cum Petro	Barnaba	Agne
Paulo	Ignatio	Cæcilia
Patricio	Alexandro	Felicitate
Johanne	Marcellino	Anastasia

Nobis quoque peccatoribus. . . . . miserationum tuarum . . . aliquam societatis . . . .

cum Joan.	Marcellino	Agne
Stephano	Petro	Cæcilia
Matthia	Felicitate	Anastasia
Barnaba	Perpetua	

[1] Les mots *mysterium fidei* ne se trouvent pas dans la *missa canonica*, d'après Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum*, p. 77, mais dans la messe du jeudi saint. — [2] Les variantes du *missel Stowe* sont entre [ ].

Petro Anastasia Tecla[i]
Marcellino Agatha Pelagia[k]

Et cum omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte. Per Christum Dom. nostrum.

Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas ✝ sanctificas, ✝ vivificas ✝ benedicis, *et nobis famulis tuis largiter præstas, ad augmentum fidei, ad remissionem omnium peccatorum nostrorum. Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso, et per ipsum, et in ipso omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas, et potestas in unitate Spiritus Sancti. Per infinita* sæcula sæculorum : *Amen.*

Stephano Petro Agatha
Mathia Perpetua Lucia

Et cum . . . .
. . . . consortia . . . .
Per.

Per quem . . . .
. . . . . . benedicis et præstas nobis, per ipsum et cum ipso et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum.

Ignatio Agatha
Alexandro Lucia

Et cum . . . .
. . . .
. . . . nostrum

Per quem . . . . .
. . . . benedicis et præstas nobis. Per ipsum et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum. Amen.

a. *Et Celsi.*
b. *Adque Benedicti.*
c. *tui servi.*
d. *ex hoc altari sanctificationis.*
e. *famulorum tuorum qui* (*famularumque tuarum* om.).
f. *et.*
g. *Lucia Tecla* (sur la même ligne).
h. *Justina et Pellegia.*
i. om., voy. plus haut, *g.*
k. om., voy. plus haut, *h.*

On voit, dans la préface, la place où doit s'insérer la partie propre. Un des traits caractéristiques du missel de Bergame est la variété et le raffinement de ses préfaces. Les livres gallicans ont aussi des préfaces variées et soigneusement appropriées au jour.

Les préfaces du livre de Bergame mériteraient une étude littéraire détaillée. A défaut de ce travail, j'en donnerai un classement sommaire avec quelques observations.

Si l'on compare les préfaces entre elles, on distingue, en effet, plusieurs types de rédaction. 1° Un très grand nombre ont la forme de collectes ou d'oraisons, avec la clausule : *per* (*eumdem*) *Dominum Nostrum Jesum Christum,* suivie sans doute de *quem laudant angeli,* etc. Mais si l'on enlevait la formule *Vere dignum* et la conclusion, on aurait de véritables oraisons. Ces préfaces sont fort courtes et très nombreuses (135, 172, 177, 298, 323, 333, 347, 361, 366, 371, 376, 395, 400, etc. ; j'en ai noté une trentaine[1]). 2° Quelques-unes sont narratives. Ce sont généralement des préfaces de saints : saint Victor (916), Félix et Fortunatus (926), etc. ; l'Ascension (683). Ce groupe est peu nombreux. 3° Au contraire, les préfaces oratoires sont très fréquentes. On y trouve toutes les pompes de la rhétorique, les exclamations introduites par *o,* les anaphores (*hic... hic... ; hodie..., hodie...*). La seule pièce qui soit comparable dans le missel romain est la préface diaconale de l'*Exsultet.* Dans le missel de Bergame, ce type est, avec le suivant, le plus répandu pour les fêtes : saint Martin (7), saint Romain (12), sainte Agathe (263) : le II[e] (III[e]) dimanche de Carême, très important au point de vue du jeûne et de la préparation des catéchumènes (356, sur Abraham) ; Pâques (561) ; l'Annonciation (889), etc. 4° Les préfaces antithétiques, où le monde et le ciel, la mort (des martyrs surtout) et la résurrection glorieuse, la nourriture et le jeûne, le démon et le Christ, le jeûne et la communion eucharistique, l'incarnation (*descensus*) et l'ascension, les voluptés charnelles et le ciel s'opposent en des phrases balancées où chaque mot trouve sa contre-partie. Il ne faut pas s'étonner de voir des pièces entières (230, 236, 288, 312, 480, 658, 689, etc.), composées sur ce schème très simple, puisque le fond du christianisme est une antithèse. 5° Je mets à part une variété du genre précédent, les préfaces à parallèles. Là une seule opposition, généralement entre deux personnes, est poussée d'un bout à l'autre du morceau d'après les formules les plus rigoureuses du genre : Pierre et Clément (27), Pierre et André (36 *bis* : numéro omis), Eve et Marie (85), le Christ et Étienne (144).

Quelques-uns de ces morceaux sont fort jolis et trahissent une main experte. Voir, par exemple, l'habile mise en œuvre de Pierre, *Epist.,* I, v, 8, dans la leçon brève de Complies, n. 1316. Voici seulement deux passages. L'un est sur la grâce : *Deus cujus nos misericordia prævenit ut bene agAMUS, subsequitur ne frustra agAMUS ; acce(n)dit intentionem qua ad bona opera peragenda inardescAMUS, tribuit efficaciam qua hæc ad perfectum perducere valeAMUS.* L'autre est une interprétation symbolique de l'histoire de la Samaritaine : *Christum... qui ad insinuandum humilitatis suæ mysterIUM fatigatus resedit ad puteUM et < a > muliere Samaritana aquæ sibi petiit porrigi potUM qui in ea creaverat fidei doNUM ; et ita ejus sitire dignatus est fidem ut, dum ab ea aquam petERET, in ea ignem divini amoris accendERET...* La pensée est fine et l'expression très soignée : on notera les assonances. Tout cela n'est pas sans recherche, mais indique un soin littéraire très minutieux.

Une autre constatation confirmera les impressions précédentes. Dans deux de ces préfaces, on retrouve des bribes de vers et même des hexamètres et un pentamètre entier. Voici ces textes. Au-dessous de chaque vers, on lit la rédaction actuelle et prosaïque du sacramentaire.

N° 921. — Préface de la translation de saint Nazaire (10 mai).

1. *nos tibi reddere grates*
2. — ∪∪ — *vis trina, Deus, sator optime rerum,*
3. *Qui cuncta* — — — *propiis animata figuris*
4. *Artifici sermone facis, qui facta* < *tuetur* > ;
   quique conservas
5. *Qui dudum multo latitantem pulvere dragmam,*
   quique
6. — ∪∪ *accensa verbi virtute lucerna* [2]
7. *Ut pateant* — — *cunctis tua munera sæclis*

(A la suite, le sacramentaire ajoute :) *reddens ecclesiæ secundum certaminis palmam*

8. *Angelicos humana ut cernant lumina vultus* [3]
   ut cernant humana
9. *Atque micent tumuli splendida membra loco*
   micent et splendida tumuli
10. *Jamque repertus* ∪ — ∪ ∪ *olim absconditus agro,*
   jamjamque
11. *Thesaurus rutilat.*
   rutilat thesaurus.

N° 1415. — Préface d'une messe pour un défunt.

1. *Cum geminam* — — ∪ ∪ — — *sistere plebem*
   jusseris
   jubeas et famulum tuum illum a numero discerni malorum ;

[1] Les numéros sont les numéros des pièces, non les pages de l'édition. — [2] Avitus, III, vs. 365-6 : *invenis accensa,* etc., *P. L.,* t. LIX, col. 344 *a.* — [3] Ce vers est tiré d'Avitus, VI, 252, *P. L.,* t. LIX, col. 354.

2. *Quem pœnæ tribuas æternæ cuadere flammas*
quem etiam tribuas pœnæ
3. *Et justæ potiūs adipisci præmia vitæ*[1]
4. *Morteque devicta jubeas — — ◡ habere*
induique jubeas devicta morte victorem
5. *Semper inextinctam victorem luminis auram*
habere
eique dignare concedere
6. *— — perpetuam præclaro in corpore vitam*[2]
7. *Nox ubi nulla suas defendet atra tenebras*
ubi nox
8. *— ◡ ◡ securus placidis lætetur in oris,*
securus de salute
9. *Semper victurus semperque in luce futurus.*

Suivant Le Brun[3], après la préface, au temps de saint Ambroise, on tirait un voile devant les mystères pendant le canon.

Pour les prières qui suivent la préface, on peut se demander si nous ne pouvons remonter plus haut que le temps de nos manuscrits. M. Schermann le croit[4]. Nous avons dans le *De sacramentis* une description très complète de la messe et, dans certains passages, on reconnaît les expressions caractéristiques de la liturgie milanaise. Dans la première partie de la messe, dit l'auteur, *laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris*[5].

Puis viennent de véritables extraits du canon. En les lisant, on les rapprochera aisément du texte que nous venons de citer.

Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem; quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens : « Accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum quod pro multis confringetur. » Similiter etiam calicem postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : « Accipite et bibite ex eo omnes; hic est enim sanguis meus[6]*... »*

Quotiescumque hoc feceritis toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam[7]*...*

Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ; et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech[8].

On remarquera dans cette rédaction l'expression *per manus angelorum tuorum*. Actuellement, comme dans les anciens sacramentaires, on dit : *per manus sancti Angeli tui*. Cette prière est devenue dans le canon latin l'équivalent de l'épiclèse de la messe grecque, c'est-à-dire de l'invocation particulière du Saint-Esprit. M. Schermann a sur ce point une théorie ingénieuse. A l'origine, le rôle du Saint-Esprit n'était indiqué que d'une manière générale. Quand l'hérésie de Macedonius obligea de préciser la doctrine sur la troisième personne de la Trinité, on modifia le texte de la messe et l'action sanctificatrice de l'Esprit divin fut énoncée d'une manière plus ou moins claire. Dans le texte du *De sacramentis* nous aurions le texte primitif, auquel correspond celui de la liturgie de saint Marc. M. Schermann essaie de confirmer cette explication par divers rapprochements. Bien entendu, dès lors, saint Ambroise n'aurait pas connu l'épiclèse plus que son imitateur anonyme[9].

Mais le canon du *De sacramentis* ne saurait être lui-même considéré comme le canon ambrosien primitif. Il représente plutôt la forme ancienne que le canon romain avait reçue dans les Églises de la Haute-Italie qui suivaient un système mixte. Bien qu'on n'en puisse fournir de preuves directes, « en réalité, il n'y a eu jamais de canon ambrosien; avant l'adoption du canon romain à Milan, les prières consécratoires y avaient encore une teneur variable, comme dans les livres gallicans[10]. »

Il reste, dans les plus anciens manuscrits, des traces de cette messe sans canon qui était la forme primitive de la liturgie ambrosienne. Comme souvent les plus anciens vestiges d'usages disparus, on les trouve dans les offices de la semaine sainte.

Le jeudi saint, après le récit de l'institution de l'eucharistie, au lieu des prières du canon romain : *Unde et memores*, jusqu'à : *Nobis quoque* inclusivement, on lisait la formule suivante : *Hæc facimus, hæc celebramus, tua, Domine, præcepta servantes et ad communionem inviolabilem hoc ipsum quod corpus Domini sumimus mortem dominicam nuntiamus*[11]. Cette formule est le pendant de la collecte *Post pridie* des sacramentaires gallicans. A la messe du samedi saint, une formule également unique reliait directement au *Sanctus* le commencement du récit de l'institution : *Vere sanctus* (début commun aux liturgies orientales et gallicanes), *vere benedictus dominus noster Jesus Christus, filius tuus. Qui cum Deus esset majestatis descendit de cælo, formam servi qui primus perierat suscepit et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret. Unde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus pro his quos ex aqua et Spiritu sancto regenerare dignatus es, dans eis remissionem omnium peccatorum, ut invenires eos in Christo Jesu domino nostro; pro quibus tibi, Domine, supplices fundimus preces ut nomina eorum pariterque famuli tui imperatoris scripta habeas in libro viventium. Per Christum dominum nostrum, qui pridie...*[12]. Si l'on reunit ces deux particularités, on a un type de messe sans canon; c'est précisément le type gallican.

Il y a de plus, au jeudi saint, un autre témoin de cet état primitif de la messe milanaise, de sorte qu'à lui seul l'office de ce jour suffirait pour nous reporter à un temps où le canon romain ne faisait pas partie du service. Dans plusieurs manuscrits, on a, avant le récit de l'institution de l'eucharistie, la formule suivante : *Tu nos, Domine, participes Filii tui, tu consortes regni tui, tu incolas paradisi, tu angelorum comites esse*

[1] *Carmen de resurrectione mortuorum*, vs. 42, dans Cyprien, éd. Hartel, t. III, p. 310. — [2] *Carmen de res. mort.*, vs 192 : *degere perpetuam*, etc., *ibid.*, p. 316. Je n'ai pu identifier que ces trois vers, mais un connaisseur plus habile retrouvera le reste. — [3] T. II, p. 179; d'après Ambr., *De off.*, I, L, 250, *P. L.*, t. XVI, col. 99 *b* : *Non omnes vident alta mysteriorum... quia operiuntur a levitis ne videant qui videre non debent et sumant qui servare non possunt.* — [4] *Die pseudoambrosianische Schrift De sacramentis*, dans *Romische Quartalschrift*, 1903, t. XVII, p. 253. — [5] *De sacramentis*, IV, IV, 14, *P. L.*, t. XVI, col. 440 *a*. C'est la prière litanique. Voir plus haut, col. 1404. — [6] *De sacramentis*, IV, V, 21, *P. L.*, t. XVI, col. 443 *b*. — [7] *Ibid.*, IV, VI, 26, col. 445 *a*. — [8] *De sacram.*, IV, VI, 27, col. 445 *a*. — [9] M. Schermann cite, à l'appui de sa thèse, Ambroise, *De mysteriis*, IX, 52, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 406 *c*, 407 *b*; *De Spiritu sancto*, III, XVI, 112, col. 803 *b*; *De sacram.*, II, V, 14, et IV, IV, 14, col. 427 *c* et 440 *a*; Gaudentius de Brescia (suffragant de Milan), *Serm.*, II, *De Exodi lectione*, *P. L.*, t. XX, col. 858-859. Le Brun, *Explication de la messe*, t. II, p. 179, avait déjà vu et dit brièvement la chose : « Cette prière sacrée finissoit par les paroles de Jésus-Christ, après lesquelles la consécration étoit achevée, sans aucune autre invocation ». — [10] Duchesne, *Orig. du culte*, 3e éd., p. 177, n. 2. — [11] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 133. — [12] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 215.

jussisti, si tamen illæsa et intemerata fide cælestis militiæ sacramenta servemus. At quid desperare de tua misericordia possumus, qui tantum munus accepimus ut talem tibi hostiam offerre mereremur, corpus scilicet et sanguinem Domini nostri Jesu Christi qui se pro mundi redemptione piæ illi ac venerandæ tradidit passioni? Qui formam sacrificii salutis perennis instituens, hostiam se primus obtulit et primus docuit offerri.

Cette pièce n'est qu'un *Post Sanctus* gallican, équivalent du *Vere sanctus* cité plus haut. Mais quand on voulut la conserver après l'adoption du canon romain, on hésita et on l'intercala tantôt à l'intérieur du *Communicantes,* tantôt après le *Communicantes* immédiatement avant *Hanc igitur.* Ces hésitations suffisent à dénoncer la combinaison [1].

Ainsi, la partie centrale de la messe milanaise était à l'origine formée principalement et presque exclusivement du récit de l'institution. Ce récit a une place fixe dès le temps de saint Ambroise. Il est alors appelé *sacræ orationis mysterium* [2], *consecratio divina* [3], *benedictio verborum cælestium* [4].

Il se termine par une formule intéressante. C'est un développement tiré de saint Paul, I Cor., XI, 26. On le trouve dans la liturgie des Constitutions, dans celles de saint Jacques, de saint Basile, des saints Cyrille et Basile (copte), dans le missel Stowe, dans la liturgie mozarabe. Pour la Haute-Italie, on peut le documenter par le *De sacramentis,* et probablement déjà par un passage de saint Ambroise. L'accord des liturgies orientales, des liturgies ambrosienne, gallicane et mozarabe est tout à fait remarquable. Quelques-uns de ces textes sont rapprochés dans le tableau ci-dessous.

Le canon du missel imprimé comprend les pièces suivantes : *Te igitur; Memento, Domine, famulorum tuorum* (prière pour les vivants) ; *Communicantes; Hanc igitur; Quam oblationem.* Après cette dernière prière, le prêtre va au coin de l'épître et se lave en silence le bout des doigts. La consécration a lieu par le récit de l'institution de l'eucharistie. Le canon ne diffère donc pas essentiellement du canon romain. Il comporte seulement la plupart des variantes de rédaction que présente le manuscrit de Biasca.

VI. APRÈS LE CANON. — Après une doxologie que nous allons étudier, le prêtre divise l'hostie en disant : *Corpus tuum frangitur, Christe; Calix benedicitur;* et détache une parcelle destinée à être déposée dans le calice, en disant : *Sanguis tuus sit nobis semper ad vitam et ad salvandas animas.* La commixtion se fait avec les paroles : *Commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Jhesu Christi, nobis edentibus et sumentibus, in vitam æternam, amen* (ou, d'après le manuscrit de Biasca et le missel de 1751 : *sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum*).

On chante alors le *Confractorium.* Voir plus bas.

Aussitôt après la fraction, se place le *Pater.* A Rome, il en était de même avant saint Grégoire le Grand [8]. Ce fut lui qui fit l'interversion, ce qui eut pour effet de conformer l'usage de Rome à celui des Grecs. L'ancien usage romain concordait donc ici avec les rits gallicans contre les rits grecs.

Le jour de Pâques, le missel ambrosien présente le prologue gallican du *Pater : Divino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti audemus dicere.*

A la fin du *Pater,* les rits grecs ont une doxologie qui est fort ancienne, car elle a fini par passer dans le texte même de l'Évangile de saint Matthieu, à la suite de VI, 13, dernier verset authentique de l'oraison dominicale. Cette doxologie se retrouve dans le *De sacramentis*; il l'introduit, après l'explication du *Pater,* par les mots : *Quid sequitur? Audi quid dicat sacerdos* [9]; la liturgie ambrosienne a tant de points de contact avec les rits orientaux que le témoignage du *De sacramentis* semble bien ici nous faire connaître un trait original de cette liturgie. Au surplus, cette formule est conservée dans le canon des livres manuscrits et imprimés. Mais on l'a transportée, un peu développée, à la fin du canon, avant la fraction. On peut comparer ces textes.

Orient grec	De sacramentis	Sacramentaire de Biasca
Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.	*Per Dominum nostrum Jesum Christum in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum Spiritu sancto a sæculis et nunc et semper et in omnia sæcula sæculorum. Amen.*	*Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate Spiritus sancti per infinita sæcula sæculorum. Amen.*

Le *Libera nos* suit le *Pater,* sans variante notable (sans aucune variante dans l'imprimé). La commixtion a eu lieu aussitôt après la fraction. En Gaule et en Espagne, on avait l'ordre suivant : fraction, *Pater,* commixtion avec *Sancta sanctis* (formule que n'a plus le rit ambrosien).

La paix est donnée maintenant dans la forme suivante : *Pax et communicatio Domini nostri Jhesu Christi sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.* Et le diacre dit ensuite : *Offerte vobis pacem.* Ici l'imprimé et les manuscrits concordent.

Saint Paul	Constit. Apost.	De sacram.	Ambroise	Sacr. de Biasca
Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.	Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε ἄχρις ἂν ἔλθω [5].	*Tu audies quod quotiescumque offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, elevatio Domini significetur et remissio peccatorum* [6].	*Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus quæ per sacræ orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus* [7].	*Hæc quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam prædicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de cælis veniam ad vos.*

[1] Texte dans Gerbert, I, 73; Pamelius, I, 339; Muratori, reproduit dans *P. L.,* t. LXXIV, col. 943 *d.* Cf. *Paléogr. musicale,* t. V, avant-propos, p. 63 sq. — [2] *De fide ad Gratianum,* IV, X, 124, *P. L.,* t. XVI, col. 641 *a.* — [3] *De mysteriis,* IX, 52, *P. L.,* t. XVI, col. 406 *c.* Cf. *De off.,* I, XLI, 204, *ibid.,* col. 84 *b* : *Dominici sanguinis consecrationem,* qui peut désigner la distribution par le diacre du vin consacré. — [4] *De myst.,* IX, 54, col. 407 *a.* — [5] *Const. Ap.,* VIII, 12, *P. G.,* t. I, col. 1104 *b.* Cf. *ibid.,* VII, 25, col. 1017 *a* : Οὗ (σώματος) καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον. — [6] *De sacr.,* V, IV, 25, *P. L.,* t. XVI, col. 452 *c.* — [7] *De fide, ad Gratianum,* IV, X, 124, *P. L.,* t. XVI, col. 641 *a.* — [8] Duchesne, *Orig. du culte,* 3e édit., p. 184. — [9] VI, V, 24, *P. L.,* t. XVI, col. 460 *b.*

On notera que la formule *Pax et communicatio* n'a rien à faire, à l'origine, avec le baiser de paix. C'est une bénédiction que l'officiant donne aux fidèles avant la communion et qui est caractéristique des rits gallicans. Les formules ont des variantes ; saint Germain de Paris dit : *Pax, fides et caritas, et communicatio,* etc.

Dans l'usage actuel, l'*Agnus Dei* n'est chanté qu'aux messes de morts, et l'on passe aussitôt aux trois prières avant la communion. Ces prières manquent dans les manuscrits.

La formule de la communion du prêtre, qui a été remplacée dans le missel de 1751 par la formule romaine, était auparavant la suivante : *Corpus Domini nostri Jesu Christi proficiat mihi sumenti et omnibus pro quibus hoc sacrificium attuli ad vitam et gaudium sempiternum.* La communion est distribuée aux fidèles avec la simple formule *Corpus Christi,* à laquelle on répond : *Amen.* C'est la formule que connaît aussi l'auteur du *De sacramentis : Dicit tibi sacerdos : Corpus Christi; et tu dicis : Amen* [1]. Dans le *De mysteriis,* saint Ambroise cite seulement la réponse du communiant : *Et tu dicis : Amen* [2].

On s'est demandé si les fidèles communiaient fréquemment. La messe étant quotidienne, il eût été logique que les fidèles communiassent chaque jour. Ils ne le faisaient pas, car l'auteur du *De sacramentis* leur reproche de ne s'approcher de l'eucharistie qu'une fois l'an [3]. Il les invite à recourir tous les jours à cette médecine divine puisqu'ils pèchent tous les jours [4]. Saint Ambroise, dans un passage oratoire, met en relief l'abondance de ce pain céleste, donné à tous, donné chaque jour, donné toujours [5]. Je crois qu'il serait imprudent de tirer de ce développement, comme l'ont fait les bénédictins, une conclusion touchant l'usage des chrétiens milanais.

Pendant la communion le chœur exécute un chant appelé *Transitorium.*

Le prêtre dit ensuite la postcommunion. Je crois que saint Ambroise nous a conservé à la fois une formule courante de postcommunion (*refecti spiritali cibo et spiritali potu*) et un chant de communion (tiré du psaume XXII) dans un passage du *De Elia : Merito dicunt singuli refecti spiritali cibo et spiritali potu : Parasti in conspectu meo mensam... et poculum inebrians quam præclarum est.* Ps. XXII, 5 [6].

Aussitôt après la postcommunion on dit : *Dominus vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo. Kyrie eleison* (3 fois). *Benedicat et exaudiat nos Deus.* ℟. *Amen.* Le diacre dit : *Procedamus cum pace.* ℟. *In nomine Christi* [7]. Cette forme de congé est encore usitée. On y a ajouté *Placeat,* la bénédiction et l'évangile de saint Jean du missel romain d'aujourd'hui.

VII. OBSERVATIONS DIVERSES. — D'après ce qui précède la messe comporte les pièces de chant suivantes : *Ingressa* (introït); *Psalmellus,* répons qui suivait la leçon prophétique (et plus tard l'épître); un verset alléluiatique après la leçon apostolique; les jours de fête, comme Noël, une antienne avant l'évangile, une antienne après l'évangile, qui accompagnait la procession de l'oblation; l'*offerenda,* qui suivait immédiatement, quand les vases sacrés étaient déposés sur l'autel sous le voile; le *confractorium,* antienne exécutée pendant la fraction du pain; le *transitorium,* pendant la communion [8].

Il y a quatre oraisons fondamentales dans la messe ambrosienne : *Super populum, Super sindonem, Super oblatam* (secrète), postcommunion.

Parmi les archaïsmes de ce rit, comptent les messes vespérales des veilles de grandes fêtes, Noël, l'Epiphanie. Nous ne connaissons plus de ce type aujourd'hui dans le rit romain que celle du samedi saint. Voici ce que nous trouvons indiqué *ad vesperum,* par exemple, pour la veille de Noël : une antienne, *lucernarium,* suivie d'un *responsorium archidiaconile* et de quatre *Psalmelli* avec leurs leçons et leurs oraisons. Pendant le dernier commence la messe sans *ingressa ;* elle comporte comme pièces de chant un offertoire, un *confractorium,* un *transitorium.* L'office s'achève par deux antiennes avec leurs psaumes et par le *Magnificat* précédé de son antienne [9].

On peut conjecturer que, du temps de saint Ambroise, on conservait dans l'église l'eucharistie. Il la reçut au moment de sa mort. Dans une lettre à Félix, évêque de Côme, il dit à propos de l'autel d'une basilique nouvellement consacrée : *Ibi arca Testamenti undique auro tecta, id est doctrina Christi, doctrina sapientiæ Dei. Ibi dolium aureum habens manna, receptaculum scilicet spiritalis alimoniæ et divinæ promptuarium cognitionis* [10].

On l'emportait en voyage. Satyrus, frère de saint Ambroise, étant encore catéchumène, est surpris en mer par un naufrage. Il demande à ceux de ses compagnons qu'il connaissait pour initiés de lui remettre l'eucharistie. Il l'enveloppe soigneusement d'un linge qu'il lie à son cou et se jette à la mer, *non mortem metuens, sed ne vacuus mysterii exiret e vita* [11].

VIII. CONCLUSION. — Dans l'état que nous présentent les documents, la messe ambrosienne est un mélange de cérémonies propres aux rits romain et gallican.

Parmi les traits communs avec la liturgie romaine ou inspirés par elle, il faut mentionner : le salut du commencement de la messe, avec la formule *Dominus vobiscum* (et non *Dominus sit semper vobiscum*); le *Gloria in excelsis;* la préparation de l'oblation et l'offrande après l'évangile ; l'oraison *super oblatam* ; la teneur du canon ; la fraction du pain suivie immédiatement de la commixtion ; le baiser de paix avant la communion.

Mais les traits qui rattachent ce rit à la famille des liturgies gallicanes sont encore plus nombreux. On peut ainsi relever : le chant du *Benedictus;* le maintien de la leçon prophétique ; la lecture des *Gesta* aux fêtes des saints avant l'épître; l'expression *Dominus Jesus* à l'évangile ; la conservation de l'homélie ; l'hymne des trois jeunes gens avant l'évangile ; la conservation de la litanie aux messes de Carême et, sous la forme réduite du *Kyrie,* à toutes les messes après l'évangile ; anciennement, la lecture des diptyques avant la préface ; la procession de l'oblation ; la formule de la paix, au moment de l'offertoire ; les nombreuses variantes et les développements de la préface ; le *Vere sanctus* du

[1] *De sacr.*, IV, V, 25, *P. L.*, t. XVI, col. 445 *a.* — [2] *De mysteriis*, IX, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 407 *b.* — [3] *De sacr.*, V, IV, 25, *P. L.*, t. XVI, col. 452 *b : Si cottidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Græci in Oriente facere consueverunt? Accipe cottidie quod cottidie tibi prosit.* — [4] *De sacr.*, VI, VI, 28, *P. L.*, t. XVI, col. 446 *a : Si mortem* (*Christi*) *annuntiamus, annuntiamus remissionem peccatorum. Si quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur : debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.* — [5] *In ps. CXVIII*, XVIII, 26 et 28, *P. L.*, t. XV, col. 1461 *c, d,* 1462 *b : Jam mensæ cælestis honore suscipior... Christus mihi cibus, Christus mihi potus... Non jam ad satietatem mei annuos exspecto proventus, Christus mihi cottidie ministratur.. Quid petis Judæe? ut tribuat tibi panem quem dat omnibus, dat cottidie, dat semper.* — [6] *De Elia*, X, 34, *P. L.*, t. XIV, col. 708 *d.* — [7] Toute cette partie de la messe est publiée par dom Cagin, dans son édition du sacramentaire de Bergame, p. 95, d'après la *Missa canonica* du ms. du Trésor. — [8] Voir l'antiphonaire, *Paleogr. mus.*, t. V, et les pièces de chant que l'on a ajoutées au sacramentaire de Bergame, sur des feuillets placés en tête, et que les bénédictins ont publiées à la fin de leur édition — [9] Ces indications sont relevées d'après l'antiphonaire. — [10] *Epist.*, IV, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 890 *a.* Mais, malgré l'observation contraire de Mabillon, *Observationes*, p. 105, ce texte peut s'appliquer à la rigueur aux saintes Écritures. — [11] *De excidio Satyri*, I, 43, *P. L.*, t. XVI, col. 1304 *a.*

samedi saint et la conclusion *Hæc facimus* du jeudi saint, débris d'une messe sans canon ; la conclusion ordinaire du récit de l'institution; la fraction placée avant le *Pater;* le prologue pascal du *Pater;* la doxologie ancienne du *Pater* (qui doit avoir existé originairement dans toutes les liturgies gallicanes ou dans leur source); la bénédiction qui précède la communion; la formule de renvoi (au lieu de l'*Ite missa est* romain).

Cette comparaison est instructive. Elle montre que le fond primitif de la messe ambrosienne est un fond gallican, non romain. Elle montre par quels procédés violents on a pu la rapprocher du rit romain sans cependant lui faire perdre complètement l'aspect qu'elle avait reçu de son origine. La comparaison des manuscrits avec les textes imprimés achève la démonstration; car plus on remonte, plus on voit s'atténuer et disparaître les traits romains, revenir au jour les traits gallicans. Au surplus, nous avons la preuve que ces changements sont inévitables dans des institutions qui durent, qu'il est impossible que le passé soit le présent, que les hommes ne sont jamais « objectifs », mais apportent partout, même quand ils croient faire revivre ce qui a disparu, leurs idées successives, leurs conceptions propres, les idées et les conceptions de leur temps. Le missel ambrosien vient d'être « restauré ». M. Ceriani, l'homme qui connaît le mieux la liturgie de son Église, présidait à cette opération. Les manuscrits ont été sans cesse consultés. En aucune circonstance, on ne pouvait attendre reconstruction plus sûre du vieux rit. Et cependant, « au point de vue scientifique et traditionnel, il est permis de regretter que le docte reviseur ait cru devoir faire prévaloir jusque dans un document de cette sorte, ses idées personnelles sur les origines du canon milanais, et cela au point de défigurer parfois les formules les plus vénérables, comme chacun peut s'en rendre compte en jetant un regard sur les messes du jeudi et du samedi saint [1]. » Nous plions toujours les faits et les textes à nos systèmes variables. M. Ceriani a fourni lui-même la meilleure preuve que le rit ambrosien n'a pu traverser les siècles sans changement.

Ainsi, quand on sépare les deux espèces d'éléments, la partie gallicane se révèle à nous comme primitive. C'est là qu'on retrouve des perturbations, des coupures, des traces d'arrachement. La messe ambrosienne est une messe gallicane romanisée. Cette transformation est ancienne. Elle est antérieure à nos plus anciens documents qui sont du xe siècle. Elle a dû se faire progressivement. Mgr Duchesne conjecturait que le temps de la plus grande influence romaine doit être celui de la retraite de l'archevêque de Milan à Gênes, entre le temps de l'invasion lombarde (570) et la prise de Gênes par Rotharis (641); c'est le temps du pontificat de Grégoire le Grand [2].

VIII. L'OFFICE DIVIN. — Autrefois l'office devait être souvent plus long que ne nous le montrent les livres liturgiques. Il semble que, à de certains jours, nous avons seulement les restes de l'ancien usage où le peuple réuni à l'avance pour les grandes synaxes s'y préparait par la lecture des leçons alternée avec le chant des psaumes. Dans la pratique actuelle, les psaumes sont réduits en *psalmelli,* représentatifs des psaumes complets. On a les leçons suivies de *psalmelli* aux premières vêpres de Noël, de l'Épiphanie, du jeudi saint et de la Pentecôte. Aux vêpres du vendredi de la première semaine de carême, on trouve aussi la rubrique : *In choro post* ℟. *singulis sextis feriis, canuntur lectiones quattuor cum suis psalmellis et orationibus* Cette réduction a pris une autre forme dans la *Psallenda,* qui est aussi le dernier débris d'un psaume avec antienne. Un exemple de ces réductions se trouve encore dans les laudes actuelles de Noël et de l'Épiphanie, où la *Psallenda secunda* sert d'antienne aux 7 derniers versets du *Benedictus* divisé en deux moitiés par le ℟. *in baptisterio* [3].

L'antiphonaire permet, par la disposition des pièces de chant, de reconstruire le dessin général des divers offices au XIIe siècle. On peut seulement se tromper parfois sur le nombre des psaumes [4].

En général, chaque partie de l'office suppose des stations : à matines, à l'oratoire de la Croix et au baptistère; à vêpres, au baptistère.

Voici le tableau que l'on peut dresser pour les matines d'un dimanche de l'Avent : ℟. *post hymnum,* trois antiennes, *ad lectiones* ℟. 1 et 2; Ant. *ad cant.* « *Cantemus Domino* », ant. *in* « *Benedictus* », ant. *in* « *Laudate* », *Capitulum, Psallenda in baptisterio,* ℟. *in bapt.*, Ant., *Psallenda in alio.*

Les veilles de fêtes se passaient presque tout entières en chants et en lectures. Ainsi le VIe dimanche de l'Avent, consacré à la Vierge, comportait de la veille au soir jusqu'au lendemain : 1° des vêpres; 2° l'office proprement dit de vigiles (l'antiphonaire porte : ℟. *subdiaconile.* Ant. double [avec ℣.], Cantique, ℟. Ant. double, ℟. Ant. double, *Psallenda,* ℟. *Psallenda, Kyrie eleison, Gloria, Ecce ancilla*); ces deux premières parties sont portées au compte du samedi; 3° Matines, à peu près comme plus haut, suivies d'une messe de l'aurore, dont l'antiphonaire n'a plus, au XIe siècle, que l'*ingressa* et le *Psalmellus;* 4° l'office du matin, intitulé *Mane,* 32 psaumes avec leurs antiennes, où l'on retrouve les antiennes *O* (le nombre des psaumes varie suivant l'importance du saint : 6 pour saint Babylas, 9 pour saint Sébastien, 11 pour saint Jean, 12 pour saint Étienne, etc.); cet office se termine par *Kyrie, Gloria,* une antienne, et paraît destiné à remplir l'intervalle entre la première messe et la messe solennelle. Nous pouvons nous faire par là une idée de la façon dont on avait combiné l'antique office de vigiles avec les innovations de l'ascétisme, vêpres et matines.

Ce type est commun aux fêtes sanctorales seulement, Les jours de Noël et de l'Épiphanie, il n'y a ni vigiles ni office du matin, mais les premières vêpres avec la messe (voir plus haut), et les matines. Celles-ci en revanche sont beaucoup plus longues, divisées en trois nocturnes appelés *turmæ.*

Voici le tableau des matines de Noël, d'après l'antiphonaire :

IN SANCTO DIE NATIVITATIS DOMINI

Ad Matutinum :
℟. *post hymnum* suivi de trois ℣.
In prima turma :
4 psaumes avec antiennes.
Antiphona duplex.
2 psaumes avec antiennes.
Canticum : De nocte.
2 leçons avec 2 ℟.
In secunda turma :
3 psaumes avec antiennes.
Antiphona duplex.
3 psaumes avec antiennes,
2 leçons avec 2 ℟.

[1] Dom G. Morin, dans la *Rev. bénédictine,* XX, 1903, p. 384, n. 1. Voir, par contre, G. Mercati, dans *Rassegna gregoriana,* décembre 1903, p. 546. — [2] *Orig. du culte,* 1re édit. p. 84. L'évêque Honorat, élu en 568, se réfugie à Gênes où il meurt en 572; cinq évêques se succèdent à Gênes et y meurent : après la mort du dernier (vers 643), il y a un interrègne. Enfin Jean-Camille Boni) est élu et revient à Milan vers 649. Il semble que pendant l'exil à Gênes une organisation arienne a fonctionné à Milan. Cf. Paul diacre, *Hist. Langob.*, IV, 44, *P. L.*, t. XCV, col. 581 *b* : *Hujus temporibus, pene per omnes civitates regni ejus (Rothari) duo episcopi erant, unus catholicus et alter arrianus.* — [3] Magistretti, *La liturgia,* t. I, p. 169, n. — [4] On peut aussi consulter les tableaux de M. Magistretti, *La liturgia,* t. I, p. 119-187.

La tertia turma :

2 psaumes avec antiennes.

Antiphona duplex.

2 psaumes avec antienne.

Antiphona duplex.

2 psaumes avec antiennes.

Canticum : Domine, audivi.

2 leçons avec ℟.

La suite paraît correspondre à nos laudes : ant. ; *Canticum : Et audiat terra ;* ant. *ad Crucem ;* ant. *in cant. ; Canticum : Cantemus Domino ;* ant. *in Benedictus* ; ant. *in laudes*[1] ; capit. ; hymne[2] ; ℟. *diaconile ad cornu altaris ; Psallenda ;* ℟. *cum pueris ;* ant. et psaume ; *psallenda.*

Enfin, la messe commence avec son *Ingressa.*

Suivant une conjecture vraisemblable de M. Magistretti, le mot *turmæ* suppose que lorsque de tels offices étaient encore fréquents, tout le clergé n'y assistait pas à la fois, mais qu'il y paraissait en groupes successifs. C'est sans doute en vue de ces longs offices de nuit que l'archiprêtre Datheus, dans son testament déjà cité (22 février 787), réserve une salle de son hospice pour servir de lieu de repos aux prêtres qui sont de fonction à l'église : *Statuo atque confirmo ut in ipso Exenodochio presbyteri ex ordine cardinali, in sala quam ego ædificavero habeant hospitium per partem, si quis coluerit, aut quanti ex his voluerint ad manendum, quatenus ad officium ecclesiæ noctu sine impedimento aliquo possint esse parati*[3].

Cet office nocturne s'est adapté dans la suite aux cadres devenus ordinaires des matines et laudes, comme on peut le voir par le tableau suivant :

MATINES

Deus in adjutorium, etc.

Hymne : *Æterne rerum conditor.*

℟.

Cantique *Benedictus es* des enfants, suivi d'une antienne.

Kyrie, 3 fois.

Benedictus es Deus. Amen.

Trois nocturnes avec leurs antiennes.

Leçons.

LAUDES

Deus in adjutorium.

Benedictus (cantique de Zacharie).

Kyrie.

Ant. *ad crucem.*

Oraison.

Canticum Moysi (Ex., XV).

Antienne.

Kyrie.

Oraison.

Cantique des trois enfants ; ou *Miserere,* les jours de jeûne et de deuil ; ou Ps. CXVII, *Confitemini,* le samedi.

Oraison.

Ps. CXLVIII-CL, CXVI.

Capitule.

Kyrie, 3 fois.

Psaume *directus*[4].

Hymne : *Splendor paternæ gloriæ* (ou hymne propre).

Kyrie, 12 fois.

Psallenda.

Completorium (en partie pendant la procession et au baptistère)[5].

Les petites heures auraient une référence certaine dans les hymnes ambrosiennes, si ces hymnes étaient sûrement authentiques : tierce, dans *Jam surgit hora tertia ;* sexte, dans *Bis ternas horas explicans ;* none, dans *Ter hora trina solvitur.* Mais la première paraît seule être d'Ambroise et les deux autres sont vraisemblement des imitations anciennes de la première. En tout cas, elles sont toutes d'une antiquité suffisante pour servir ici de témoins.

L'heure de vêpres paraît avoir existé dès le temps de saint Ambroise, comme le prouve l'hymne *Deus creator omnium,* certainement authentique. Mais c'était un office du soir, pendant lequel la nuit commence. C'est ce que prouvent le nom de l'antienne initiale, *lucernarium,* et le texte encore en usage des deux oraisons ordinaires de *Magnificat,* récitées quand il n'y a pas de spéciale au temps ou à la fête[6].

Avant *Magnificat :*

Respice, Domine de excelsa sede majestatis tuæ et tenebras noctis horrendæ ratio tui splendoris illumina ; absterge a singulorum sensibus inertem diffidentiæ somnum et a filiis luce remove nequitias tenebrarum. Per.

Après *Magnificat :*

Deus, qui operatus es salutem in medio terræ, a quo tenebræ non obscurabuntur et nox sicut dies illuminabitur : illumina, quæsumus, tenebras nostras, ut tranquillam et quietam noctem deducentes matutinis horis in tuis laudibus consurgamus. Per.

Les vêpres ont fini par former un office très compliqué, dans lequel M. Magistretti distingue trois parties. Voici le schéma de chacune d'elles pour les dimanches et fêtes. I. *Lucernarium* (antienne). Antienne *in choro.* ℟. *cum infantibus* (qui remplace, aux grandes solennités, l'antienne *in choro*), ℟. *in choro.* Aux vigiles et aux vendredis de Carême, on ajoute quatre leçons, suivies chacune d'un *Psalmellus* ou *cantus* et d'une oraison. Ensuite commence la messe de vigiles, quand il y a lieu. II. 1er psaume (propre) avec ps. CXXXIII et CXVI sous le même *Gloria* et la même antienne, *Kyrie eleison* (trois fois), Oraison. De même, 2e psaume, antienne *Kyrie* (trois fois), Oraison. Ce deuxième psaume manque aux vêpres de quelques solennités. *Magnificat,* suivi de l'antienne, du *Kyrie* (trois fois), de l'oraison. La disposition est donc parfaitement symétrique. Les dimanches ordinaires, l'ordonnance est troublée par l'introduction des cinq psaumes du rit romain. III. Procession au baptistère, en chantant la *psallenda I ;* au baptistère, on chante un répons, oraison, une antienne, et deux *completoria* (verset et répons), suivis de l'oraison. On quitte le baptistère pour aller ailleurs, *de baptisterio in aliud,* en chantant la *psallenda II.* Elle est suivie (à l'arrivée) de deux *completoria* et de l'Oraison. Le *Pater* clôt l'office. Commencé dans l'église d'hiver, il s'achève dans l'église d'été, après une station au baptistère[7].

Ces stations étaient anciennes. On voit que, lors de la translation des saints Gervais et Protais, Ambroise se rendit, le soir, avec les reliques, à la basilique de Fausta, y fit la vigile, et, le lendemain, les transporta à la basilique ambrosienne[8]. Mais ces processions ont sans doute

[1] Sous ce nom sont désignés les psaumes CXLVIII, CXLIX, CL, CXVI. — [2] Ainsi s'explique probablement l'assertion de Raoul de Tongres, propos. XIII, p. 301 *c : Præterea in ambrosiano officio ad matutinas semper dicuntur duo hymni, in principio et in fine.* — [3] Muratori, *Antiq. medii ævi,* t. III, p. 587. Cité par Giulini, *Memorie,* t. I, p. 49. L'hôpital de Datheus, dont l'église s'appelait San Salvatore *in Xenodochio,* était à une certaine distance des deux cathédrales. — [4] On donne ce nom à un psaume qui est spécial à chaque jour. — [5] D'après S. Bäumer, *Gesch. des Breviers,* p. 618. — [6] S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* p. 617. — [7] L'antiphonaire, qui contient seulement les pièces de chant, donne pour le XIIe siècle une structure semblable à celle-ci, qui repose sur les tableaux de M. Magistretti. Voir aussi S. Bäumer, p. 616. — [8] *Epist.,* XXII, 2, *P. L.,* t. XVI, col. 1020 *a : Transtulimus, vespere iam incumbente, ad basilicam Faustæ ; ibi, vigiliæ tota nocte, manus impositio. Sequenti die transtulimus ea in basilicam quam appellant Ambrosianam.*

encore plus de rapport avec celles que l'on trouve dans un grand nombre d'églises au moyen âge.

A la même époque, l'office était assez développé pour que l'on distinguât l'office de jour et l'office nocturne. Cette distinction existait pour la distribution du psautier. Elle avait sa conséquence matérielle dans les livres de culte. Paul et Gebehart demandent qu'on leur envoie *duplicem Ambrosianæ auctoritatis antiphonarium, diurnum videlicet ac nocturnum* [1].

Si l'on est curieux de l'extension prise par l'office à Milan pendant le moyen âge, on trouvera des tableaux très complets dans le tome VI de la *Paléographie musicale.* Dom Cagin y a décrit également quelques-unes de ces solennités complexes où les fidèles trouvaient, outre la satisfaction de leur piété, les distractions cherchées par nos contemporains dans la lecture, les musées, le théâtre et le concert. Le savant liturgiste fait revivre à nos yeux les cérémonies d'un *biduum* sanctoral (fête avec vigile) [2].

Nous ne pouvons nous attendre à trouver dans saint Ambroise l'ordonnance de l'office avec ses heures. Ayant à commenter le verset (Ps. CXVIII, 164) : *Septies in die laudem dixi tibi,* il lui donne un sens mystique [3]. Mais il prescrit cependant des prières spéciales aux principaux moments de la journée : *Certe solemnes orationes cum gratiarum actione sunt deferendæ, cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere, cum sumpserimus et hora incensi* (le crépuscule ; cf. Luc., XI, 10), *cum denique cubitum pergimus* [4]. Nous sommes loin des heures canoniales : il n'y a là que des pratiques naturelles, auxquelles un païen dévot ne manquait guère.

Mais il est deux offices liturgiques qui sont mentionnés par Ambroise : la vigile et les matines. La vigile commence le soir, *vesperi in vigiliis* [5] ; elle se poursuit la nuit : *Nox fuit : pauciores ad vigilias convenerunt* [6]. Un moment particulier de la vigile est la minuit : le chrétien doit au moins l'observer [7]. Puis vient le matin. Il faut alors prévenir la lumière, courir à l'église, chanter les psaumes, les hymnes, les béatitudes : *Quam jucundum inchoare ab hymnis et canticis, a beatitudinibus quas in evangelio legis* [8]. Cette dernière mention peut laisser penser qu'il y avait alors un chant solennel des béatitudes, peut-être avec des développements, comme on le trouve dans certaines parties de l'office grec. La réunion de matines comprend aussi des lectures [9] peut-être la récitation du symbole [10]. La vigile est liée avec le jeûne [11].

Le chant antiphonaire des psaumes, la réponse *Amen,* sont mentionnés dans un développement où la pensée d'Ambroise saute sans transition de l'harmonie intérieure des âmes à l'harmonie réglée du chant des psaumes [12].

A ces réunions non eucharistiques, on prêchait, du moins au temps de saint Ambroise. Dans la vigile qu'il passe avec le peuple, lors de l'affaire des basiliques, il commente Job, la leçon du jour [13]. On pourrait croire que les circonstances exceptionnelles de cette vigile sont le motif de cette allocution. Mais il faut supposer aussi au moins un discours en dehors de la messe pour se rendre compte de l'ordonnance de l'*Hexaemeron.* Cet ouvrage est formé par la réunion de neuf sermons, prêchés en six jours, à raison de deux par jour impair et d'un seul par jour pair : I et II, III, IV et V, VI, VII et VIII, IX. C'est ainsi que l'ouvrage contient six livres. Il peut y avoir là une indication utile pour la restitution de la liturgie suivie à Milan au IVe siècle.

D'après Mabillon [14], le sermon des vêpres s'appelait *lectio.*

L'ordre des lectures a subi des changements depuis le temps de saint Ambroise. Il nous apprend que le lundi saint, on lisait Job, et le mercredi, Jonas [15] ; on lit ces deux jours-là, Jérémie à l'office et Isaïe à la messe ; une longue lecture de Jonas est placée en revanche le jeudi saint. De son temps d'ailleurs, d'après Mabillon, une partie des lectures était déterminée par la continuité du texte divisé en péricopes successives. Il en résultait que la lecture de telle partie n'était pas fixée d'avance et mise en rapport avec la solennité, mais simplement prise au point où l'on en était resté [16]. Il n'existe pas d'ailleurs de plus anciennes indications de péricopes que le VIIIe siècle. Elles se trouvent en marge du manuscrit *M* de la Vulgate ; voir plus haut, *II. SOURCES ;* voir aussi *ibid.* pour les péricopes de saint Paul. Le plus ancien évangéliaire est du IXe siècle, *A 28 inf.* [17]. Il n'en est pas moins vrai que, dès le temps d'Ambroise, à côté des lectures faites sans plan arrêté, il y en avait d'autres, fixées d'avance, comme ces leçons de Jonas et de Jérémie pendant la semaine sainte [18], comme celle du Deutéronome au commencement de décembre, le jour de l'ordination du saint [19], comme peut-être aussi l'évangile de l'aveugle né le dimanche qui par suite s'appellera *De cæco* [20].

Le psautier est réparti dans l'office de manière à être lu complètement dans l'espace de deux semaines. A cet effet il est divisé en deux parties. La seconde, à partir du psaume CIX (*Dixit Dominus*), fournit les psaumes de l'office diurne ; la première, ceux de l'office nocturne. Cette première partie est subdivisée en dix décuries, comprenant huit à seize psaumes. Chaque décurie est attribuée à un jour de la semaine, samedi et dimanche exceptés. Au bout de deux semaines, on recommence. Le tableau suivant montre comment ces décuries épuisent les 108 premiers psaumes.

1re semaine.	lundi	Ps. I-XVI.
	mardi	Ps. XVII-XXX.
	mercredi	Ps. XXXI-XL.
	jeudi	Ps. XLI-L.
	vendredi	Ps. LI-LX.

[1] Mabillon, *Mus. Italicum,* t. II, 1re part., p. 98. — [2] *Paléogr. mus.,* t. VI, préface, p. 8 sq. — [3] *In ps. CXVIII,* XXI, 13, *P. L.,* t. XV, col. 1508 *a.* — [4] *De virg.,* III, IV, 18, *P. L.,* t. XVI, col. 225 *b.* — [5] *Epist.,* XXIX, 1, *P. L.,* t. XVI, col. 1054 *b.* — [6] La vigile des apôtres Pierre et Paul ; *De inst. virg.,* XIX, 125, *P. L.,* t. XVI, col. 290 *b.* — [7] *In ps. CXVIII,* XIX, 18, *P. L.,* t. XV, col. 1474 *b : Tu surge vel media nocte, si non potes tota semper nocte vigilare.* Cf. *ibid.,* VIII, 45 sq. ; VII, *ibid.,* col. 1313 *a,* 1291 *c.* — [8] *In ps. CXVIII,* XIX, 32, *P. L.,* t. XV, col. 1479 *b : Mane festina et ad ecclesiam defer primitias pii voti...,* etc., *ibid.,* 22, col. 1476 *a ; In ps. XXXVI,* 65, *P. L.,* t. XIV, col. 1001 *c.* Cf. *De Elia,* XV, 55, *P. L.,* t. XIV, col. 717 *b : Quos conveniebat Deo laudes referre, prævenire lucem et occurrere oratione Soli justitiæ... hymni dicuntur,... psalmi cantantur... ; vix diluculum et jam cursatur per tabernas.* — [9] *Epist.,* XX, 13, *P. L.,* t. XVI, col. 997 *c : Ante lucem... dum leguntur lectiones.* — [10] Peut-être ; car il s'agit de la prière privée, mais il semble qu'Ambroise dans ce passage emprunte le symbole à l'usage public ; *De virg.,* III, IV, 20, *P. L.,* t. XVI, col. 225 *c : Symbolum quoque specialiter debemus tanquam nostri signaculum cordis antelucanis horis cottidie recensere ; quo etiam, cum horremus aliquid, animo recurrendum est.* — [11] Sur la vigile des apôtres, passage cité plus haut : *Nullus certe de ditioribus jejunavit.* — [12] *In Luc.,* VII, 238, *P. L.,* t. XV, col. 673, *a : Hæc est enim symphonia quando concinit in Ecclesia diversorum actuum atque virtutum, velut variarum chordarum, indiscreta concordia, psalmus respondetur, amen dicitur.* Voir aussi les expressions *psalmi responsorium, versiculus responsorius, In ps. XLV,* 15 ; *Hexame.,* III, 5, 23 ; *In ps. XXXVII,* 58, *P. L.,* t. XIV, col. 1140 *d,* 165 *d,* 1038 *b.* — [13] *Epist.,* XX, 25, *P. L.,* t. XVI, col. 1001 *c.* — [14] *Mus. Ital.,* t. I, 2e part., p. 106. — [15] *Epist.,* XX, 14 et 25, *P. L.,* t. XVI, col. 998 *a,* 1001 *c.* — [16] Il en était ainsi même pour l'évangile ; *Epist.,* XXI, *Sermo contra Aux.,* 19, *P. L.,* t. XVI, col. 1013 *a : Lectio ista* (Luc, XIX, 35) *nulla nostra dispositione recitata est, sed casu.* — [17] Bugati, *Memorie di S. Celso,* p. 96 ; Dozio, *Esposizione delle cerimonie della missa,* appendice I, p. 116. — [18] Saint Ambroise dit que Job est lu *solemni more ;* Jonas, *De more ; loc. cit.* — [19] *In Luc.,* VIII, 73, *P. L.,* t. XV, col. 1787 *c : Pulcre mihi hodie legitur legis initium quando mei natalis est sacerdotii.* — [20] *Epist.,* LXXX, *P. L.,* t. XVI, col. 1271 *a : Audisti, frater, lectionem evangelii in qua decursum est quod præteriens Dominus Jesus vidit a generatione cæcum ;* on est en Carême (*ibid.,* 1272 *b*) · *Veni ad baptismum, tempus ipsum adest.*

2e semaine.	lundi	Ps. LXI-LXX.
	mardi	Ps. LXXI-LXXX.
	mercredi	Ps. LXXXI-XC.
	jeudi	Ps. XCI-C.
	vendredi	Ps. CI-CVIII.

Le dimanche, il n'y a pas de psaumes à matines, mais seulement des cantiques ; le samedi, un cantique et un morceau du psaume CXVIII divisé en quatre parties.

Les psaumes sont répartis en trois nocturnes de trois, ou s'ils sont courts, de quatre psaumes[1].

Le texte latin de la Bible dont se servait saint Ambroise était une des anciennes versions antérieures à saint Jérôme. M. Ceriani l'a rattaché, avec celui du *Speculum* augustinien et celui qu'emploie Claude de Turin, à la recension grecque de Lucien d'Antioche. Au VIIe siècle, l'Église milanaise remplaça cette version par la Vulgate ; mais il reste des traces de l'ancienne version dans les livres liturgiques. Au XVIe siècle encore, les leçons de Baruch l'ont conservée. A plus forte raison ne doit-on pas s'étonner de la trouver dans un missel du Xe siècle pour des passages de l'Exode et le chapitre LIII d'Isaïe[2].

Le psautier en usage est le psautier romain. On sait que saint Jérôme fit deux recensions du psautier, l'une à Rome en 383, qui n'est guère que l'ancienne version hâtivement retouchée ; l'autre, élaborée à loisir en Palestine en 392, avec le secours des *Hexaples* d'Origène. La première est le psautier romain, ainsi nommé parce qu'il était entré dans l'usage liturgique de l'Église romaine. La seconde recension est le psautier gallican, qui s'est répandu de Gaule dans les pays voisins et a fini par supplanter le psautier romain dans l'usage général et à Rome même. Le psautier romain n'est plus conservé qu'à Saint-Pierre. A Milan, où l'on a dû l'introduire de bonne heure, il a résisté à l'expansion du psautier gallican. Le texte consacré par le bréviaire de saint Charles Borromée est d'ailleurs une œuvre quelque peu artificielle. Galesini; qui en est l'auteur, a pris pour base le psautier romain, les manuscrits de la version antéhiéronymienne, les commentaires de saint Ambroise et est remonté parfois à l'hébreu et aux Septante[3]. On trouvera dans le t. IV des œuvres de Tommasi une édition critique du psautier romain fondée sur les manuscrits.

X. L'INITIATION CHRÉTIENNE. — Des diverses cérémonies sacramentelles, celles sur lesquelles on a le plus de détails anciens sont les rits de l'initiation.

1. PRÉLIMINAIRES. — Au temps de saint Ambroise, en même temps que l'on annonçait la fête de Pâques, on invitait les catéchumènes à se faire inscrire pour le baptême. Dans un de ses sermons sur saint Luc, il se plaint de n'avoir encore reçu aucun nom, d'avoir jeté le filet le jour de l'Épiphanie et de n'avoir encore rien pris : *Nemo adhuc nomen suum dedit, adhuc noctem habeo ; misi jaculum* (le filet) *vocis per epiphania et adhuc nihil cepi*[4].

Cette invitation ne se faisait plus au moyen âge. C'était le dimanche de la Samaritaine (premier dimanche après le commencement du carême) que les candidats donnaient leurs noms : *Dominica de Samaritana, post evangelium lectum, dicit diaconus : qui vult nomina sua dare, jam offerat*[5].

Comme le prouvent les plaintes de saint Ambroise, on retardait à Milan le plus possible l'âge du baptême, qui était aussi le temps de la conversion. L'évêque termine le *De Elia* par des objurgations éloquentes à ces retardataires, dont les motifs étaient trop visibles : *Quousque delectationes? quousque comessationes*[6]? Un assez grand nombre de catéchumènes et même de non-catéchumènes était donc présent aux réunions parmi les auditeurs. Ce mal n'était point particulier à Milan. C'est un fait général, dont il faut toujours tenir compte lorsqu'on parle de l'état et de la pratique du christianisme à cette époque.

Saint Ambroise fait allusion à la réunion où les catéchumènes donnaient leurs noms dans le commencement du Carême : *Tu dedisti nomen tuum ad agonem Christi, subscripsisti ad competitionem coronæ*[7]. Il résulte de ce texte que le catéchumène écrivait lui-même son nom sur les tablettes ; c'était une sorte de signature. Mais on ne se gênait pas pour la laisser protester.

On est assez mal renseigné sur les scrutins qui précédaient le baptême dans le rit gallican, et qui étaient destinés à vérifier la préparation des candidats et à les présenter aux fidèles. Pour Milan, la rubrique suivante de l'antiphonaire nous donne quelques indications :

Prima ebdomada de quadragesima, post cantatum psalmum quinquagesimum [*Miserere mei secundum...*] *ad matutinum, dicat presbiter :* « *Dominus vobiscum.* » *Item dicat diaconus leni voce :* « *Procedant competentes,* » *simplum; in alia ebdomada* [la 2e semaine], *duplum. Item hostiarius ad regias*[8] : « *Ne quis catecuminus.* » *Ad vesperum vero similiter dicat. — Dominica de Samaritana* [2e dim. de Carême] *post evangelium lectum dicat diaconus exelsa voce :* « *Qui vult nomina sua dare, jam offerat* » *Sabbatum II, post scrutinium, dicat presbiter ad altare :* « *Dominus vobiscum.* » *Dicat diaconus exelsa voce ad cornu altaris :* « *Superius vos, fideles! Orate, competentes! Cervicem flectate!* » *Tunc infantes ammoniti ab acholito ut caput inclinent. Rursus dicat diaconus exelsa voce :* « *Erigite vos ad dominum ; pariter date Deo honorem.* » *Et respondent clerici :* « *Amen.* » *Et dicat diaconus exelsa voce :* « (*Humiliate vos ad benedictionem.* » *Data benedictione*) [les mots entre parenthèses sont sur un grattage], *rursus dicat diaconus exelsa voce :* « *Procedant competentes,* » *et respondeant acholiti similiter. Tunc egrediuntur foras. Ita eo ordine faciendum est per singula scrutinia et dominicis diebus post evangelium lectum usque dominicam in ramis palmarum. — Item in tercia ebdomada, per singulas ferias, ad matutinum vel ad vesperum, dicat diaconus leni voce :* « *Procedant catecumini,* » *simplum. In alia ebdomada* [la quatrième], *duplum :* « *Procedant cate-*

[1] Raoul de Tongres, *De canonum observantia*, prop. X ; dans *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXVI, p. 296 *a*, *b* : *Pro qua sciendum quod Psalterium duas habet partes, primam usque « Dixit Dominus », pro officio nocturnali ; secundam, ab inde pro officio diei. Primam partem Ambrosius divisit in decem nocturnos, nullo psalmo prætermisso quos vulgus sui loci digurias appellat. In prima diguria sunt sedecim psalmi; in secunda, quatuordecim ; in septem sequentibus, decem et decem ; in ultima octo psalmi consistunt. Istæ decem diguriæ in officio Ambrosiano frequentantur per totum annum de quindena ad quindenam ; scilicet una hebdomada, feria secunda, tertia, quarta, quinta, sexta, quinque primæ ; et altera hebdomada, eisdem feriis, aliæ quinque. Sabbato autem et dominica, Ambrosianum habet certa cantica. Et dictæ diguriæ dicuntur etiam in festis quibuscumque, exceptis tribus vel quattuor festis Domini, et excepta hebdomada ante Nativitatem Domini et ante Pascha et post Pascha. Secundam vero partem psalterii pro horis diurnis, prima, tertia, sexta, nona vesperis et completorio Ambrosianum habet divisam sicut habetur in officio romano. Unde credendum est quod Hieronymus in illa parte Ambrosium sit secutus.* Raoul de Tongres a dû latiniser une forme milanaise *diguria*. — [2] Ceriani, *Critica biblica, le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala* ; mémoire dans les *Rendiconti* du *Reale Istituto lombardo di scienze e lettere*. IIe série, t. XIX, 1886, p. 206 sq. — [3] S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, p. 248 — [4] *In Luc.*, IV, 76, *P. L.*, t. XV, col 1634 *d*. — [5] Beroldus, éd. Muratori, 911 *b* ; le jour de l'Épiphanie, on annonce seulement la date de Pâques, *ibid.*, 909 *e*. — [6] *De Elia*, XXI, 83, *P. L.*, t. XIV, col. 727 *b* sq. — [7] *De Elia*, XXI, 79, *P. L.*, t. XIV, col. 726 *a*. La difficulté que voient les bénédictins à cette interprétation ne m'apparaît pas. — [8] La porte de l'église.

cumini, catecumini procedant. » *Et respondeant acholiti foris cancellis similiter. — Item sexta feria per singulas lectiones et dominicis diebus per singulas horas vociferantur hostiarii ter vicibus :* « *Ne quis catecuminus,* » *per singulas regias. Transacta media quadragesima, addunt prædicti hostiarii :* « *Ne quis catecuminus, nequis,* » *usque in ramis olivarum* [1].

Ainsi, dans la première semaine de Carême, les *competentes* se présentaient chaque jour à matines aux regards des fidèles. Le dimanche suivant, ils donnaient leurs noms. Le premier scrutin paraît avoir eu lieu le deuxième samedi de Carême. On récitait sur les catéchumènes diverses prières, ils recevaient la bénédiction du prêtre, après quoi ils se retiraient. La rubrique leur donne le nom de *competentes* dans les deux premières semaines, et de *catecumini* dans les deux suivantes. Le jour des Rameaux avait lieu la *Traditio symboli* [2]; aussi le samedi précédent s'appelle-t-il : *In traditione symboli.* Ici encore le rit ambrosien concorde avec le rit gallican. Mais, plus tard, c'est le samedi même que se fait cette cérémonie [3]. D'après les livres ambrosiens du moyen âge, il y avait trois scrutins, au lieu des sept de l'usage romain.

Avec le symbole, qui a donné son nom à la cérémonie du jour des Rameaux, on enseignait l'oraison dominicale. Elle faisait partie, comme le symbole, des mystères qu'il est interdit de divulguer : *Est etiam illa commendandæ orationis et voti disciplina ut non divulgemus orationem, sed abscondita teneamus mysteria... Cave ne incaute symboli vel dominicæ orationis divulges mysteria* [4].

Le symbole usité à Milan est le symbole romain; ainsi l'affirme le synode milanais présidé par Ambroise dans sa lettre au pape Sirice : *Credatur symbolo apostolorum quod ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat* [5]. Dans ce symbole, se trouvent les mots *ex virgine* [6], et probablement la mention de la descente aux enfers [7].

II. LE BAPTÊME. — Comme on l'a vu plus haut, le baptistère était séparé de la basilique. Les fonts étaient bénis dans la veillée de Pâques, avant le moment de donner le baptême. Le prêtre exorcise l'eau, puis il récite une prière invocatoire : *Ubi primum ingreditur sacerdos, exorcismum facit secundum creaturam aquæ, invocationem postea et precem defert, ut sanctificetur fons et adsit præsentia Trinitatis æternæ* [8]. L'invocation du prêtre, dit saint Ambroise, fait alors descendre le Saint-Esprit dans la fontaine : *Quid in hoc typo angelus nisi descensionem sancti Spiritus nuntiabat, quæ, nostris futura temporibus, aquas sacerdotalibus invocata precibus consecraret* [9]? Le prêtre mêle le sel à l'eau de la piscine : *Per te,* dit encore saint Ambroise en s'adressant à l'eau baptismale, *fetor tabidæ carnis aboletur et pereuntia situ viscera, asperso sale, in multam servantur ætatem* [10].

Le sacramentaire de Biasca nous a conservé deux formules, qui se retrouvent aujourd'hui dans le pontifical romain, l. II, *De consecr. Eccl.* Il y a de nombreux points de contact entre ces formules et un passage de saint Ambroise [11].

A Milan, le rit de l'*Effeta* était renvoyé au samedi saint, comme à Rome ; mais il n'avait pas lieu dans une cérémonie spéciale et était pratiqué au moment même du baptême. De plus, on se servait de l'huile sainte et non de salive, usage de type gallican [12].

L'*Effeta* est déjà mentionné par saint Ambroise [13]. Je crois qu'il y avait aussi de son temps une autre cérémonie préliminaire qui était la consignation : *Credit autem catechumenus in crucem Domini Jesu qua et ipse signatur; sed nisi baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti remissionem non potest accipere peccatorum* [14]. Ce texte distingue bien nettement le signe de la croix tracé sur le catéchumène et le baptême. Il ne permet pas de décider si ce rit de la consignation, placé au début du catéchuménat, se confond déjà avec l'onction [15], ou si, comme à Rome, c'est une simple imposition du signe de la croix.

Après l'onction, chaque catéchumène, complètement nu, *baptizatus toto corpore* [16], entrait dans le baptistère, se tournait vers l'Occident et renonçait au démon.

La renonciation à Satan se fait sous forme de réponse aux questions posées : *Repete,* dit saint Ambroise aux nouveaux baptisés, *repete quid interrogatus sis, recognosce quid responderis : renuntiasti diabolo et operibus ejus, mundo et luxuriæ ejus ac voluptatibus.* La scène se passe devant tout le clergé : *Vidisti illic levitam, vidisti sacerdotem, vidisti summum sacerdotem* [17]. A son ordinaire, l'auteur du *De sacramentis* est encore plus précis : *Quando te interrogavit : Abrenuntias diabolo et operibus ejus, quid respondisti? Abrenuntio. Abrenuntias sæculo et voluptatibus ejus, quid respondisti? Abrenuntio* [18]. Il y avait probablement d'abord plusieurs questions, comme l'indique ici cette seconde description. Mais elles furent fondues en une seule, comme il apparaît, en dehors de Milan, par les livres gallicans.

Dans le sacramentaire de Bobbio, on a aussi une seule question : *Abrenuncias Satanæ, pompis ejus, luxuriis suis, sæculo huic* [19] ?

On peut mettre ces formules en opposition avec un passage de l'*Hexaemeron* de saint Ambroise : *Derelinquit enim et deserit qui abluitur intellegibilem illum Pharao, principem istius mundi, dicens : Abrenuntio tibi, diabole, et operibus tuis et imperiis tuis* [20]. M. Kattenbusch suppose qu'Ambroise ne fait ici que transcrire son modèle grec, les *Homélies sur les Nombres* d'Origène (XII, 4) [21]; on peut aussi croire qu'il a adapté la formule au contexte et au mouvement de son exposition.

[1] Manuscrit de l'antiphonaire, p. 150-151 ; cf. p. 265 (texte reproduit d'après la photogravure). Voir aussi Magistretti, *Liturgia,* t. I, p. 84. *Procedant* signifie *recedant.* — [2] Ambroise, *Epist.,* XX, 4, *P. L.,* t. XVI, 995 *a.* — [3] Beroldus, *Ordo,* col. 914 *e.* — [4] *De Cain,* IX, 35, 37, *P. L.,* t. XIV, col. 334 *b,* 335 *a.* Le symbole et le *Pater* étaient commentés article par article. Nous avons deux de ces explications du *Pater,* dans le *De sacramentis,* V, IV, *P. L.,* t. XVI, col. 450 *a* sq. ; VI, III sq., col. 456 *b* sq. — [5] *Epist.,* XLII, 5, *P. L.,* t. XVI, col. 1125 *b.* — [6] *Epist.,* XLII, 5, *P. L.,* t. XVI, 1125 *b.* — [7] On peut au moins le déduire d'Ambroise, *De virg.,* XIX, 128, *P. L.,* t. XVI, col. 300 *a : Descendit in locum corruptionis qui penetravit inferna.* — [8] *De sacram.,* I, V, 18, *P. L.,* t. XVI, col. 422 *c.* — [9] *De Spiritu sancto,* I, VII, 88, *P. L.,* t. XVI, col. 725 *c.* — [10] *In Luc.,* X, 48, *P. L.,* t. XV, 1815 c. L'usage du sel n'était pas général ; bien qu'on le trouve accidentellement en Espagne, Mgr Duchesne, *Orig. du culte,* 3e édit., p. 317, n. 1, paraît le considérer comme romain. — [11] *In Luc.,* X, 48; *P. L.,* t. XV, col. 1815 *b.* — [12] *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. II, 1897, p. 74. — [13] *De myst.,* I, 3, *P. L.,* t. XVI, col. 390 *a* : *Cum apertionis celebrantes mysterium diceremus : Ephpheta, quod est adaperire.* Cf. *De sacr.,* I, I, 2, col. 417 *b.* — [14] *De myst.,* IV, 20, *P. L.,* t. XVI, col. 394 *c.* — [15] *De sacr.,* I, II, 4, *ib.,* col. 419 *a : Venimus ad fontem, ingressus es... Occurrit tibi levita, occurrit tibi presbyter : unctus es quasi athleta Christi.* — [16] *In ps. CXVIII* XVI, 29, *P. L.,* t. XV, col. 1434 *b.* — [17] *De myst.,* II, 5, 6, *P. L.,* t. XVI, col. 390 *b* et 391 *a.* — [18] *De sacr.,* I, II, 5, *P. L.,* t. XVI, col. 419 *b.* — [19] Duchesne, *Origines du culte,* 3e édit., p. 324, n. 4. — [20] *Hex.,* I, 4, 14, ed. Schenkl, p. 12, lig. 15, *P. L.,* t. XIV, col. 129 *b.* Une famille de manuscrits a les mots *et angelis tuis* ajoutés après *diabole;* ce sont des manuscrits que Schenkl considère comme interpolés par un correcteur; mais ils ne sont pas sans avoir gardé quelques bonnes leçons. — [21] *Das apostol. Symbol,* Leipzig, 1900, t. II, p. 24, n. Voici le texte d'Origène : *Recordetur unusquisque fidelium, cum primum venit ad aquas baptismi, cum signacula fidei prima suscepit et ad fontem salutaris accessit, quibus ibi tunc usus sit verbis et quid renuntiaverit diabolo : Non se usurum pompis ejus neque operibus ejus neque ullis omnino servitiis ejus ac voluptatibus pariturum.*

Ici se plaçait un rit fort curieux : la sputation. Le candidat crachait vers l'Occident, où le diable était supposé se tenir [1]. Ce rit existe encore en Orient. Il n'a pas laissé d'autre souvenir en Occident.

Le catéchumène descendait alors dans la piscine et se tournait vers l'Orient : *ad orientem converteris; qui enim renuntiat diabolo ad Christum convertitur* [2]. On lui posait une triple question, à laquelle il faisait une triple réponse : *In mysteriis interrogatio trina defertur et confirmatio trina celebratur; nec potest quis nisi trina confessione purgari* [3]. Cette triple interrogation est rapportée au discours indirect dans le *De mysteriis : Descendisti igitur : recordare quid responderis, quod credas in Patrem, credas in Filium, credas in Spiritum sanctum* [4]. La sacramentaire de Biasca nous donne ici un texte conforme à celui du rituel romain.

A chaque confession, répondait une immersion.

Le sacramentaire de Bergame indique ces diverses cérémonies de la manière suivante :

Deinde cum ingressus fuerit presbiter et diaconus in ipsum fontem, interrogantur a sacerdote qui fontes benedixit .

Quid venisti?

℟. *Baptizare.*

Et dicit sacerdos :

Ite baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Interrogatio symboli :

Creditis in Deum Patrem omnipotentem creatorem cæli et terræ?

℟. *Credimus.*

Int. Et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum, natum et passum?

℟. *Credimus.*

Int. Creditis et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam [5] ?

℟. *Credimus.*

Dicit sacerdos :

Baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti [6].

Le sacramentaire de Biasca donne le même texte; mais à la fin, si M. Magistretti ne se trompe, il a *baptizo te,* comme dans la formule habituelle [7]. On pourrait penser que *baptizate* est une faute. Mais on doit réserver son jugement. La formule peut être narrative, comme à la messe le récit de l'institution. Dans Beroldus, *baptizate eos* est un ordre donné par l'évêque aux deux cardinaux qui sont entrés dans la piscine. Ceux-ci baptisent par la formule *Baptizo te,* etc., avec une triple immersion [8]. Mais cela est certainement nouveau, puisque chaque immersion correspondait autrefois, non au *Baptizo* ou *Baptizate,* mais à la triple affirmation de la foi prononcée par le catéchumène.

III. CONFIRMATION. — Après le baptême, a lieu l'onction. La formule du sacramentaire de Bergame se rapproche plus de celle que donne l'anonyme arien de Mai [9] que de celle du *De sacramentis,* comme on peut s'en assurer par le tableau ci-dessous :

ANONYME	BERGAME	DE SACRAM. [11]
Deus et	*Deus omnipo-*	*Deus omnipo-*
Pater Domini	*tens Pater Do-*	*tens*
nostri Jesu Chri-	*mini nostri Jesu*	
sti qui te regene-	*Christi qui te re-*	*qui te regenera-*
ravit ex aqua	*generavit ex aqua*	*vit ex aqua et*
	et Spiritu sancto	*Spiritu sancto*
	quique dedit tibi	*concessitque tibi*
	remissionem om-	*peccata tua,*
	nium peccato-	
	rum, ipse te linit	*ipse te*
ipse te	*chrismate salu-*	*ungat*
linet (l. : *linit*)	*tis, in Christo*	
Spiritu san-	*Jheso Domino*	
cto, etc. [10].	*nostro, in vitam*	*in vitam*
	eternam. Amen.	*æternam.*

L'onction est simplement mentionnée par saint Ambroise et lui sert seulement de point de départ pour un développement mystique : *Post hæc utique ascendisti ad sacerdotem; considera quid secutum sit; nonne illud quod ait David* (Ps. CXXXII, 2) : *Sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron* [12]?

Ici se plaçait un rit commun à Milan et à la Gaule, le lavement des pieds. Il existait déjà au temps de saint Ambroise, qui applique aux néophytes le souvenir évangélique : *Mundus erat Petrus, sed plantam lavere debebat* [13]. Cet usage existait aussi dans l'Église de l'auteur du *De sacramentis,* qui se défend vivement contre le reproche d'avoir un rit inconnu à l'Église romaine [14].

L'initiation se terminait par l'imposition des mains. L'évêque récitait une invocation à l'Esprit septiforme semblable à celle du sacramentaire grégorien. Saint Ambroise nous en a conservé le sens général : *Accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii atque virtutis, spiritum cognitionis atque pietatis, spiritum sancti timoris* [15]. C'est ce que l'auteur du *De sacramentis,* qui fait la même énumération, appelle l'achèvement : *Post fontem superest ut perfectio fiat* [16].

IV. APRÈS L'INITIATION. — Les néophytes avaient reçu, en sortant des fonts, des vêtements blancs : *Accepisti post hæc vestimenta candida* [17]. On rentrait à l'église, *inter lumina neophytorum splendida, inter candidatos regni cælestis* [18]. La procession chantait des

[1] C'est dom Morin qui a retrouvé très ingénieusement, et de manière certaine, ce rit dans un texte corrompu du *De myst.*, II, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 391 : *cui renuntiando in os sputares* (au lieu du texte imprimé : *renuntiandum in os putaris*). *Ingressus es ut adversarium tuum cerneres.* Cf. *Rev. bénéd.*, 1899, t. XVI, p. 414. — [2] *De myst.*, II, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 391 *a.* — [3] *De Spir. sancto,* II, X, 105, *P. L.*, t. XVI, col. 765 *c.* — [4] *De myst.*, V, 28, *ibid.*, col. 397 *c.* Cf. *De sacr.*, II, VII, 20, col. 429 *b* : *Interrogatus es : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti : Credo, et mersisti... Iterum interrogatus es : Credis in Dominum nostrum Jesum Christum et in crucem ejus? Dixisti : Credo, et mersisti... Tertio interrogatus es : Credis et in Spiritum sanctum? Dixisti : Credo, tertio mersisti.* — [5] Comparer avec ces formules développées de semblables, chez Maxime de Turin, cité par Duchesne, *Orig. du culte,* 3ᵉ édit., p. 325. — [6] *Sacr. Berg.*, p. 67, n. 536. — [7] *La liturgia,* t. I, p. 20, n. 1. L'*Ordo* publié par Muratori, *Antiquitates Ital. med. ævi,* t. IV, col. 842, a aussi *Baptizate.* — [8] Beroldus, *Ordo,* éd. Muratori, col. 897 *c* et *d* : *Duo cardinales, id est minor presbyter et minor diaconus, intrant fontes...* Après les paroles de l'évêque : *Ite, baptizate eos,* etc... : *Et statim baptizant dicendo nomina eorum : Baptizo te; prima mersio : In nomine Patris; secunda mersio : Et Filii, tertia mersio : Et Spiritus sancti, amen.* — Les sacramentaires gallicans cités par Mgr Duchesne, *Orig. du culte,* 3ᵉ éd., p. 325, ne présentent pas cette difficulté, peut-être parce qu'ils sont rédigés plutôt en vue d'un simple prêtre, ministre du baptême, que pour un évêque entouré d'un nombreux clergé comme à Milan. D'autre part, le moment de l'immersion est formellement indiqué par le *De sacramentis.* En revanche les additions des livres gallicans, comme : *ut habeas vitam æternam,* ne se rencontrent pas dans nos documents à ma connaissance. — [9] Mai, *Scriptores veteres,* t. III, 2ᵉ éd., p. 208 sq. ; reproduit dans *P. L.*, t. XIII, col. 611. — [10] Cet *etc.* de l'excerpteur recouvre probablement la finale *in vitam æternam, amen.* — [11] II, VII, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 430 *b* et *c.* — [12] *De myst.*, VI, 29, *P. L.*, t. XVI, col. 398 *a.* — [13] *Ibid.*, VI, 32, col. 398 *c.* — [14] *De sacr.*, III, I, 5, *ibid.*, col. 432 *c.* Voir plus haut, § II. — [15] *De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 402 *b,* 403. — [16] *De sacr.*, III, II, 8, *ibid.*, col. 434 *a.* — [17] *De myst.*, VII, 34, *ibid.*, col. 399 *a.* — [18] Ambroise (? voir plus loin), *De lapsu virginis,* 19, *ibid.*, col. 372 *a.*

psaumes d'introduction à la messe: *Introibo* (XLII, 4), le *Dominus pascit me* (XXII)[1]. Les lectures étaient faites, les non-initiés s'étaient retirés. La messe interrompue s'achevait. Les nouveaux baptisés n'étaient admis à l'offertoire que le huitième jour. Du moins, c'est ce qui semble résulter d'un texte de saint Ambroise qui présente quelque difficulté[2]. En tout cas, le premier jour, ils ne pouvaient assister à la préparation de l'oblation qui s'était faite avant la messe, pendant qu'ils étaient au baptistère. Ils recevaient la communion sous les deux espèces comme tous les fidèles : *Baptizatus licet toto corpore, postea tamen esca spiritali potuque mundaris*[3];... *Venit jam dies resurrectionis, baptizantur electi, veniunt ad altare, accipiunt sacramentum, sitientes totis hauriunt venis*[4].

Jusqu'au XVe siècle, à Milan, les petits enfants eux-mêmes recevaient l'eucharistie.

Dans les cérémonies du baptême des petits enfants, le manuscrit de Bergame a, sous la rubrique *Confirma eum,* une prière qui prouve qu'à Milan, comme en d'autres pays, on donnait au nouveau baptisé un peu de l'hostie consacrée trempée dans le précieux sang : *Corpus Domini nostri Jesu Christi, sanguine suo tinctum, conservet animam tuam in vitam æternam. Amen*[5].

Après la communion, on donnait à Rome et en Orient un breuvage d'eau, de lait et de miel. Il semble que saint Ambroise désigne ce breuvage avec les aliments célestes, le pain et le vin du sacrifice, dans le passage suivant : *Ibi manducabis panem qui confirmat cor hominis; mel gustabis quo tuorum dulcescat meatus faucium; vinum bibes cum lacte, hoc est cum splendore et sinceritate*[6]. Mais il n'est pas sûr que saint Ambroise n'emprunte toute cette allégorie biblique à une source grecque. L'auteur du *De sacramentis,* qui s'est inspiré de ce développement, ne comprend plus du tout et enlève à la mention du lait et du miel tout fondement réel[7]. Certainement l'usage de ce breuvage n'existait pas chez lui.

Pendant les huit jours suivants, les néophytes étaient encore soumis à des exercices. Ils recevaient des instructions complémentaires[8]. Il fallait en particulier les instruire des rits les plus sacrés, ceux de la messe : *Ad mysteria vocaris et nescis; discis cum venis*[9]. On préférait les jeter dans l'éblouissante lumière des mystères eux-mêmes que de les décrire auparavant : *Inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit quam si eam sermo aliquis præcucurrisset*[10].

On disait tous les matins une messe qui leur était réservée, *pro his qui baptizati sunt.* Ils gardaient leurs vêtements blancs jusqu'au samedi. Le dimanche suivant enfin, plus rien ne les distinguait des autres fidèles : c'était le dimanche *in albis depositis.* Ce nom de fidèles ne leur était pas donné partout d'ailleurs, car l'auteur du *De sacramentis* remarque comme un trait à noter qu'on le donne à Rome à ceux qui sont baptisés[11].

Parmi les obligations qui, pour les néophytes, découlaient de leur initiation, était celle du secret sur les mystères[12]. Cette obligation comprenait le symbole, l'oraison dominicale, la messe[13].

X. RITS DIVERS. — *I. ORDRE.* — En dehors de Rome, la consécration des évêques se faisait sur place. A Milan, comme à Rome, les suffragants allaient recevoir l'ordination dans la ville métropolitaine[14]. L'archevêque de Milan était consacré par celui d'Aquilée et réciproquement[15]. Sur les rits de l'ordination des divers ministres, le pontifical du IXe siècle ne peut être d'aucun secours si l'on veut déterminer l'usage ancien de l'Église de Milan; car il présente déjà les combinaisons connues des rituels romain et gallican.

Dans les œuvres de saint Ambroise, on ne trouve pas d'allusion certaine au rit de l'onction des prêtres et des évêques. L'ordination des uns et des autres y est caractérisée constamment par l'imposition des mains et la bénédiction : *Ordinatio... quam accepisti per impositionem manuum mearum et benedictionem in nomine Domini Jesu*[16]. Il semblerait qu'une cérémonie de la tradition des vêtements existât aussi : *Quid autem illud significat... nisi ut cognosceremus quod sacerdos sacerdotem consecrare debeat et ipse eum induere vestimentis, hoc est virtutibus sacerdotalibus ac tunc... sacris eum adhibeat*[17]? Mais il faut se défier de l'exégèse mystique d'Ambroise travaillant sur des textes de l'Ancien Testament. Le passage suivant paraît être une allusion à une formule consécratoire : *Accepimus Spiritum sanctum, qui non solum nostra peccata dimittit, sed etiam nos facit sacerdotes suos aliis peccata dimittere*[18].

Dans un texte du sacramentaire de Bergame, les sept ordres sont rapprochés des sept dons du Saint-Esprit : *Deus qui septiformes ecclesiasticæ dignitatis gradus septimplici dono Sancti Spiritus decorasti* (n. 1311).

II. VIERGES ET ASCÈTES. — Le rit principal de la *velatio virginum* est celui qui a donné son nom à la cérémonie. Nous avons beaucoup de détails sur la prise de voile dans le *Liber de lapsu virginis.* Depuis Érasme, on ne croit pas qu'il soit de saint Ambroise. Dom Morin cependant y voit un de ces « discours improvisés que nous a transmis l'heureuse indiscrétion de ses auditeurs »[19]. On commençait la cérémonie par un sermon; puis avait lieu la *velatio;* enfin l'acclamation du peuple, *Amen,* clôturait le rit. Le tout était vraisemblablement intercalé entre la messe des catéchumènes et la messe des fidèles.

La *velatio* avait lieu un jour de grande fête. L'auteur rappelle à la prévaricatrice qu'elle s'est consacrée le jour de Pâques[20]. Saint Ambroise mentionne ailleurs la *velatio* comme une des occupations de la veille pascale : *Venit Paschæ dies : in toto orbe, baptismi sacramenta*

[1] *De myst.*, VIII, 43; *P. L.*, t. XVI, col. 403 *b*; cf. *Apol. David*, I, XII, 59, *P. L.*, t. XIV, col. 876 *a*. — [2] *In ps. CXVIII*, prol., 2, *P. L.*, t. XV, col. 1198 *b* : *Quia ablutionis ipsius sacrificiique rationem baptizatus debet cognoscere, non offert sacrificium nisi octavum ingrediatur diem, ut, octava die qua omnes in Christi resurrectione non solum ressuscitati sed etiam confirmati sumus, tunc demum suum munus altaribus sacris offerat cum cœperit esse instructior; ne offerentis inscitia contaminet oblationis mysterium.* Voir la note des bénédictins. — [3] *In ps. CXVIII*, XVI, 29, *P. L.*, t. XV, col. 1434 *a*. — [4] *De Elia*, X, 34, *P. L.*, t. XIV, col. 708 *c*. — [5] *Loc. cit.*, p. 166, n. 1494. — [6] *De Cain*, I, V, 19, *P. L.*, t. XIV, col. 326 *d*. — [7] *De sacr.*, V, III, 17, *P. L.*, t. XVI, col. 449 *b*. — [8] Le *De mysteriis* est formé en partie d'instructions prêchées après le baptême, I, 2, *ibid.*, col. 389 *a*; mais cf. 9, 55, col. 407 *c*. — [9] *De Elia*, 36, *P. L.*, t. XIV, col. 710 *a*. — [10] *De myst.*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 389 *a*. — [11] *De sacr.*, I, I, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 417 *a* : *Romæ fideles dicuntur qui baptizati sunt.* — [12] Ambroise, *De myst.*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col., 389 *a* : *Ipsam sacramentorum rationem... ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse æstimaremur;* IX, 55, col. 407 *c* : *Ne divulgetur (mysterium) quibus non convenit; In ps. CXVIII*, II, 27, *P. L.*, t. XV, col. 1220 *a* : *Is qui prodiderit divina mysteria, posteritatem animæ suæ seminariumque meritorum habere non possit.* — [13] *De Cain*, IX, 37, *P. L.*, t. XIV, col. 335 *a*; cf. IX, 35, col. 334 *b*. *De inst. virg.*, II, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 308 *a* : *Dominica oratio omnia comprehendit quam vulgare non opus est. Epist.*, XLI, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 1117 *c* : *Osculamur ergo Christum communionis osculo; qui legit intellegat.* — [14] Ennodius, *Vita Epiphani*, p. 341, éd. Hartel; éd. Vogel, LXXX, § 41 et 43; *P. L.*, t. LXIII, col. 213 *c* : *Ducitur Mediolanum... consecratur... Ticinum rediit.* — [15] *P. L.*, t. LXIX, col. 411 *a*; lettre du pape Pélage I : *Is mos antiquus ut... ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis ordinare debuissent.* — [16] *Epist.*, IV, 6, à Félix, évêque de Côme, *P. L.*, t. XVI, col. 890 *c*. Ambroise ne fait que citer ici saint Paul, II Tim., I, 6. — [17] *Epist.*, LXIII, 59, *P. L.*, t. XVI, col. 1204 *c* (sur Num., XX, 26). — [18] *In ps. CXVIII*, X, 17, *P. L.*, t. XV, col. 1336 *a*. — [19] *Rev. bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 196. — [20] *P. L.*, t. XVI, col. 372 *a*

celebrantur, velantur sacræ virgines[1]. Sa sœur, Marcellina, a pris le voile le jour de Noël[2].

Les vierges consacrées, *virgines sacræ, puellæ sacræ, virgines Dei,* portent l'habit des matrones, la *stola*[3].

Les ascètes de l'autre sexe prenaient aussi un costume particulier. Ce changement, qu'a immortalisé le *De pallio* de Tertullien, paraît s'être fait sans cérémonie spéciale : *Cum ipsi* (les païens) *capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra : si forte christianus vir attentior sacrosanctæ religioni vestem mutaverit, indignum facinus appellant*[4].

III. MARIAGE. — Saint Ambroise oppose au voile des vierges le *flammeum nuptiale*[5]. Ce voile nuptial est étendu par l'action du prêtre et accompagné d'une bénédiction : *cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat*[6].

On détournait les fidèles des unions avec les païens. Félix, nouvellement élu évêque de Trente, paraît s'être trouvé dans un pays où ce danger était plus menaçant, à cause de la multitude restée païenne. Saint Ambroise consacre toute une lettre, la dix-neuvième, à le munir d'arguments contre ces mariages mixtes.

IV. COURONNEMENT DES ROIS ET DES EMPEREURS. — Les empereurs d'Allemagne vont demander la consécration de l'archevêque de Milan comme rois d'Italie, non comme empereurs. Le pontifical du XIe siècle nous a conservé un *ordo* de la cérémonie[7]. Elle comporte l'onction, la collation des insignes (couronne, spectre, glaive et anneau) avec formules appropriées, bénédiction, oraison du roi, acclamation du peuple. Un *ordo* du XVe siècle montre une cérémonie plus compliquée et semblable aux couronnements du même temps[8].

Ambroise n'admit pas à Milan un usage qui était accepté à Constantinople : l'empereur recevait la communion à une place réservée. C'était une sorte d'intermédiaire entre la communion ecclésiastique et la communion laïque[9].

V. EXORCISMES. — L'exorcisme avait pour rit principal l'imposition des mains et paraît avoir été surtout pratiqué durant les vigiles, comme celles qui eurent lieu lors de la translation des reliques des saints Gervais et Protais[10]. Les manuscrits nous ont conservé un *Exorcismus S. Ambrosii*[11], qui doit être en tout cas ancien et qui, d'après un ancien ordo baptismal de Milan, figurait au 2e samedi de Carême dans les cérémonies préparatoires au baptême[12].

VI. PÉNITENCE. — La pénitence comportait des retranchements sur la vie et des exercices privés[13].

Un texte obscur de saint Ambroise semble fixer pour son époque la réconciliation des pénitents au vendredi saint, comme en Espagne : *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia pænitentia relaxatur*[14].

Les oraisons *ad reconciliandum pænitentem*, la *reconciliatio pænitentis ad mortem* dans le sacramentaire de Bergame ne comportent que des formules déprécatives[15].

VII. LA MALADIE ET LA MORT. — Les novatiens soutenaient que l'homme n'avait pas reçu de Dieu un pouvoir spirituel. Ambroise leur objecte leur propre conduite. Ils imposent la main sur les malades et les bénissent, et ils croient que, si le malade guérit, c'est l'effet du rit : *Cur manus imponitis et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit ægrotus*[16]? Il est difficile de ne pas voir dans ces paroles une allusion aux bénédictions des malades.

Les défunts étaient enterrés à visage découvert, et on leur donnait à la fin de la cérémonie funèbre un baiser comme chez les Grecs : *Procedamus ad tumulum; sed prius ultimum coram populo vale dico, pacem prædico, osculum solvo*[17]. La fin du discours d'Ambroise sur la mort de son frère permet de penser qu'il a été prononcé au moment ordinaire de l'homélie, avant la messe des fidèles : *Tibi nunc, omnipotens Deus, innoxiam commendo animam, tibi hostiam meam offero; cape propitius ac serenus fraternum munus, sacrificium sacerdotis*[18]. La cérémonie funèbre comprenait donc la célébration de la messe.

Aux obsèques des défunts, on lit encore, comme au temps de saint Ambroise, le psaume *Dilexi* (CXIV) : *In quo psalmo dum legitur, velut ipsum Theodosium loquentem audivimus*[19].

Dans le sacramentaire de Bergame, les prières relatives aux mourants et aux défunts sont semblables à celles qu'a publiées dom Martène d'après un manuscrit de Fleury[20]. Voici les rubriques : *Or. in agenda mortuorum : Cum anima de corpore egredietur* (5 oraisons). *Or. post lavationem corporis* (2 formules), *Ante sepulcrum priusquam sepeliatur* (6 formules).

Les diverses cérémonies funéraires avaient pour but, d'après saint Ambroise, de recommander l'âme au Seigneur[21].

Les jours consacrés aux défunts étaient en Orient, dès le temps des *Constitutions apostoliques,* le troisième, le neuvième et le quarantième; en Occident, le troisième, le septième et le trentième. Ambroise indique deux systèmes mixtes : *Alii tertium diem et trigesimum, alii septimum et quadragesimum observare consueverunt*[22]. Pour son compte, il observe le septième et le quarantième. Le second discours sur Satyre est prononcé le septième jour : *Nunc quoniam die septimo ad sepulcrum redimus qui dies symbolum futuræ quietis est*[23]. Saint Augustin explique que ce jour avait remplacé le neuvième, parce que le novendiale était considéré comme un usage païen[24]. L'oraison funèbre de Théodose a été prononcée le quarantième jour : *Nunc quadragesimam celebramus*[25]. Sur ce point, comme en d'autres détails, l'usage d'Ambroise concorde avec l'usage grec.

Enfin, comme partout, on célébrait l'anniversaire : *Nos quoque ipsi natales dies defunctorum obliviscimur, et eum quo obierunt diem celebri solemnitate renovamus*[26].

Dans le sacramentaire de Bergame, les jours consa-

[1] *Exh. castitatis,* VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 348 *d.* — [2] *De virginibus*, III, I, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 219 *c.* — [3] *De inst. virg.*, XVI, 100 : *In Luc.*, VII, 231 : IX, 39, *P. L.*, t. XVI, col. 329 *c* ; t. XV, col. 1761 *b* et 1804 *b*. Voir encore *In ps. CXVIII*, VI, 20; *De virg.*, I, XI, 65, *P. L.*, t. XV, col. 1274 *c*; t. XVI, col. 206 *c*. — [4] *Epist.*, LVIII, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1179 *a*. — [5] *De inst. virg.*, 108, *ibid.*, col. 331 *c.* — [6] *Epist.*, XIX, 7, *ibid.*, col. 984 *c.* — [7] Ed. Magistretti, p. 112 sq. — [8] *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, t. VIII, p. 499-500. — [9] Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1236 *c*. Cet incident est mêlé cependant de détails suspects. Il fait partie du récit de la pénitence de Théodose et l'on sait que sur tout cet épisode le témoignage de l'historien grec n'est pas absolument fidèle. Voir Van Ortroy, *Les vies grecques de saint Ambroise et leur source*, dans les *Ambrosiana*. — [10] *Epist.*, XXII, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 1020 *a* : *Ibi (in basilica Faustæ) vigiliæ tota nocte, manus impositio.* Cf. *Epist.*, XXI, 22, col. 1025 *c* : *Audivimus hodie dicentes eos quibus manus imponebatur...* ; *...quibus manus imponitur* ; à propos des possédés. — [11] *P. L.*, t. XVII, col. 1019. — [12] Muratori, *Ant. Ital. medii ævi*, t. IV, col. 841 *c.* — [13] *De pænitentia*, I, X, 96, *P. L.*, t. XVI, col. 520 *b.* — [14] *Epist.*, XX, 22, *P. L.*, t. XVI, col. 1002 *a.* — [15] *Loc. cit.*, p. 166, n. 1497-1501. — [16] *De pænit.*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477 *b.* — [17] *De excessu fr. Satyri*, I, 78, *P. L.*, t. XVI, col. 1314 *c.* — [18] *Ibid.*, 80, col. 1315 *a.* — [19] *De obitu Theodosii*, 17, *P. L.*, t. XVI, col. 1391 *c.* — [20] *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. III, c. XV, t. II, col. 1054. Voir aussi dans Muratori, *Ant. Ital. medii ævi*, t. IV, col. 845, l'*Ordo ministrandi sacramenta ægris et orandi pro iis « ante septingentos annos scriptus »*. — [21] *Epist.*, XXXIV, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 1099 *d.* — [22] *De obitu Theod.*, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1386 *a.* — [23] *De excessu fratris Sat.*, II, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 1315 *b.* — [24] *Quæst. in Heptateuchum*, I, 172, *P. L.*, t. XXXIV, col. 596. — [25] *De ob. Theod.*, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1386 *a*. Il ne faut pas oublier qu'une partie des usages funéraires sont d'origine civile ; Ambroise dit ici *conclamavimus* ; voir plus haut l'*ultimum vale*. — [26] *De exc. fr. Satyri*, II, 5, *P. L.*, t. XVI, col. 1316 *c.*

crés sont la *dies depositionis, dies III, VII, sive XXX* et l'anniversaire. Ici encore, le rit milanais a subi l'influence romaine.

Ces cérémonies n'avaient pas lieu sans des excès contre lesquels les Pères ont souvent protesté. Elles avaient pour principale dévotion un repas qui devenait vite un scandale : *Calices ad sepulcra martyrum deferunt atque illic in vesperam bibunt et aliter se exaudiri posse non credunt*[1]. Ambroise avait fini par interdire l'usage de déposer « aux tombes des saints » des mets, du pain et du vin : sainte Monique eut à essuyer le refus du portier, quand elle voulut les honorer suivant une coutume qui persistait en Afrique : *Cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum adtulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit tam pie... amplexa est ut...* etc.[2]. En revanche, comme le prouve la suite du passage, on célébrait la messe auprès des *memoriæ martyrum : ... ut sic communicatio dominici corporis illic celebraretur cujus passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres*[3].

Parmi les formules employées sur les inscriptions chrétiennes trouvées à Milan, il y a lieu de noter l'emploi de : *qui vixit in* (*hoc*) *seculo*, et de : *contra votum*, pour exprimer le regret[4].

On aimait à être enterré auprès des martyrs. Le recueil de Lorsch nous a conservé l'épitaphe de Satyre, frère de saint Ambroise, enterré à l'église Saint-Nazaire à côté du martyr Victor :

Vranio Satyro supremum frater honorem
martyris ad lævam detulit Ambrosius.
Hæc meriti merces ut sacri sanguinis umor
finitimas penetrans adluat exuvias[5].

Saint Ambroise se fait enterrer lui-même à gauche des saints Gervais et Protais, sous l'autel.

VIII. LA DÉDICACE DES ÉGLISES. — On peut distinguer un double rituel de la dédicace, un rituel baptismal, avec lustration, onction et cérémonie de l'alphabet ; et un rituel funéraire, avec déposition des reliques. A Rome, du moins dans nos plus anciens documents, la dédidace est essentiellement une *depositio*, suivie de la messe.

A Milan, au temps de saint Ambroise, la dédicace pouvait avoir lieu sans *depositio*. Mais les inventions de corps saints avaient développé chez les fidèles le culte des reliques. Ils réclamaient quand la dédicace ne comprenait pas la *depositio : Cum ego basilicam dedicassem, multi tanquam uno ore interpellare cœperunt, dicentes : Sicut Romanam basilicam dedices ; respondi : Faciam, si martyrum reliquias invenero*[6]. C'est le début de la lettre où Ambroise raconte la découverte et la translation des corps des saints Gervais et Protais.

Ces corps étaient déposés sous l'autel, place que les évêques se choisissaient également[7] ; ou, sous la voûte de l'abside, si d'autres corps reposaient déjà sous l'autel, comme ce fut le cas pour saint Nazaire[8].

A la fin de l'*Exhortatio virginis*, sermon prêché lors de la dédicace de la basilique de Florence, Ambroise récite une prière qui a le style d'une prière eucharistique[9].

Le pontifical milanais du XI[e] siècle publié par M. Magistretti nous donne plus que la *depositio*. Il contient le rituel baptismal de l'usage gallican ; c'est-à-dire : 1° la cérémonie de l'alphabet, transformation chrétienne des pratiques des arpenteurs romains et symbole de la prise de possession du sol ; 2° la lustration de l'autel et des murs de l'église, suivie d'une oraison et d'une prière eucharistique (préface) ; 3° l'onction de l'autel et de l'intérieur de l'église, suivie également d'une oraison que précédait un invitatoire ; 4° enfin, la bénédiction des objets du culte. Ce rituel a été combiné avec la *depositio* romaine, non sans qu'on ait évité les doublets et les incohérences[10].

Fort heureusement un document beaucoup plus pur a été depuis découvert et publié par M. Mercati.

L'*Ordo* publié par M. Mercati est évidemment ambrosien et milanais comme le titre l'indique. A la différence de ceux de M. Magistretti, le consécrateur ne s'appelle pas vaguement *pontifex*, mais *domnus archiepiscopus*, comme dans Beroldus. Son assistant est le *rotularius*. La crosse s'appelle *baculus pastoralis*, l'alphabet *alfabetum*, non respectivement *cambutta* et *abcturium*, comme dans les livres gallicans. Le texte des psaumes n'est pas la Vulgate, mais le psautier ambrosien. Dès lors, quoi qu'on doive penser des ordinaires tirés du trésor de la cathédrale milanaise par M. Magistretti[11], c'est au texte de Lucques que nous devons avoir recours exclusivement pour décrire l'ancien usage ambrosien.

La cérémonie s'ouvre par *Dominus vobiscum*, contrairement à l'usage gallican[12]. L'archevêque fait le tour extérieur de l'église en aspergeant les murs d'eau bénite, il trace le signe de la croix avec sa crosse sur les portes et trois croix d'huile sainte sur chaque mur. On allume trois flambeaux à chaque mur, on chante les psaumes L et LXVI et alors a lieu l'entrée dans l'église.

Les mêmes cérémonies se répètent à l'intérieur dans le même ordre. L'alphabet est tracé par terre sur de la cendre *in modum crucis*. Pendant ce temps, on chante le psaume CXVIII, qui est alphabétique dans l'hébreu ; ainsi se trouvent réunis les trois alphabets, si, comme d'après d'autres rituels, l'évêque écrit l'alphabet grec et l'alphabet latin. On dit ensuite des oraisons et une prière eucharistique qui est connue, *Deus sanctificationum omnipotens*[13], mais qui contient deux allusions évidentes à l'arianisme : *omni caligine hæritice obscuritatis abstersa,... ut... constanter in sanctæ Trinitatis unitate et fide catholica perseverent*. La première allusion manquait aux textes publiés. Puis, a lieu la lustration, ou plutôt le lavage des autels, suivi d'oraisons. Il est très probable que les prières suivantes sont un complément de la cérémonie. On bénit les fonts, le saint-chrême et l'huile (ordre inverse de celui du samedi saint), c'est-à-dire que l'on passe au baptistère (ou, dans l'église, à la partie réservée à cet usage) et que l'archevêque y consacre tout ce qui doit y être renfermé et tout ce qui doit y servir. Dans la *præfatio chrismæ*, nouvelle allusion à l'arianisme : *tactus in Trinitate sit solidus ;* elle s'achève sur la mention des neuf chœurs des anges[14]. Cette mention, si l'on doit s'en rapporter aux textes recueillis par M. Turmel, ne saurait être antérieure à Grégoire le Grand. C'est alors que le nombre de neuf chœurs, fixé par le Pseudo-Denys, se répandit en Occident grâce à l'ancien apocrisiaire de l'Église romaine[15].

[1] *De Elia*, XVII, 62, *P. L.*, t. XIV, col. 719 *b*. — [2] Augustin, *Confess.*, VI, II, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 719. — [3] *Ibid.* — [4] *Qui vixit in* (*hoc*) *seculo*, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6195, 6204, 6210, 6212, etc. ; *Contra votum*, *ibid.*, n. 6216, 6222, 6224. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 617, n. 5 ; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 162, n. 5 ; Bücheler, *Carmina latina epigraphica*, n. 1421. L'épitaphe est l'œuvre d'Ambroise. Cf. le témoignage de Dungalus, vers 848, *P. L.*, t. CV, col. 527. — [6] *Epist.*, XXI, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1019 *b*. — [7] *Ibid.*, 13, col. 1023 *b : Sub altari... Hunc ego locum prædestinaveram mihi... ; sed cedo sacris victimis dexteram portionem.* — [8] Plus haut, IV, *IV*. — [9] *Exh. virg.*, XIV, 94, t. XVI, col. 364 *a*. — [10] Voy. *Revue d'hist. et de littérat. religieuses*, 1902, t. VII, p. 553. — [11] Voyez les hypothèses de M. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche*, p. 10-11. — [12] *Nondum salutat populum dicendo : Dominus vobiscum, sed tantum ad orationem cunctos hortatur.* Yves de Chartres, *P. L.*, t. CLXII, col. 530 *d* ; Pseudo-Remy, dans Martène, *De Eccl. rit.*, II, 277 *b*. — [13] Gélasien, éd. Wilson, 133 ; Duchesne, *Orig. du culte*, 3[e] éd., p. 411. — [14] Sur les neuf chœurs dans le rit ambrosien, voir A. Ceriani, *Notitia*, p. 46. — [15] Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV, 1899, p. 221 sq.

Ce rituel est semblable à celui des livres gallicans. Il est seulement baptismal et exclut l'élément funéraire de la *depositio*. Mais l'ordonnance en est meilleure que celle des livres gallicans; la cérémonie des reliques est entièrement omise. C'est très vraisemblablement la plus pure et la plus ancienne forme de la dédicace dans ce rit. M. Mercati l'a comparée avec l'ancienne cérémonie irlandaise, décrite dans le *Lebar Brecc*[1]. Ces affinités montrent une fois de plus dans quelle famille liturgique doit se placer le rit ambrosien.

IX. PRIÈRES ET BÉNÉDICTIONS DIVERSES. — La participation du peuple aux divers rits, bénédictions, communion eucharistique, prise de voile, est marquée dans le temps de saint Ambroise par la réponse des fidèles, *Amen : Cum sacerdos benedicit, populus respondet : Amen, confirmans benedictionem sibi quam plebi sacerdos a Domino deprecatur*[2].

Bien que le sacramentaire de Bergame ne soit pas le livre de l'évêque, ni, à plus forte raison, un pontifical, il contient à la fin un petit nombre de bénédictions : *Ad clericum faciendum, Ad barbam incidendam, Ad vestem religionis mutandam, Ad patenam consecrandam* (consignation *de oleo sancto*), *Ad calicem benedicendum, Benedictio incensi, Ad fruges novas, Benedictio uvæ, Benedictio vini, Benedictio panis, Ad omnia quæ voleris, Benedictio fontis ubi aliquid ceciderit, Super penitentem* (au début de la pénitence), *Or. in domo, Or. in cellario in vigiliis natal. Domini, It(em) in vigiliis Epyphanine, Super agnum in Pascha.* Suivent des *orationes matutinales et vespertinales cotidianæ* pour chaque jour de la semaine. On peut distinguer deux éléments dans ces prières diverses. Les unes sont des prières privées, tout au moins des prières personnelles. Les autres ont un caractère plus ecclésiastique. Ainsi s'ébauchent ce qui deviendra l'euchologe du religieux et du pieux laïque et ce qui restera le rituel de l'Eglise.

BIBLIOGRAPHIE. — Il n'existe aucun ouvrage d'ensemble sur la liturgie ambrosienne. Une esquisse du sujet a paru en 1900 dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Ambrosien* (*Rit*). On trouvera ci-dessous un certain nombre d'indications. En général, je ne cite que des ouvrages que je connais directement, sauf pour des impressions liturgiques qui d'ailleurs ne rentrent pas dans notre cadre. Il m'a paru utile de joindre aux titres quelques renseignements.

Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, Leipzig, 1817, t. IV, p. 281-287; procède de Le Brun. — Binterim, *Denkwürdigkeiten der christkatolischen Kirche*, Maïnz, 1825, t. IV, 3e part., p. 66-88; analyse de la messe d'après Le Brun. — Böhmer, *Christlich-kirchliche Altertumswissenschaft*, Breslau, 1839, t. II, p. 214-216 : discussion sans intérêt sur l'origine non ambrosienne du rit milanais. — Bishop (W. Chatterley), article dans *The Church quarterly review*, octobre 1886; sur le bréviaire ambrosien. — S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, in-8°, Freiburg, 1895. — *Breviarium ambrosianum*, in-8°, Mediolani, 1582, apud Pontios et Besutios fratres, 566 ff.; *Breviarium ambrosianum noviter impressum*, 4 parties, typis Sambrunico Vismarianis, in-16, Mediolani, 1841; *Breviarium ambrosianum*, in-8°, Mediolani, 1857; *Addenda breviario ambrosiano ab anno 1760 ad annum 1875*, in-8°, Mediolani, 1886, 63 p. — [Dom Cagin,] *Paléographie musicale. Les principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican*, publiés en fac-similés phototypiques par les bénédictins de Solesmes, t. V, *Antiphonarium ambrosianum* du Musée britannique, Solesmes, 1896 et années suiv. — *Ceremoniale ambrosianum*, in-4°, Mediolani, 1619, apud Jo. Jacobum Comum, 286 p. — Ceriani, *Notitia liturgiæ ambrosianæ ante sæculum XI medium et ejus concordia cum doctrina et canonibus æcumenici concilii Tridentini de SS. Eucharistiæ sacramento et sacrificio Missæ*, in-8°, Mediolani, 1895. — L. P. Colombo, *Gli Inni del breviario Ambrosiano; corredati delle melodie liturgiche dal* Can. Em. Garbagnati, in-8, Milan, Palma, 1897. — Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis in Epitomen redactus*, Leipzig, Weigel, 1847, t. I (publie l'*Ordo* milanais d'après le missel imprimé, je cite le missel quelquefois d'après Daniel). — Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, in-4°, Paris, 1886, t. XXXII, 1re part., p. 58 sq. — Dozio, *Cerimoniale ambrosiano*, Milan, 1853 : je n'ai pas vu ce livre. — Drews, *Messe : liturgisch; Mailändische Liturgie*, art. dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., 1903, t. XII, p. 698, 30; 701, 39; 709, 1: une cinquantaine de lignes tout à fait insuffisantes. — Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1902, surtout p. 90, 101, 160, 189, 316. — Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, traduct. Aymeric et Condamin, t. I, p. 190 sq.; *Allegemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, t. I, 2e édit., p. 172 sq. — Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale romanum, Iter italicum*, Freiburg, 1896; surtout p. 71-92. — Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ manuscripti*, gr. in-8°, Freiburg, 1897. — Fumagalli, *Delle antichità longobardico-milanesi illustrate con dissertazioni dai monaci della congregazione cisterciense di Lombardia*, in-4°, Milano, 1793, t. III (sur le rit ambrosien : 1, sur la messe; 2, sur les heures; 3, sur d'autres rits). — Gastoué, *Un rituel noté de la province de Milan au Xe siècle*, dans la *Rassegna gregoriana*, 1903, p. 534 sq. — Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ*, in-4°, Saint-Blaise, t. I, col. 1777. — Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano*, nuova edizione, 7 vol. in-8°, Milano, Colombo, 1854-1857. — [Grandcolas,] *Les anciennes liturgies*, in-8°, Paris, 1697, t. I, p. 373-396; procède de Pamelius « qui est différent des anciens missels », p. 393; *Inni, salmi ed orazioni della Chiesa secondo il Rito ambrosiano*, in-8°, Milano, [1884?], 38 p. — Kienle, *Ueber ambrosianische Liturgie u. ambrosianischen Gesang*, dans *Studien und Mittheilungen aus den Benedictiner und dem Cistercienser Orden*, Würzbourg, 1884, t. I, p. 346; t. II, p. 340. — Kössing, art. *Liturgien*, § *Ambrosianische Liturgie*, dans le *Kirchenlexikon* de Kraus, t. VIII, p. 32-34 : raconte surtout les tentatives de suppression du rit et la résistance des Milanais; d'après Le Brun. — *A Laude de dio : qui se i comentiano : le letanie secondo lordine ambrosiano*, per Antoniu Zarotum Parmensem, in-4°, Medionali, 1494, impensa Petri Casole. — Lebrun, *Explication de la messe*, Paris, 1715, t. II, p. 175. — *Lectionarium ambrosiano-romanum sive lectiones propriæ et communes... pro secundo et tertio nocturno sanctorum ecclesiæ Mediolanentis ad usum illorum qui romano ritu in ea utuntur*, in-8°. Mediolani, [1660?], apud impressores archiepiscopales, 32 p. — Paul Lejay, *Ancienne philologie chrétienne, Le rit ambrosien*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VII, p. 548. — *Libro delle Littanie secondo l'or-*

[1] W. Stokes, *The Lebar Brecc tractate on the consecration of a church*, dans la *Miscellanea linguistica in onore di Grazziadio Ascoli*, 1901, p. 363-387; analysé par T. Olden, *Transactions of St. Paul's Ecclesiological Society*, 1897-1898, t. IV, p. 98-104, 177-180. Ce traité est du XIe siècle. Les observations présentées par M. J. W. Legg, *Three chapters of recent liturgical research* (*The church historical society*, n° LXXIII, London, 1903), p. 54, ont affaibli les conclusions tirées par M. Mercati du rapprochement avec le *Lebar Brecc*. Mais toute la dissertation qui suit semble plutôt confirmer la thèse générale de M. Mercati, surtout quand on classe par ordre de provenance et de date les textes cités. — [2] *In ps. XL*, 36, *P. L.*, t. XIV, col. 1084 c.

dine di santo Ambrosio per la citta di Milano nuovamente revisto e corretto, in-8°, [Milan,] 1546, *se vedano al segno della croce d'oro.* 𝕲. 𝕱., 104 ff.; nouvelle édition, même titre, in-8°, Mediolani, 1597, 𝕲. 𝕱., 91 p. — Mabillon, *Observationes de ritu ambrosiano,* dans le *Museum italicum,* Paris, 1687, t. I, 2e part., p. 99-109. — M. Magistretti, éditeur de *Beroldus, sive ecclesiæ Ambrosianæ kalendarium et ordines sæc. XII,* Milano, Giovanola, 1894; *Pontificale in usum ecclesiæ Mediolanensis necnon ordines ambrosiani ex codicibus sæc. IX-XV,* gr. in-8°, Milano, 1897; *La liturgia ambrosiana,* Milan, 1899, t. I (travail sans critique); *Cenni sul rito ambrosiano, publicato in occasione del XIII Congresso eucaristico,* in-8°, Milano, 1895; *Delle vesti ecclesiastiche in Milano,* in-4°, Milano, 1898; *Della nuova edizione tipica del Messale Ambrosiano,* in-8°, Monza, 1902. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus, lib. IV;* 2e édit., Anvers, 1737, t. III. — Mazuchelli, *Osservazioni al saggio critico sopra il rito ambrosiano,* in-4°, Milano, 1828. — Mercati, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane* (*Studi e testi* de la bibliothèque Vaticane, n° VII), in-8°, Rome, typogr. Vaticane, 1902, 84 p. — [*Missale ambrosianum.*] [fol. 1 recto :] *Jam prima dies et septima fine tenetur;* [fol. 8 recto :] *Vir iste custodivit. Per Antonium Zarottum Parmensem,* in-fol., Mediolani, 1475, 220 p., sans titre, pagination ou signatures. Imprimé sur deux colonnes à 41 lignes pour chaque colonne. Les fol. 7 et 118 sont blancs, ce dernier porte un crucifiement en couleurs. — *Missale ambrosianum A. C. Ferrari archiepiscopi auctoritate editum,* Milano, Agnelli, 1902. — *Missale ambrosianum novissime Josephi cardinalis Puteobonelli auctoritate recognitum,* Milano, 1751. C'est d'après cette édition que je cite le missel moderne; les autres recensions sont celles de Charles Borromée (1560) et du cardinal Monti (1645). — Muratori, *Liturgia Romana vetus,* Venise, 1748, *P. L.,* t. LXXIV. — Muratori, *Antiq. Ital. med. ævi,* diss. LVII, t. IV, col. 833-940 : Manuel de Beroldus (cf. *supra* Magistretti); je cite Beroldus de préférence d'après Muratori qu'on trouve partout, tandis que l'édition Magistretti est peu répandue. — *Oratio super populum* (oraisons à réciter pendant l'accouchement de la vice-reine Augusta-Amélie), in-fol., Mediolani, [1806,] apud Joseph Galeatium et filios. — Pamelius, *Liturgica Latinorum,* Cologne, 1571, t. I, 299; nombreux textes de saint Ambroise; analyse un ordinaire de la messe artificiel. — Probst, *Die abendländliche Messe, vom fünften bis zum achten Jahrhundert,* Münster, 1896, p. 8. — *Psalterium juxta morem Ambrosianæ Mediolanensis Ecclesiæ diligentissime revisum..... additionibusque nonnullis necessario auctum,* in-4°, Mediolani, 1555, apud Matthaeum Besutium, 146 ff. — *Psalterium, cantica et hymni aliaque divinis officiis ritu Ambrosiano psallendis communia modulationibus opportunis notata,* in-4°, Mediolani, 1619, apud haer. Pontinii et Joannem Baptistam Piccaleum, 383 p. — *Psalterium ambrosianum, rubricis et decuriis, more et ritu Mediolanensis distinctum, Caroli Borromæ jussu recognitum,* in-4°, Mediolani, apud Besutium, 1574. Décrit par Bäumer, *loc. cit.,* p. 463. La revision est l'œuvre de Galesini, du chanoine Cassello et de maître Primo. — Puricelli, *Ambrosianæ Mediolani basilicæ ac monasterii hodie cisterciensis monumenta,* Milan, 1645. — *Rationale cærimoniarum missæ ambrosianæ,* Milan, 1499 : cité par Daniel. — *Rubricæ generales Missalis ambrosiani,* in-8°, Mediolani, 1795, apud J. Galeatium et filios, 60 p. — *Ufficiatura della settimana santa, in ispecie secondo il rito Ambrosiano, illustrata da cenni istorico liturgici,* in-8°, Milano, 1821, Vicenzio Ferrario, 285 p.

PAUL LEJAY.

AMBROSIENNE (BASILIQUE). — I. La basilique ambrosienne. II. Chevet de la basilique. III. La crypte. IV. Monuments isolés. V. Restes de la basilique primitive. VI. La confession. VII. L'épigraphie murale. VIII. La basilique de Saint-Satyre. IX. Le coffret d'argent. X. Bibliographie.

I. LA BASILIQUE AMBROSIENNE ET LES PREMIÈRES BASILIQUES DE MILAN. — Nous savons peu de chose des églises chrétiennes de Milan pour la période antérieure à l'épiscopat de saint Ambroise. Milan avec Ravenne (*Classis*), Aquilée, Brescia et Vérone sont les seules Églises de l'Italie du Nord que l'on puisse faire remonter par des arguments sérieux au delà du IVe siècle; les deux premières paraissent avoir été fondées vers le commencement du IIIe siècle et même un peu plus tôt[1]. La préoccupation des fidèles d'établir leurs lieux de réunion sous la sauvegarde des collèges funéraires et le désir de célébrer le culte des martyrs et l'anniversaire des défunts furent autant de raisons, qui, avec les lois impériales prescrivant l'inhumation des cadavres hors de l'enceinte des villes, doivent nous inviter à chercher d'abord le noyau des communautés chrétiennes antérieures à la paix de l'Église dans la banlieue des cités (fig. 318). Il semble qu'il en ait été ainsi pour l'Église naissante de Milan. Un texte que nous citerons dans quelques instants nous apprend que les martyrs Nabor, Félix, Victor, Gervais et Protais furent enterrés hors les murs sur un emplacement bien repéré, situé à l'ouest de la ville et appartenant, suivant toute vraisemblance, à la communauté des fidèles; quelques-uns des premiers évêques les rejoignirent probablement, tel fut le cas pour Mona et Materne[2]. Les historiens locaux s'accordent tous à donner à ce premier établissement l'appellation de *hortus Philippi,* la tradition qu'ils invoquent à ce sujet est sans fondement[3]. Dès que les fidèles jouirent d'une liberté et de ressources suffisantes, ils bâtirent plusieurs églises sur leur *area.* Il n'est pas possible de préciser l'époque à laquelle les plus anciennes furent construites, mais nous savons que trois d'entre elles existaient déjà au temps de l'épiscopat de saint Ambroise qui les mentionne par leurs noms : la basilique Porcienne, la basilique Fausta, l'église des saints Nabor et Félix. En 386, l'impératrice Justine ayant voulu transformer la première en église arienne, l'évêque lui répondit : *Absit ut tradam hæreditatem patrum, hoc est hæreditatem Dyonisii, qui in exsilio in causa fidei defunctus est, hæreditatem Eustorgii confessoris, hæreditatem Myroclis atque omnium retro fidelium episcoporum*[4], d'où l'on peut induire que la basilique Porcienne datait de l'épiscopat de Miroclès, qui vivait vers 314. Quant à l'église des saints Nabor et Félix, elle avait reçu jadis les corps des martyrs Gervais et Protais, mais leurs tombeaux étaient si complètement oubliés et inconnus que quelques vieillards purent seuls, en rapprochant leurs souvenirs de la découverte de 386, se remémorer leur existence tandis qu'une église existait alors en ce même lieu. On ne peut s'expliquer ce fait qu'en admettant que l'inhumation des martyrs Gervais et Protais

[1] En ce qui concerne la fondation de l'Église de Milan par saint Barnabé il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Cette prétention de l'auteur de la *Daciana historia,* qui vécut entre 800 et 1100, a été combattue par B. Catena, *Cenni storico critici intorno l'origine della chiesa milanese e gli scrittori che di essa ragionarona,* dans le *Giornale del t. r. istituto Lombardo di scienze, lettere ed arti,* février 1844, t. VIII, p. 153. R. Leipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* in-8°, Braunschweig, 1890, t. II, p. 270-320; L. Duchesne, *Mélanges J.-B. De Rossi,* in-8°, Rome, 1892, p. 49. Cf. *Analecta boll.,* 1893, t. XII, p. 458; 1896, t. XV, p. 48. — [2] F. Savio, *Di alcune chiese di Milano anteriori a S. Ambrogio,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1896, t. II, p. 163 sq.; *Acta sanct.,* jul. t. II, p. 364, n. 11; *Analecta bollandiana,* 1896, t. XV, p. 49; L. Biraghi, *I tre sepolcri santambrosiani scoperti nel gennajo 1864,* in-8°, Milano, 1864, p. 3 : *Le prime basiliche di Milano.* — [3] F. Savio, *op. cit.,* p. 164, 165. — [4] S. Ambroise, *Epist.,* XXI, n. 18, *P. L.,* t. XVI, col. 1022; cf. *Epist.,* XX, n. 2, *ibid.,* col. 995.

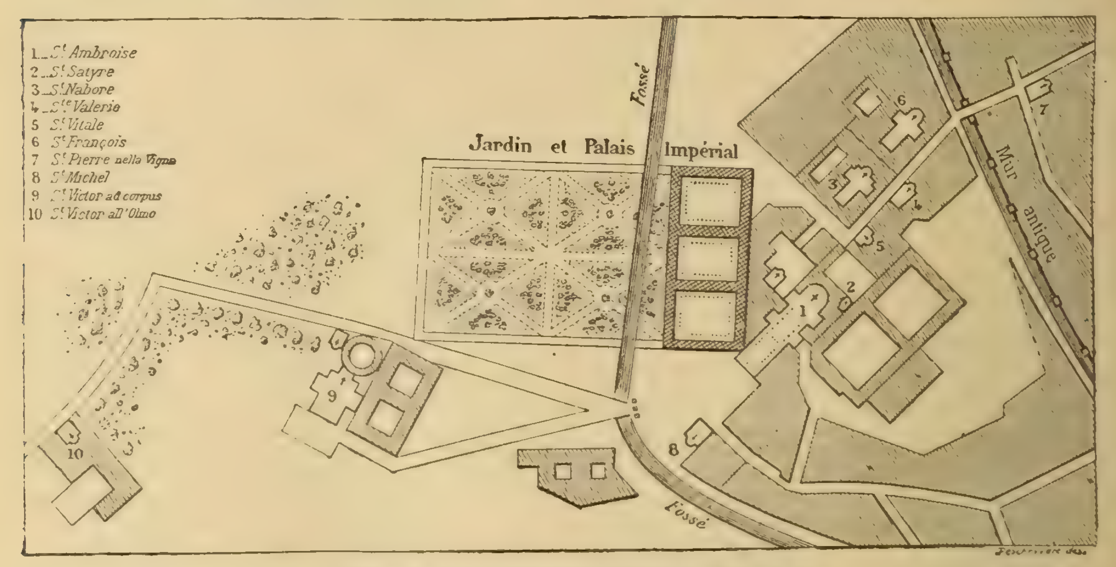
était antérieure à la persécution de Dioclétien pendant laquelle l'*area* fut confisquée, le tombeau et son inscription détruits, peut-être même la basilique qu'on rédifia seule après la persécution[1]. Enfin la basilique de Fausta dont nous parlerons plus loin avec détails, dans laquelle on enterra le martyr Victor et saint Satyre, frère de saint Ambroise[2], est certainement contemporaine de saint Ambroise, elle lui est même antérieure.

En ce qui concerne l'église de Sainte-Valérie, son existence dès le commencement du IVe siècle a été démontrée. Une inscription trouvée lors de la démolition de cette église en 1785, et que sa paléographie fait remonter à la première moitié du IVe siècle, était ainsi libellée :

ET A DOMINO CORONATI SVNT BEATI
CONFESSORES COMITES MARTYRORVM
AVRELIVS DIOGENES CONFESSOR ET
VALERIA FELICISSIMA · BIBI · IN DEO FECERVNT
SI QVIS POST OBITVM NOSTRVM ALIQVEM
CORPVS · INTVLSERINT NON ETFVGIANT
IRA DEI · ET · DOMINI · NOSTRI[3]

Le début de l'inscription manque et De Rossi croit pouvoir le suppléer et l'interpréter ainsi : *hic apud* (noms des martyrs qu'il est impossible de deviner)... *qui*... (*in carcere obierunt?*) *et a Domino coronati sunt beati confessores comites martyrum. Aurelius Diogenes confessor et Valeria Felicissima visi* (*sibi*) *in Deo fecerunt. Si quis post obitum nostrum aliquod corpus intulerint, non effugiant iram Dei et Domini nostri*[4]. Un langage si franc n'a pu être affiché en un lieu public qu'après la paix de Église, il est donc tout à fait probable que nous avons ici des confesseurs de la dernière persécution. S'il fallait en croire l'*Historia Daciana* et d'autres documents d'aussi mince valeur, la titulaire de l'église de Sainte-Valérie serait la mère des martyrs Gervais et Protais. Or, une notice sur les saints inhumés à Milan qui se lit en appendice aux œuvres d'Alcuin porte ceci : *Et in una ecclesia in dextra parte* (de la basilique de Nabor) *ibi pausat Baleria mater sanctorum Gerbasi et Protasi. Sanctus Diunius martyr, sanctus Aurelius martyr*[5]. Une ancienne coutume a introduit et fait maintenir dans les litanies qu'on récite à Sainte-Valérie les invocations suivantes : *S. Valeria, S. Aureli, S. Diogenes,* d'où l'on peut inférer une faute de lecture dans le codex de Salzbourg qui a fourni à Froben la notice dont nous venons de parler et dans laquelle il faut lire *S. Diogenes* au lieu de *S. Diunius.* La distinction entre *Aurelius* et *Diogenes* est réduite à rien par l'inscription que nous venons de transcrire et Valéria, titulaire de l'église, est identifiée avec *Valeria Felicissima* de l'inscription. Si elle fut la mère des saints Gervais et Protais, nous avons montré qu'elle a dû survivre à la persécution de Dioclétien, et ceci nous permet de donner une date relativement précise au martyre de ces saints qui, aux termes du procès-verbal que nous citerons au cours de ce travail, atteignaient à peine la virilité quand ils moururent. Valeria vécut donc sous Dioclétien et Constantin et c'est sous ce dernier règne qu'il faut placer l'érection de la *cella memoriæ* qui porta le titre de Sainte-Valérie.

Les historiens milanais ont longtemps identifié l'église Saint-Vitale avec la basilique Fausta dont nous parle saint Ambroise. Galvano Fiamma († 1350), Donato Bossi (XVe siècle), Tristano Calco († 1515), Bonaventura Castiglioni († 1555), Paolo Morigia (XVIe siècle) sont de cet avis, qui garde la faveur jusqu'au temps de Puricelli[6], celui-ci, le premier, identifia la basilique Fausta avec

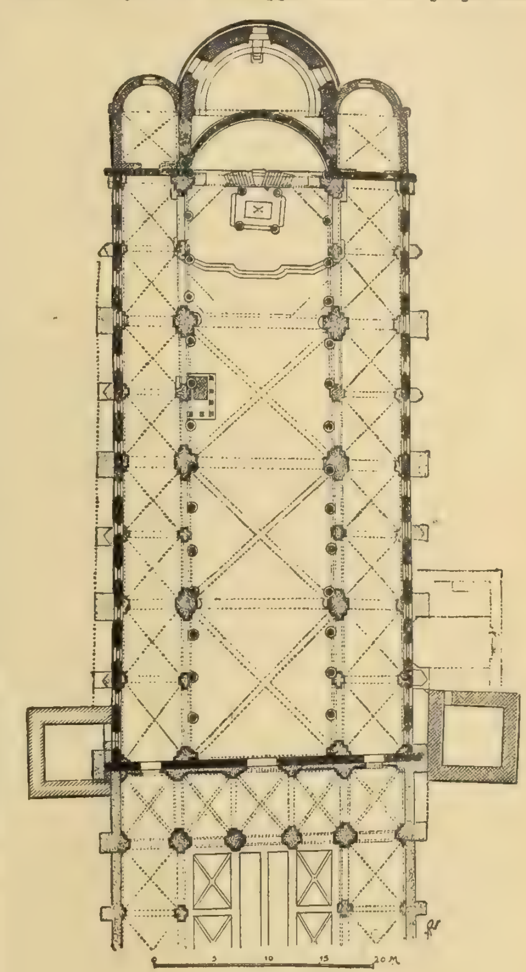


318. — Emplacement de la communauté primitive des fidèles à Milan.
D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.* 1896, p. 163.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 30 sq. — [2] Les objections élevées par R. Moneta, *S. Satyri in basilica olim portiana nunc S. Victoris ad corpus quiescentis tumulus illustratus*, in-4°, Genova, 1656, contre l'identification de Saint-Victor *ad cælum aureum* et Saint-Satyre ont été réfutées par F. Savio, *op. cit.*, p. 167. — [3] F. Savio, *La légende des saints Faustin et Jovite*, dans *Analecta Bollandiana*, 1896, t. XV, p. 48 sq. Ce Materne prend place entre Miroclès, évêque en 311, et Protase évêque en 342. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 30. Cf. V. Forcella et E. Seletti, *Iscrizione cristiane in Milano anteriori al IX secolo*, in-8°, Codogno, 1897. — [5] Cet appendice ne se trouve que dans l'édition de Froben, in-fol., Ratisbonne, 1777, t. II, pars 2, p. 598. — [6] Les témoignages de ces auteurs sont rapportés par R. Moneta, *op. cit.*, p. 94; ajouter B. Oltrocchi, *Ecclesiæ Mediolanensis historia Ligustica in Romanam, Gothicam, Longobardicam distributa*, in-4°, Mediolani, 1795, p. 68.

Saint-Victor *ad cælum aureum*[1]. Ses arguments sont loin d'être toujours valables et il a eu tort d'accorder trop de confiance à l'*Historia Daciana* et au chroniqueur du XIVe siècle qui a abrégé ce récit[2]. Le nom qu'il crut déchiffrer au-dessus de la croix monogrammatique de la mosaïque de Saint-Victor a exercé l'imagination de L. Biraghi[3], malheureusement ces quelques lettres déjà bien obscures ont subi des retouches lors des réparations de la mosaïque[4], aussi croyons-nous que tout ce qu'on peut tirer de cet argument est désormais condamné à manquer de fondement. La mosaïque de la basilique ambrosienne, faite sous l'épiscopat d'Angilbert II, vers 840, nous montre un édifice contigu à la basilique et lui donne le nom de *ecclesia Faustæ*[5]. Si l'artiste a prétendu représenter Saint-Vitale et non Saint-Victor on peut dire que la première de ces deux églises est peu éloignée de la basilique ambrosienne, mais puisque l'autre lui est contiguë on conviendra qu'il nous a induit en erreur. A-t-il prévu cette confusion et, afin de l'éviter, a-t-il tracé ces mots *ecclesia Faustæ* destinées dans sa pensée à montrer au spectateur que la *basilica Faustæ* ne devait pas être confondue avec Saint-Satyre qui était si rapprochée de l'ambrosienne qu'elle semblait ne faire qu'un avec elle. Rien ne nous permet de prêter au mosaïste du IXe siècle cette préoccupation. Il faut reconnaître que, de son temps, on identifiait Saint-Satyre avec la basilique de Fausta; or, ce document est plus ancien que les témoignages des historiens locaux favorables à Saint-Vitale, il mérite donc la plus sérieuse considération. En pareille matière de traditions locales une antériorité de quelques siècles est un sérieux avantage et nous ignorons trop de choses du passé pour pouvoir avancer avec la moindre certitude que sur ce point les historiens milanais n'avaient aucun intérêt à fausser la vérité[6]. Ce qu'on appelle d'ailleurs tradition et tradition constante n'a heureusement, en matière historique, plus guère de portée aujourd'hui. Quant à l'église de Saint-Vitale on peut arguer en faveur de son identification avec la basilique de Fausta que si haut qu'on puisse remonter on lui voit le rang de paroisse que ne possédait pas Saint-Victor et qui convient bien à la basilique de Fausta, une des premières églises de Milan. Giulini tire un autre argument de la présence du tombeau de l'évêque Mona à Saint-Vitale qui, dit-il, y a été inhumé parce que, sans doute, il avait bâti l'église[7]. Mona, prédécesseur immédiat de l'évêque Miroclès qui occupait le siège épiscopal en 314, n'a jamais reçu à Milan que le culte d'un confesseur, il semble donc qu'on puisse placer son épiscopat entre 306, date des dernières violences de la persécution de Dioclétien en Italie, en 314. C'est pendant ce laps de temps qu'il aurait édifié Saint-Vitale qui ne reçut ce nom que plus tard et qui a pu porter dès lors à ce début le titre de basilique de Fausta. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que Saint-Vitale ne fût antérieur à l'ambrosienne, car son titre était Saint-Vitale et Saint-Agricola, martyrs bolonais à l'invention des reliques desquels assista saint Ambroise en 393 et dont il rapporta des ossements pour la basilique qui leur fut dédiée.

En l'année 379, nous rencontrons une attestation ferme pour l'histoire monumentale, à l'occasion de la construction de la nouvelle basilique des Martyrs appelée depuis — et du vivant même du fondateur[8] — « basilique ambrosienne ». A Milan, comme à Alexandrie, l'évêque voyait se développer dans des proportions



319. — La basilique ambrosienne.
D'après L. Beltrami, *La basilica ambrosiana*, p. 7.

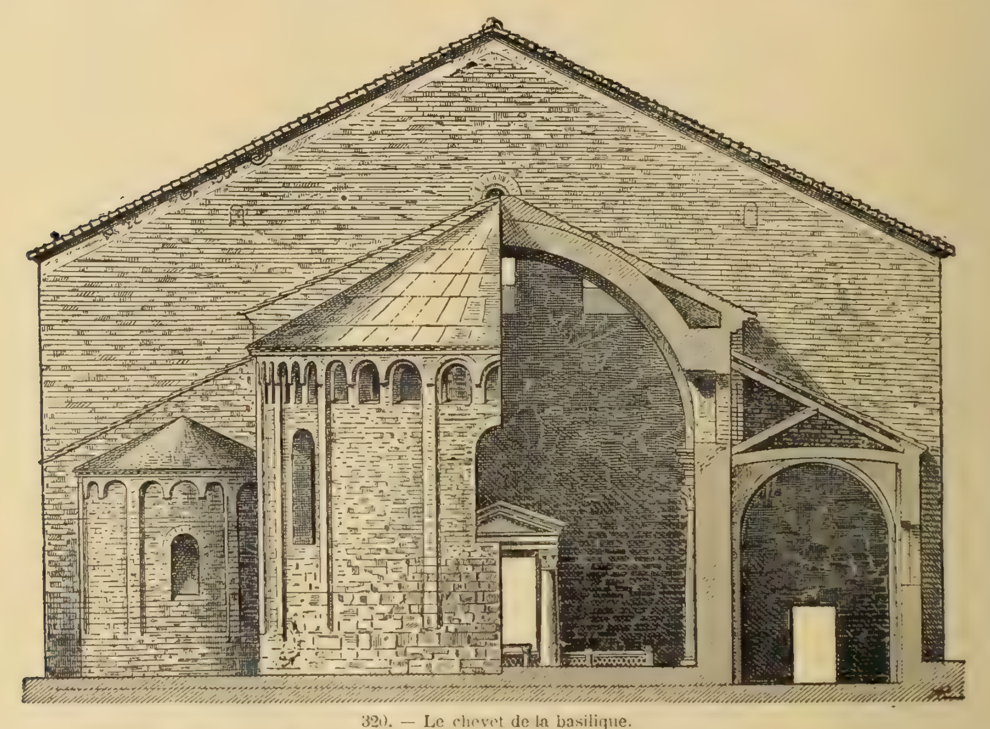
1° Les parties marquées par un trait plein sont ce qui subsiste de la basilique primitive faite par saint Ambroise en 386. — 2° Les parties marquées par des traits quadrillés indiquent les additions faites entre les années 784-824; la grande abside et les absides mineures, le campanile des moines. — 3° Les parties marquées par un pointillé correspondent à la basilique construite entre les années 824-859; l'*atrium* est de 868-881. — 4° Les parties marquées par de simples traits désignent le campanile des chanoines élevé entre les années 1128-1144.

considérables la communauté des fidèles et force était de construire des édifices assez spacieux pour que tous pussent assister à la liturgie. La basilique ambrosienne fut consacrée au mois d'avril 386; c'est, dit un maître en ces études, « le premier monument où l'architecture lombarde apparaisse nettement constituée. La grandeur

[1] Puricelli, *S. Satyri et SS. Ambrosii et Marcellinæ tumulus*, in-4°, Mediolani, 1658. — [2] Bibliothèque ambrosienne, *ms. H. 56 Sup.* (ancien *M. 668*). Cf. *Analecta bollandiana*, 1892, t. XIII, p. 339. — [3] L. Biraghi, *Ricognizione dei gloriosi corpi dei SS. Vittore, Satiro*, etc., in-8°, Milano, 1861, p. 51, 57. Mommsen et Landriani ont relevé avec une juste sévérité les hypothèses entièrement arbitraires de cet écrivain. *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 633, et *La basilica ambrosiana, fino alla sua trasformazione; i resti della basilica di Fausta*, in-fol., Milano, 1889. — Landriani, *La basilica ambrosiana*, p. 42. Cf. F. Savio, *Di alcune chiese*, p. 170, note 3. — [5] Ferrario, *Monumenti sacri e profani dell' imp. e reale basilica di S. Ambrogio*, in-fol., Milano, 1824, p. 156. — [6] F. Savio, *op. cit.*, p. 171 : *In tale incertezza mi pare piu sicuro seguire la tradizione costante degli storici milanesi, che su questo punto niun interesse avevano di alterare la verità.* — [7] C. Giulini, *Memorie spettante alla storia della città e della campagna di Milano*, in-4°, Milano, 1760, t. II, p. 75. Cf. F. Savio, *op. cit.*, p. 172, note 1. — [8] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, *ad Marcellinam sororem*, *P. L.*, t. XVI, col. 1063 : *In basilicam quam appellant ambrosianam*,

de cet édifice, l'ancienneté de son origine et sa bonne conservation lui donnent une importance considérable, rehaussée encore par des souvenirs historiques nombreux et pleins d'intérêt. La basilique ambrosienne mérite donc à tous les titres une étude approfondie; et fort heureusement, des documents authentiques assez abondants permettent d'apporter, dans cette étude, une précision bien rare en pareille matière [1]. » L'église était située hors des murs de la ville [2] ce qui s'explique assez par la destination que lui donnait l'évêque de recevoir son tombeau à une époque où les lois rappelaient périodiquement l'ancienne interdiction d'enterrer les cadavres à l'intérieur des villes [3]. Dans l'année qui suivit la consécration on découvrit les corps des deux martyrs veux bien, répondait l'évêque, si je puis découvrir quelques reliques de martyrs [5]. » Et aussitôt, a-t-il raconté plus tard à sa sœur, il reçut un présage qui le remplit d'ardeur, *statimque subiit veluti cujusdam ardor præsagii* [6].

Quel était ce présage? Saint Augustin, qui habitait alors Milan et vivait dans la familiarité de l'évêque, dit que ce fut une vision au cours de laquelle saint Ambroise connut le lieu où se trouvaient les reliques qu'il souhaitait découvrir. On ne peut manquer d'observer que nous avons ici les témoins les plus sincères et les plus instruits d'un prodige surnaturel qui allait trouver dans les faits une confirmation éclatante. L'évêque de Milan se rendit avec ses clercs dans la basilique Naborienne et



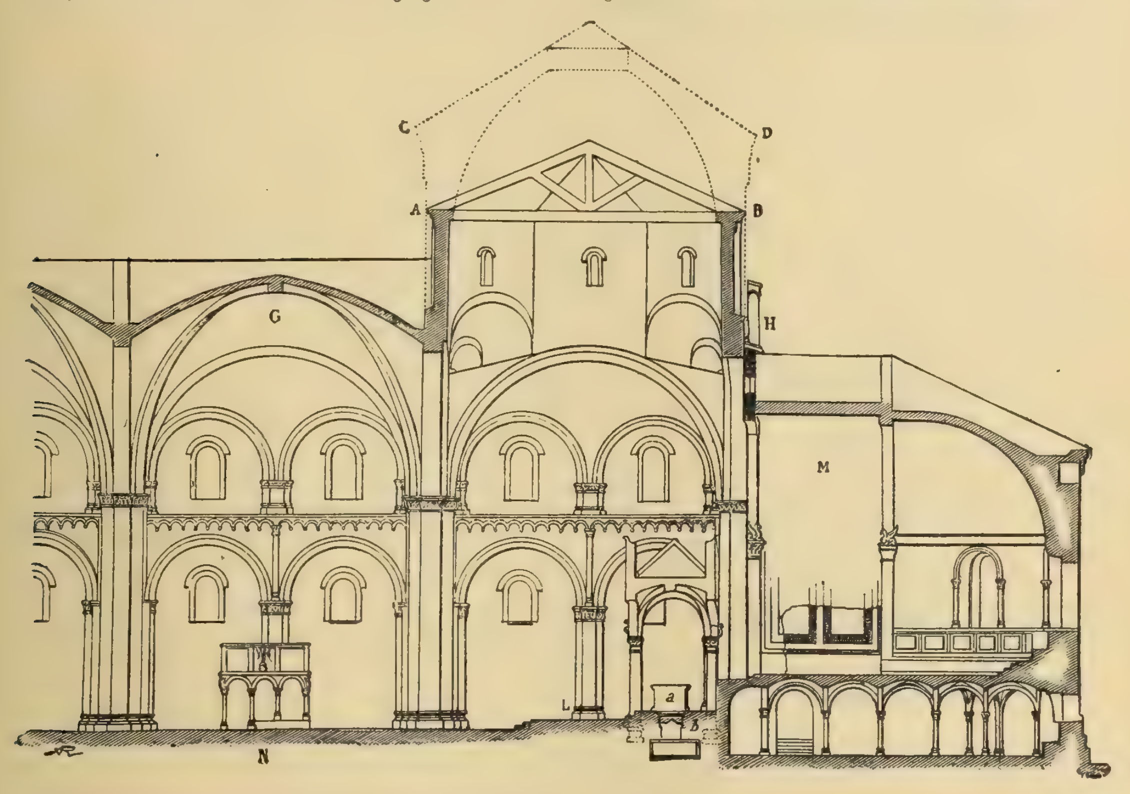
320. — Le chevet de la basilique.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, pl. IV.

Gervais et Protais (386) [4], et l'évêque Ambroise en faisant transporter leurs reliques dans la nouvelle église leur céda respectueusement la droite de sa tombe. Ce fut au lendemain d'une violente persécution arienne qu'eut lieu cet intéressant épisode. Les Milanais importunaient leur évêque pour qu'il consacrât la basilique ambrosienne, récemment terminée. « Consacrez-la, lui disait-on, comme vous avez fait de la basilique romaine. — Je le leur désigna le lieu où il fallait creuser. Ils ouvrirent la terre, et parvenus à quelque profondeur rencontrèrent une urne sépulcrale auprès de laquelle se trouvaient des corps de haute stature. Les ossements étaient intacts, la tête séparée du tronc, l'urne contenait du sang caillé. Transporté de joie, l'évêque fit remettre toutes choses en leur place et, le soir venu, on transporta les corps dans la basilique de Fausta dont nous parlerons plus loin. La

[1] F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1882, t. II, p. 65. — [2] Giulini, *Memorie della città e campagna di Milano*, in-4°, Milano, 1854, t. I, p. 34. Diplôme de l'année 784 : *Juxta civitatem Mediolani*. On a prétendu que cette basilique avait été élevée par Constantin sur l'emplacement d'un temple d'Esculape ou de Bacchus. Torre, *Ritratto di Milano*, in-4°, Milano, 1674. Cf. de Dartein, *op. cit.*, p. 66. Cette opinion est dénuée de fondement, aussi bien que celle qui fait de l'ambrosienne le lieu du baptême de saint Augustin et de la scène connue sous le nom de pénitence de Théodose sur la réalité historique de laquelle on lira Fr. Van Ortroy, *Les vies grecques de saint Ambroise et leurs sources*, dans *Ambrosiana*, in-4°, Milano, 1897, p. 25-37. — [3] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, *ad Marcellinam sororem*, 13, *P. L.*, t. XVI, col. 1066 : *Dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit*. Pour l'interdiction d'inhumer dans les villes, cf. col. 479. C'était le cas d'un grand nombre d'églises de Milan d'être situées hors de la ville. Un rythme du VIII[e] siècle cité par Giulini, *op. cit.*, t. I, p. 35, mentionne : Saint-Victor, Saint-Ambroise, Saint-Nabor, Sainte-Valérie, Saint-Simplicien, Saint-Denis, Saint-Nazaire, Saint-Calimère, Saint-Celse et Saint-Eustorge, auxquelles il faut ajouter Saint-Laurent. — [4] La fête de ces martyrs demeura l'occasion d'une grande solennité dans l'église de Milan. Une inscription de 1098, scellée dans la façade de l'*atrium*, à droite de la porte, rappelle que l'évêque Anselme et ses successeurs exemptèrent de la taxe les marchandises mises en vente à Milan, du 16 au 22 juin. Giulini, *Memorie della città e campagna di Milano*, in-4°, Milano, 1854, t. II, p. 655; Ferrario, *Monumenti di Sant-Ambrogio*, in-fol., Milano, 1824, p. 43; de Dartein, *op. cit.*, t. II, p. 178. — [5] *P. L.*, t. XVI, col. 1062. — [6] *Ibid.*, col. 1063. Cf. Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, in-8°, Paris, 1872, p. 349 sq.

nuit se passa en veilles liturgiques, on imposa les mains et le lendemain les reliques furent transportées à l'Ambrosienne[1].

« La partie la plus ancienne de la basilique, formée des trois absides et des espaces rectangulaires qui précèdent, ne paraît pas remonter au delà du VIIe siècle[2]. » Depuis la mort d'Ambroise (397) jusqu'à l'épiscopat de Pierre (784-801) nous n'entendons plus parler de la basilique[3], mais l'histoire des malheurs qui accablèrent coup sur coup la cité, invasions, incendies[4], ne laisse aucune raison de penser que l'église ait échappé aux Huns, aux Francs, aux Goths, aux Bourguignons et aux Lombards. Au VIIIe siècle nous apprenons par les diplômes que le clergé de l'ambrosienne se composait d'un « custode » prêtre ou diacre et de plusieurs ecclésiastiques d'un rang inférieur[5] habitant une *cella* voisine de la basilique[6]. Au début de l'année 784 l'archevêque Pierre appela les moines bénédictins à desservir la basilique ambrosienne. Après une période d'essai les religieux reçurent, à la date du 23 octobre 789, un diplôme de donation signé par l'archevêque, consenti par les chanoines, ratifié par les rois Charles et Pépin et l'acclamation unanime du peuple[7]. Les moines avaient le privilège d'élire leur abbé et de le choisir parmi eux[8]. L'Église de Milan demeura toutefois en possession de l'église de son patron, car si l'abbé Benoît avait reçu le monastère il n'avait, aux termes du diplôme, que le soin de la basilique : *sub sua cura et providentia.* Ce point ne fait pas de doute lors qu'on rapproche du précédent un diplôme de l'année 835, par lequel l'archevêque Angilbert confirme à l'abbé Gaudentius la tutelle et la garde de la basilique et du nouvel autel : *Confirmo ecclesiam et altare quod... in tutela et omni custodia suprataxati Gaudentii abbatis... et in ejus ditione perhenniter suisque successoribus permaneat sine fine*[9]. Une série de documents témoigne en faveur du maintien de cet état de choses depuis le IXe jusqu'au XVIIIe siècle; nous n'avons pas à les énumérer, il suffit que le clergé de la basilique y ait pu tenir et en outre recevoir des « pensionnaires » ainsi que nous le voyons par un diplôme de l'année 740 aux termes duquel une donation est faite à la basilique à condition que le donateur habitera désormais la *cella* et y recevra, sa vie durant, le vivre et le couvert. Cf. Giulini, *op. cit.*, t. I, p. 30, 31. Biraghi, *I tre sepolcri santambrosiani*, p. 44, a vu dans ce diplôme un témoignage de la reconstruction de la basilique par l'archevêque Pierre; il lit : *construximus pro amore beati Christi*, etc., le texte ne contient rien de pareil. Cf. G. Landriani, *op. cit.*, p. 2, 3.



321. — Coupe de la basilique.
D'après Beltrami, *La basilica ambrosiana*, fig. VI.

AB. Toit primitif. — CD. Toit après les reconstructions. — H. Mur de fond de la basilique de 389. — G. Voûte effondrée dans la seconde moitié du XIIe siècle. — N. Ambon ruiné au XIIe siècle par la chute de la voûte et aussitôt après reconstruit. — L. Pilastre construit sur une base plus haute que les autres, afin de correspondre au plan qui environne l'autel. — *a.* L'autel. — *b.* Le sarcophage. — M. L'abside construite entre le commencement du VIIe et la fin du VIIIe siècle.

[1] Pour le miracle dont saint Augustin fut témoin à l'Ambrosienne, cf. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1299. — [2] De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, t. II, p. 66. — [3] G. Landriani, *La basilica ambrosiana fino alla sua trasformazione in chiesa lombarda a volte*, in-fol., Milano, 1889, p. 2. — [4] *Paléographie musicale*, in-4°, Solesmes, 1896, t. V, p. 2, note 1. — [5] Giulini, *Memorie della città e campagna di Milano*, in-4°, Milano, 1854, t. I, p. 22. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 30, 31. — [7] Puricelli, *Ambrosianæ mediolanensis basilicæ ac monasterii monumenta*, in-4°, Mediolani, 1645, p. 18 sq. L'acte de donation mentionne la transformation de la *cella*, l'ancien « presbytère » comme nous dirions, en oratoire. Cette *cella* devait avoir quelques logements assez spacieux pour — [8] Ce privilège fut confirmé par Charlemagne, en 791. Cf. Giulini, *op. cit.*, t. I, p. 53. — [9] Puricelli, *Ambros. mediol. basilic. monum.*, n. 44.

d'en rappeler l'existence et les conséquences qui en découlent pour notre recherche. En leur qualité de propriétaires de la basilique l'archevêque et son chapitre étaient tenus à y faire toutes les constructions ou restaurations de quelque importance [1], et ce point acquis présente une réelle importance. « Il serait naturel en effet, faute des renseignements [auxquels nous avons fait allusion], d'attribuer aux moines bénédictins, les constructions de Saint-Ambroise ; et alors, comme ces moines paraissent avoir exercé au moins à certaines époques et dans certains pays, une influence considérable sur l'architecture religieuse, le monument que nous étudions pourrait fort bien passer pour une manifestation de leurs principes artistiques. Les explications que nous avons données ne permettent pas d'admettre une pareille opinion : il en résulte que la basilique ambrosienne peut être regardée comme le produit original de l'art italien et non comme l'expression d'un art



322. — Le serpent d'airain.
D'après de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, pl. XXXIV, fig. 4.

monastique plus ou moins étranger au milieu où il apparaît [2]. »

L'étude de la basilique ambrosienne nous reporte à la limite chronologique de nos recherches, mais il faut bien se garder de croire qu'elle ne leur appartienne pas. Saint-Ambroise remonte à l'origine du style lombard qui s'est constitué au IXe siècle et nous fait voir comme un aboutissement des principes d'architecture de l'époque précédente. Il n'est pas comme le style de la Renaissance une réaction contre ce qu'il remplace, mais seulement une efflorescence de ce qui s'est fait auparavant.

Le IXe siècle a vu s'accomplir dans la basilique d'importants ouvrages, principalement sous l'épiscopat des archevêques Angilbert II (824-859) et Anspert (868-881), mais l'édifice tout entier date de quatre époques différentes (fig. 319). Le chevet formé des absides et espaces rectangulaires qui précèdent est la partie la plus ancienne, les nefs et le narthex sont postérieurs, enfin l'*atrium* fut élevé en dernier lieu. Quant aux campaniles, celui des moines est plus ancien que le vaisseau de l'église, celui des chanoines, au contraire, est plus moderne.

II. Chevet de la basilique. — Le chevet se compose de trois absides, dont une principale flanquée de deux absides de petite dimension et des espaces irréguliers à peu près rectangulaires, qui se trouvent devant ces absides. Ce chevet se termine contre les nefs à trois arcs doubleaux situés dans le prolongement l'un de l'autre. Cette construction a dû être bâtie d'un seul jet. Les absides latérales ont aujourd'hui disparu, mais on a pu les restituer d'après leurs fondations. La décoration extérieure des absides comportait de petits pilastres élancés. L'abside centrale est percée de trois fenêtres. Le couronnement extérieur se compose d'arcatures cintrées assez profondes, auxquelles les archivoltes saillantes ajoutent encore par le ressaut du cadre quelque chose de plus creusé. Les archivoltes intermédiaires reposent simplement sur des consoles. Au-dessus des arcatures court un bandeau formé d'un rang de briques en dents de scie entre deux rangs de briques à plat. Une légère différence marque les murs droits qui se relient aux extrémités de la muraille de l'abside ; les pilastres ont été supprimés et les arcatures, qui sont plus petites, font saillie sur le mur au lieu de l'évider (fig. 320).

Le pavé actuel de la tribune s'abaisse de 0m16 depuis le fond de l'abside jusqu'à sa limite antérieure. En cet endroit il domine de 2m75 l'ancien pavé des nefs. La décoration de la tribune est d'une époque postérieure, nous n'en dirons donc rien, elle ne peut rien nous apprendre sur le temps de la construction. Au contraire nous voyons que les petits pilastres du parement extérieur de l'abside ont certainement fait partie d'un ensemble décoratif élevé du même coup. Leurs proportions élancées et la forme du couronnement ne permettent pas d'attribuer la construction du chevet à une date antérieure au VIIe siècle ni postérieure au VIIIe, puisqu'on ne saurait le reporter après la construction des nefs. Il faut, on le voit, abandonner l'opinion qui faisait du chevet un débris de la basilique primitive élevée par saint Ambroise ; il eût presque dû suffire de la présence de trois absides pour détourner de cette supposition.

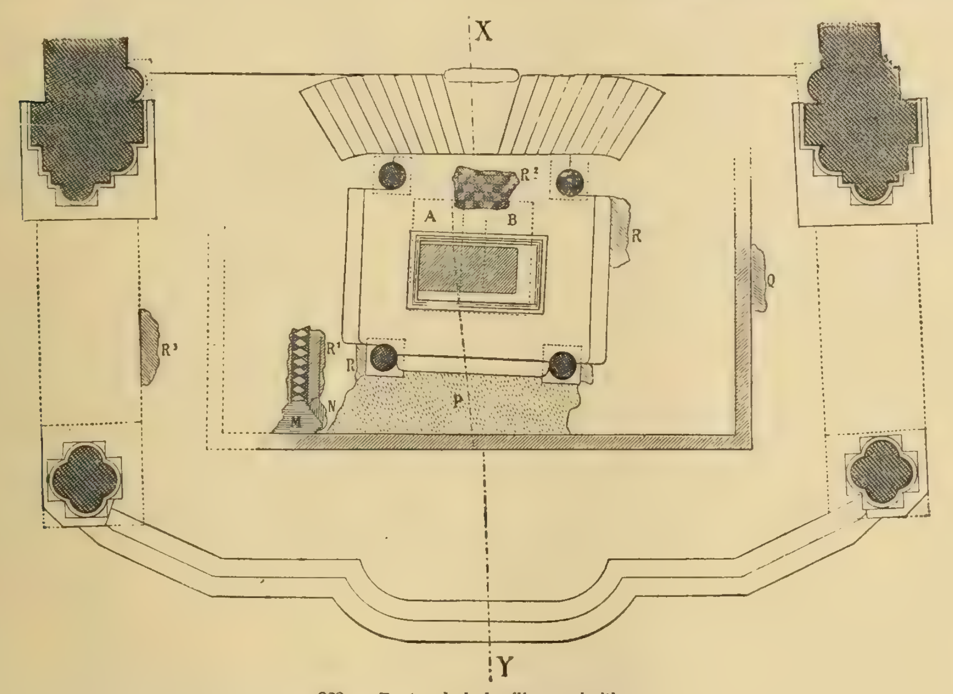
III. La crypte. — Contrairement à l'opinion qui tendrait à faire de la confession une des parties les plus anciennes de la basilique, il faut observer que vers le temps auquel elle se rapporterait on avait coutume d'enterrer la confession plutôt que d'imposer l'exhaussement de la tribune dans des proportions considérables. Or, à Saint-Ambroise, le dallage de la confession n'est qu'à 0m76 au-dessous du sol primitif de l'église, tandis qu'elle impose à la tribune une surélévation de 2m75 au-dessus de l'ancien pavé des nefs. Nous n'aurions donc pas, si on s'en rapporte aux analogies, la disposition primitive, « il reste d'ailleurs une preuve matérielle d'un changement de niveau. L'arc doubleau situé à l'entrée de la tribune, contre l'extrémité de la nef principale, était porté par deux colonnes engagées dont on a retrouvé les parties inférieures sous les massifs de maçonnerie qui les enveloppaient. Le dessous des bases de ces colonnes est à peu près au niveau du pavé actuel des nefs, c'est-à-dire à environ deux hauteurs de marche au-dessus de l'ancien pavé. Comme elles sont noyées en partie dans le mur de face de la crypte, on ne peut pas douter qu'elles ne soient la trace d'une disposition des lieux antérieure et différente. Le dessous de leur base marque apparemment le niveau du pavé de la tribune primitive, qui alors se serait trouvée dans les mêmes conditions d'exhaussement que celles des églises bâties avant le XIe siècle. Les fûts des colonnes en question, rompus à 2m75 au-dessus des bases, sont en marbre de prix : ils proviennent de quelque monument antique, et l'observation de ce fait confirme la probabilité de l'ancienneté de leur emploi dans la tribune de Saint-Ambroise » (fig. 321).

Les détails, la décoration, la *cathedra* ne doivent pas nous retenir. On a cru voir dans cette *cathedra* le propre siège de saint Ambroise, mais ces imaginations dont aiment à s'alimenter l'archéologie locale sont presque toujours dépourvues de vraisemblance. La

[1] *Ibid.*, n. 626. — [2] De Dartein, *op. cit.*, p. 69 sq.

technique du siège ne présente rien qui invite à l'attribuer au IVe siècle; quant à y voir une copie du siège primitif confectionnée au début de l'époque lombarde, c'est une conjecture aussi séduisante que gratuite. La voûte de l'abside est ornée d'une mosaïque que les auteurs milanais attribuent à l'abbé Gaudentius, nommé en 835, sous l'évêque Angilbert. Les indices assez peu probants qu'on a pu recueillir dans la paléographie et quelques dispositions architecturales invitent à croire que la mosaïque est postérieure au VIIIe siècle; mais on sait qu'il est à peu près impossible d'établir une chronologie parmi les mosaïques byzantines exécutées entre le VIIIe et le XIIe siècle. Quoi qu'il en soit, la transcription très fautive des quelques mots grecs que contient la mosaïque et la correction assez satisfaisante des textes latins paraissent indiquer la main d'artistes italiens.

IV. Monuments isolés. — L'autel est un ouvrage du plus rare mérite, il fut érigé vers l'an 835; le *ciborium* et le baldaquin peuvent être de la même époque. Voir Autel, Ciborium. L'ambon est un monument restauré au XIIe siècle dans lequel on a fait entrer des morceaux de sculpture assez disparates et d'un intérêt très inégal. Dans la deuxième travée de la nef principale, du côté gauche de la basilique, on voit une colonne isolée surmontée d'un chapiteau trop petit au-dessus duquel se déroule un serpent d'une forme assez élégante (fig. 322). Un chroniqueur milanais de la fin du XIe siècle, Landolph le Vieux, assure que ce bizarre ornement fut rapporté de Constantinople en 1001 ou 1002 par l'archevêque Arnolf, ambassadeur de Othon III auprès de l'empereur Basile. Le Grec donna cette belle pièce de bronze en faisant croire que c'était le serpent d'airain élevé dans le désert par Moïse. Une pareille fantaisie obtint tout succès dans le peuple, qui n'a pas cessé d'y croire, bien que les érudits soient d'un avis différent. Peut-être est-ce tout simplement un emblème païen d'Esculape, mais cette origine tendrait à appuyer une ingénieuse opinion de L. Biraghi. Nous avons rappelé ailleurs (col. 135, 818) la tendance des évêques et des prêtres à superposer le plus exactement possible aux superstitions païennes des croyances chrétiennes offrant des analogies assez frappantes pour supplanter, sans provoquer grande surprise ni grande résistance, les objets de l'idolâtrie populaire. Rien de surprenant à ce que l'emblème d'Esculape ait été affecté à une destination nouvelle, et en ce cas le simulacre dont la vue guérissait ceux qui le regardaient était indiqué pour cette substitution. La présence du serpent de bronze dans la basilique pourrait être très ancienne. Plusieurs documents authentiques des XIIIe et XIVe siècles ne laissent aucun doute à cet égard. Il existait alors dans la basilique une croix de bronze qui faisait pendant au reptile légendaire; la croix de bronze ayant disparu fut remplacée par une croix de style byzantin, peinte sur bois, qui subsiste encore. Si on se reporte aux écrits de saint Ambroise on pourrait croire que croix et serpent se voyaient dans la basilique dès le IVe siècle. Dans le sermon VI sur le psaume CXVIII, vs. 42, l'évêque s'exprime ainsi : « De même que Moyse éleva le serpent dans le désert (sur une potence), ainsi le Fils de l'homme a dû être élevé (sur le bois de la croix). Par le serpent de bronze a été figuré mon serpent : sur ce bois fut élevé mon serpent. O le bon serpent! l'excellent serpent! dont la bouche répand des remèdes, non des poisons. Celui qui adore ce serpent n'a rien à craindre des serpents; *qui hunc novit adorare serpentem potest non timere serpentes* [1]. »



323. — Restes de la basilique primitive.
D'après de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, pl. XLV.

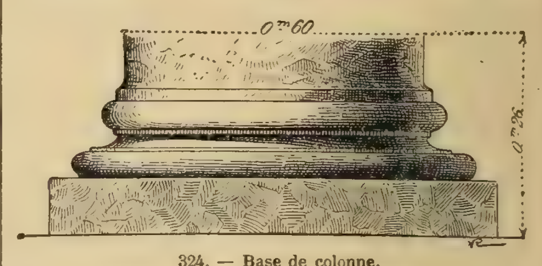
V. Restes de la basilique primitive. — La partie qui nous intéresse le plus dans la basilique est incontesta-

[1] S. Ambroise, *In psalm. CXVIII*, 42, sermo VI, *P. L.*, t. XV, col. 1340. Cf. L. Biraghi, *I tre sepolcri sant'ambrosiani*, in-8°, Milano, 1864, p. 94-97. Saint Charles Borromée dut condamner une superstition populaire attachée de son temps à ce serpent : les femmes venaient implorer à ses pieds la guérison de leurs petits enfants incommodés par les vers; aujourd'hui, les gens du peuple racontent fort sérieusement que le serpent de bronze annoncera par un sifflement la fin du monde

blement celle qui nous permet de retrouver les fondations de l'église érigée par saint Ambroise. On a, au cours des fouilles, retrouvé deux files de colonnes dans les alignements des piliers; mais on n'a pu, après des recherches poussées en tous sens, retrouver la trace des fondations du mur d'enceinte, d'où il faut conclure que les murs de la basilique lombarde furent élevés sur les fondations des murs du IVe siècle (fig. 323). La disposition générale est donc demeurée la même et les nefs couvrent exactement aujourd'hui celles de l'édifice primitif. Nous devons laisser décrire cette partie importante entre toutes par le savant qui a étudié sur place cette partie de la basilique : « Il y avait de chaque côté, entre les piliers extrêmes de l'édifice, treize colonnes et quatorze entrecolonnements. On n'a retrouvé, bien entendu, que ceux des fondements, situés en dehors des piliers du moyen âge, mais les espacements ainsi obtenus ont permis de compléter la série des colonnes. Les anciennes fondations consistent en piles carrées de 1m15 à 1m25 de côté, enfoncées à 2m50 environ sous le pavé actuel, jusqu'à la profondeur où l'on rencontre l'eau. La partie inférieure de ces piles, sur 1m15 d'élévation, se compose d'une maçonnerie grossière, formée de galets et de morceaux de brique liés par un mortier très dur : il est probable que, pour l'exécuter, on la répandit par couches successives dans la forme à peu près cubique qui la contient. Ce premier socle en porte un autre d'environ 0m80 de hauteur, construit avec de grandes briques soigneusement appareillées [1]. Les bases des colonnes reposaient immédiatement sur cette deuxième assise de fondation. L'une d'elles, trouvée en place contre le petit pilier auquel s'appuie la chaire [2], présente la même forme et les mêmes dimensions que les bases découvertes à l'entrée de la tribune. Elle s'ajusterait bien aux fûts de colonne portés par ces derniers, ainsi qu'à d'autres colonnes dont quelques fragments étaient épars sous le pavé. Tous ces débris proviennent donc de la basilique primitive. La base trouvée près de la chaire a le dessous de sa plinthe exactement au même niveau que le pavé P (fig. 323). Nous savions déjà, par l'examen des tombes enfouies sous l'autel, que les sépulcres A et B n'ayant pas été dérangés, l'autel et les colonnes du baldaquin devaient avoir toujours occupé, à peu de chose près, leur emplacement actuel. Maintenant, nous savons en outre que ces colonnes encore appuyées sur le pavé primitif, n'ont jamais été remontées; et cela suffit à prouver que, depuis l'époque de saint Ambroise, elles sont demeurées immobiles, car on ne les eût déplacées que pour les relever.

« Les fouilles pratiquées en 1864 n'avaient montré que les sarcophages enterrés sous l'autel, les bases de deux colonnes en porphyre et quelques restes de pavés attenant à ces parties. D'autres fouilles plus étendues, faites en mars 1867, ont conduit à découvrir, aux environs de l'autel, les débris de plusieurs pavés situés à différentes hauteurs (fig. 323, plan et coupe, aux lettres M, N, P, Q, R). Nous venons de faire voir que le pavé P, mis à nu sur une étendue considérable, formait le sol de l'édifice bâti par saint Ambroise. Ce pavé portait le pied d'un petit mur, lequel, dessinant une enceinte à quelque distance autour de l'autel, devait être la balustrade du *presbyterium*.

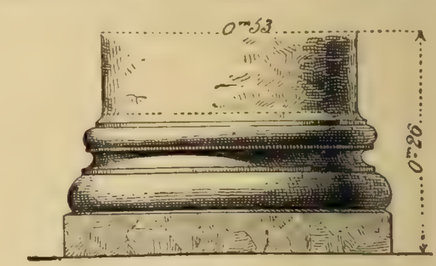
« Les pavés M et N, situés au-dessous de P, appartiennent nécessairement à des constructions plus anciennes que la basilique primitive, tandis que les pavés Q et R marquent des relèvements postérieurs. Le pavé R, remarquable par son dallage en marbre de deux couleurs, témoigne sans doute d'un agrandissement et d'un exhaussement simultanés du *presbyterium;* car on observe, par la position du fragment R³ que ce pavé s'étendait au delà de l'enceinte limitée par l'ancienne balustrade. Il est d'ailleurs peu vraisemblable qu'il se soit prolongé à toute la surface de la basilique, malgré la concordance approximative de son niveau avec la ligne VV qui marque le dessous du socle d'un gros pilier. L'ancien pavé de l'église lombarde, auquel appartient la ligne VV, paraît contemporain de la construction de cette église et par suite, postérieur au pavé R. Quant au pavé Q, découvert à droite, le long du parapet du *presbyterium*, on ne peut guère deviner sa raison



324. — Base de colonne.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, fig. 10.

d'être. Il faut prendre garde seulement que s'il coïncide en hauteur avec le débris du dallage trouvé derrière les anciens tombeaux A et B, cette coïncidence est probablement fortuite; car, le dallage susdit, recouvrant le petit trou carré qui contenait les témoignages du martyre souffert par saint Gervais et saint Protais, appartient sans doute au gradin de l'autel, dans l'état primitif de la basilique.

« Tous les restes des pavés précédemment décrits sont certainement antérieurs à la construction de l'église lombarde, puisque les quatre derniers piliers de celle-ci, posés aux niveaux αα, ββ, sont assis à une hauteur



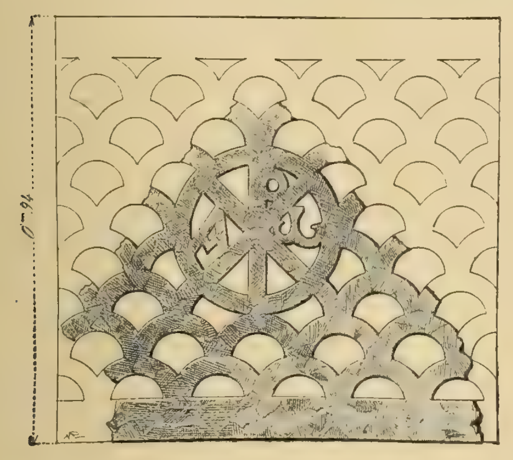
325. — Base de colonne.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, fig. 11.

notablement plus grande. Leurs anciennes bases demeurées intactes, reposent sur une plate-forme qui s'élève précisément jusqu'au sommet du sarcophage supérieur, et dont la construction ne peut avoir été motivée que par l'installation de cette tombe; d'où l'on tire une conséquence très importante pour l'histoire de la basilique; car, de ce que les quatre derniers piliers de la nef principale sont fondés sur le dessus de la plate-forme, il résulte que la construction de ces piliers ne saurait être antérieure à la seconde déposition des reliques, faite par Angilbert dans la tombe environnée de murailles. Nous avons vu que cet archevêque prit, en 824, la direction du diocèse de Milan, et que, en 835, il venait d'ériger l'autel de Saint-Ambroise. La levée des reliques et l'exhaussement du *presbyterium* ont eu lieu

[1] Parmi ces briques, dont l'épaisseur est de 0m06, les unes ont 0m43 de longueur sur 0m18 de largeur, et les autres 0m29 de longueur sur 0m15 de largeur. Elles offrent, conformément à l'ancienne coutume, le creux, imprimé dans l'argile molle avec les doigts, qui servait ensuite à les saisir pour les transporter. — [2] Un trou ménagé dans le pavé laisse voir cette ancienne base.

nécessairement dans l'intervalle de onze années compris entre ces deux événements ; et comme il résulte du caractère de l'architecture que la construction des nefs fut entreprise à partir du chevet, on voit qu'elle date tout au plus de la période susdite. Telle est l'importante conclusion que l'étude des tombes et de l'autel, pleinement éclaircie par les fouilles de 1864 et 1867, permet de formuler en toute sécurité. Nous pouvons maintenant resserrer les limites de temps entre lesquelles des considérations moins rigoureuses nous avaient conduit à placer la construction du corps principal de la basilique ambrosienne. Terminé avant l'avènement de l'archevêque Anspert, en 868, l'édifice, composé des nefs et du narthex, n'a pas été commencé avant les environs de l'année 830. Il appartient donc au milieu du IXe siècle [1]. »

Notons encore que dans l'église bâtie par saint Ambroise le niveau du sol était le même pour l'église et pour le



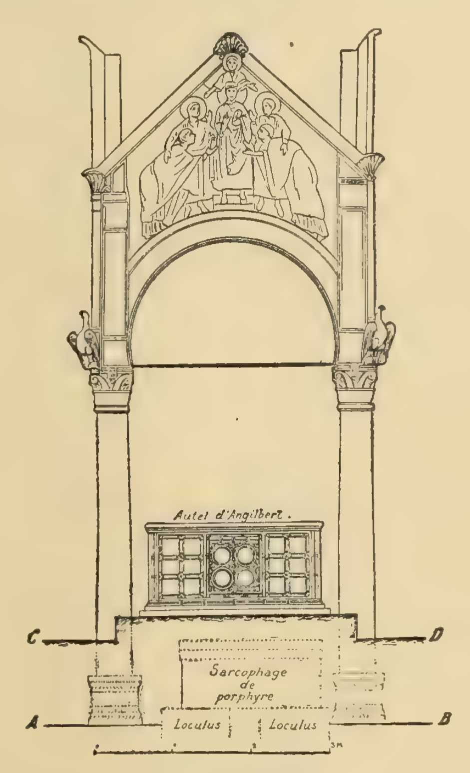
326. — Fragment de cancel.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, fig. 16.

presbyterium. Il se trouvait à 0m55 en contre-bas du pavé actuel et il ne paraît pas que cette disposition ait été modifiée jusqu'à la reconstruction de la basilique au IXe siècle. Une dernière remarque à faire sur la basilique élevée par saint Ambroise c'est l'incorrection choquante de certaines lignes du plan. Il suffit d'y jeter les yeux pour voir que les murs transversaux des extrémités, loin d'être parallèles, forment entre eux un angle d'environ 4 degrés. Les colonnes du *ciborium* sont alignées de travers par rapport aux axes de l'édifice. Les raisons d'une telle maladresse sont difficiles à donner, à moins qu'il faille y voir simplement l'utilisation de substructions plus anciennes ou quelque raison symbolique qui nous échappe [2].

Voici quelques mesures de cette église de Saint-Ambroise : longueur de l'axe 53m40 ; largeur de la nef principale 12m50 ; largeur de chacune des nefs latérales 6m,22 ; largeur des entre-colonnements mesurée d'un fût au fût suivant, 3m27 ; diamètre des colonnes 0m53. Les deux bases de colonnes trouvées en place dans la nef sont de forme et de dimensions identiques ; celle qui est voisine du *presbyterium* est privée de son fût, le profil indique la pleine décadence de l'art et ne donne pas lieu de supposer qu'on ait fait usage de matériaux de remploi (fig. 324 et 325).

Les deux colonnes supportant l'arc triomphal ont des dimensions plus grandes que celles de la nef, leur diamètre est de 0m60, mais elles sont du même style. Les fûts de ces colonnes, brisés à 2 mètres environ de la base [3], sont faits de marbre antique, l'un en brèche rouge d'Afrique, l'autre en vert antique [4].

En ce qui concerne le mur du fond de la basilique



327. — La confession.
D'après Beltrami, *La basilica ambrosiana*, fig. IX.

A, B, pavement de la basilique de Saint-Ambroise.
C, D, pavement après érection de l'autel en 831.

nous avons dit que la grande abside flanquée d'absides latérales était une addition très postérieure au type primitif. Il est tout à fait probable que la disposition était celle que nous rencontrons dans les premières basiliques chrétiennes ; entre les colonnes de l'arc triomphal était tracée une courbe peu profonde qui servait à recevoir l'évêque, les prêtres pendant la célébration de la liturgie. On a objecté contre la présence de la chaire de l'évêque en ce lieu, la difficulté et l'impossibilité même où aurait été le peuple de percevoir le son de la voix lorsque saint Ambroise prêchait, mais nous avons étudié ailleurs cette difficulté et l'usage de prêcher

[1] F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, in-4°, Paris, 1882, t. II, p. 122 sq. — [2] G. Landriani, *La basilica ambrosiana*, p. 32 : *A questo riguardo il commendator Giovanni Battista De Rossi interpellato da Monsignor Rossi, preposto dell' Ambrosiana, scriveva in data del 27 luglio 1879 : « ... Anche nei più famosi sepolcri romani di martiri dei primi secoli è stata notata una divergenza tra quei sepolcri coi sovraimposto altare e la nave maggiore dell' edificio. Cosi vediamo nel sepolcro teste scoperto dei SS. Alessandro ed Evenzio sulla via Nomentana. Anche nelle magnifiche cattedrali gotiche della Francia la tribuna non è sempre in linea coll' asse della nave maggiore, di che sono state cercate ragioni simboliche.* » — [3] Ceci a pu avoir lieu lors de la construction de la crypte. — [4] Dans la figure 320 que nous donnons d'après Landriani on remarquera que les colonnes sont de l'ordre corinthien ; cette restitution est conjecturale, mais elle a pour elle de solides arguments. Tous les fragments de chapiteaux trouvés dans le sous-sol de la basilique et aux environs appartiennent à cet ordre ; de plus on sait que les édifices milanais de l'époque romaine n'offrent guère que l'ordre corinthien, le composite est tout à fait rare et les autres manquent à peu près complètement.

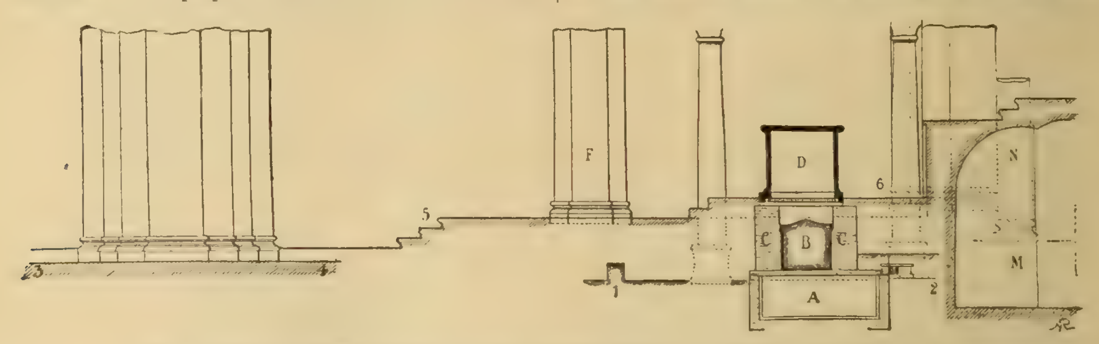
du haut de l'ambon, même pour l'évêque. Voir AMBON. Le *presbyterium* ou *solea* était fermé par une clôture dont on a retrouvé la banquette de fondation. Ce *presbyterium* avait 8m80 de largeur et 6m50 de profondeur. Il était fermé du côté du peuple, on y accédait par les côtés aux deux extrémités de l'abside et par l'abside elle-même, disposition qui se retrouve presque identique parmi les basiliques les plus anciennes. Le pavement était, de même que celui des nefs, formé d'une couche de ciment, de mortier et de briques. On a retrouvé un fragment de cancel ayant servi de clôture dans l'espace compris entre le couvercle de l'urne de porphyre contenant les trois saints et la plaque de marbre qui la recouvre, il semble toutefois qu'il était posé sur l'urne et qu'il n'entrait pas dans les matériaux de la muraille (fig. 326).

L'épaisseur de cette plaque est de 0m07, sa hauteur 0m94, mais on n'a aucun indice qui permette de déterminer sa longueur. Ce cancel est certainement un ouvrage du IVe siècle.

VI. LA CONFESSION. — Nous avons dit que saint Ambroise s'était préparé une tombe sous l'autel de la basilique qu'il avait fait construire, mais que, à la suite de la découverte des reliques des saints Gervais et Protais, l'évêque avait cédé aux martyrs la droite de la tombe, se réservant la partie gauche. Ce récit qui, n'est pas contestable, impliquait l'existence de deux sarcophages au-dessous de l'autel ; d'autre part, une miniature du XIIIe siècle [1] et une peinture ornant le fond d'une niche pouvant être attribuée à la même époque [2], enfin plusieurs documents dont le plus ancien remonte à l'année 1053 [3], témoignaient que l'évêque reposait dans la même tombe que les martyrs. Cette contradiction n'avait pas échappé, quelques-uns même l'avaient précipitamment résolue en affirmant, à la suite de Corio, paraît-il [4], que les martyrs avaient été transportés par Frédéric Barberousse à Brisach, sur le Rhin, après le sac de Milan. Comme, de temps immémorial, il n'existait plus de passage donnant accès aux reliques, aucune vérification n'était possible. Les fouilles du mois de janvier 1864 ayant été pratiquées entre la face postérieure de l'autel et l'escalier à double rampe donnant accès à la tribune, fournirent la justification complète des anciens documents. Sous l'autel furent trouvés trois sarcophages, deux d'entre eux dirigés dans le sens de la longueur de l'église. Ce sont des caisses prismatiques limitées par des dalles assez minces en marbres de prix. Ces tombes du IVe siècle, ce sont bien celles des martyrs situées à droite et à gauche de l'autel. Un sarcophage les surmonte et se trouve dans une direction perpendiculaire par rapport aux deux tombes. C'est une cuve en porphyre rouge avec couvercle de même matière taillé en dos d'âne. Il occupe une sorte de caveau fermé par de petites murailles de maçonnerie, et repose en partie sur les couvercles des sarcophages inférieurs [5] (fig. 327 et 328); ces murettes environnent la cuve de tous côtés et soutiennent deux grandes dalles superposées, l'une en marbre, l'autre en porphyre formant la clôture du caveau.

La visite des sarcophages inférieurs a montré qu'ils étaient vides des squelettes des martyrs ; on n'y a trouvé que des parcelles d'ossements et quelques débris [6], principalement des médailles appartenant à la fin du IVe siècle, au Ve et au début du VIe [7]. Ces médailles ont fourni une nouvelle confirmation d'un fait bien connu, mais qui ne laisse pas d'induire encore en erreur quelques archéologues. Dans le sarcophage de droite, qui est plus étroit que l'autre de 0m10, on recueillit cinq monnaies dont les dates s'échelonnaient entre celle de la déposition des martyrs dans la basilique (avril 386) et la mort de saint Ambroise (février 397); il n'y avait dès lors aucun doute, ce sarcophage était celui qui avait contenu l'évêque de Milan. Cependant lui-même disait avoir cédé aux martyrs la droite du tombeau, et voilà que son sarcophage étant à droite force était de reporter les martyrs à gauche. Cette difficulté n'est qu'apparente, ainsi que nous l'allons montrer.

L'orientation des édifices chrétiens destinés au culte n'est pas contemporaine des âges primitifs. Les plus anciennes basiliques de Rome, une partie de celles de l'Afrique n'ont pas d'orientation arrêtée. Les unes ont leur façade au sud, d'autres au nord, d'autres à l'est ou à l'ouest. Dès le Ve siècle, la préoccupation paraît devenir plus générale. Les *Constitutions apostoliques*



328. — Section longitudinale passant par l'autel. D'après Beltrami, *La basilica ambrosiana*, pl. XIV.

A. Loculi. — B. Sarcophage de porphyre. — C, C. Murs servant à enfermer le sarcophage. — D. Autel d'Angilbert. — F. Pilastres avec la base plus haute, correspondante au pavement supérieur quand fut érigé l'autel d'or. — M, N. Base et fût de la colonne de l'arc absidal dans la basilique primitive. — 1-2. Pavement de l'ancienne basilique. — 3-4. Pavement de la basilique. — 5-6. Pavement du *presbyterium*.

[1] Bibliothèque ambrosienne, *ms. P. 165 sup.*, reproduite par L. Biraghi, *I tre sepolcri sant'ambrosiani*, in-8°, Milano, 1864, pl. 2. — [2] Cette niche est pratiquée dans la crypte, au-dessous de l'escalier à rampe double qui conduit à la tribune. Une restitution de cette peinture au moyen d'anciennes monnaies milanaises a été donnée par L. Biraghi, *op. cit.*, p. 60. — [3] *Ibid.*, p. 62 sq. — [4] Ferraio, *Monumenti sacri e profani*, p. 135. — [5] Ainsi qu'on le voit sur notre dessin il existait près des tombes inférieures et à la hauteur de leur couvercle un petit trou carré recouvert par une tablette en marbre. On y trouva quelques fragments de pierre provenant d'une colonnette et un morceau de verre débris d'une ampoule. Cf. Rossi, *Relazione brevissima*, in-8°, Milano, 1864, p. 4, L. Biraghi, *I tre sepolcri sant'ambrosiani*, p. 17. Le contenu de l'ampoule et des restes trouvés dans les sarcophages furent soumis à l'analyse chimique de G. Bertazzi dont les conclusions très affirmatives ont perdu de leur valeur. Voir AMPOULES. — [6] *Relazione del signor dottore fisico Angelo Dubini intorno alle ossa raccolte dai due sepolcri inferiori*, dans L. Biraghi, *I tre sepolcri sant'ambrosiani*, p. 114. — [7] *Ibid.*, p. 26, 27, 31-34.

prescrivent de tourner le bâtiment vers l'Orient[1]. Mais un fait nous montre que l'orientation des églises changea sans que les liturgistes du moyen âge s'en aperçussent. Dans le rite du IIIe siècle le prêtre célébrait derrière l'autel faisant face à l'assistance, il avait les hommes à sa droite, c'est-à-dire au midi, les femmes à sa gauche, au nord; on donna donc aux bas-côtés droit et gauche les épithètes *australis* et *septentrionalis*. On s'explique ainsi que la façade soit tournée à l'Orient comme c'est le cas de Saint-Pierre et de Saint-Jean-de-Latran. Au Ve siècle, on abandonna la discipline précédente et le prêtre célébra le sacrifice cessant de faire face à l'assemblée; dès lors il n'était plus tourné vers l'Orient, à moins que l'on changeât l'orientation, ce qui eut lieu et désormais, sauf exceptions[2], les édifices religieux présentèrent leur façade à l'ouest. Cependant, ce qui était jadis droite et gauche de l'autel par rapport au prêtre tourné vers le peuple continua de porter ces noms par rapport au prêtre tournant le dos au peuple : on appela droite de l'autel la partie où se lisait l'évangile, gauche de l'autel la partie où se lisait l'épître[3]. Dans les églises orientées vers l'est on avait donc une double orientation, celle de l'église et celle de l'autel, et elles étaient en contradiction l'une avec l'autre. Il en résulte, on le conçoit bien, une confusion et plusieurs mirent la droite de l'église au nord tandis qu'elle était au sud. Cette circonstance a laissé sa trace dans la basilique de Saint-Apollinaire *nella Città*, à Ravenne, dont la façade est à l'est, c'est-à-dire, suivant l'usage le plus ancien. Suivant cet usage les sexes étaient séparés dans l'église[4], les hommes placés du côté droit du pontife — bas-côté sud de l'église — les femmes dans le bas-côté nord. La décoration de l'édifice consistait principalement dans une frise en mosaïque représentant des saintes et des saints. Afin qu'elles fussent vues par les femmes les saintes se déroulaient sur le mur septentrional, tandis que les saints occupaient le mur opposé. Lorsque le prêtre célébra le sacrifice dans le sens opposé à celui d'autrefois on ne prit pas garde que c'était l'autel qui commandait l'orientation et non la personne du célébrant et on changea l'ordre ancien.

Revenons au tombeau de saint Ambroise.

Quant à la présence des monnaies d'une date postérieure à l'ensevelissement de saint Ambroise elle s'explique sans peine, car nous savons que l'évêque saint Laurent, après le sac de la ville par l'armée d'Odoacre, s'empressa de réparer les dégâts commis par les barbares. Il dut faire ouvrir la tombe de son prédécesseur afin de s'assurer que les restes avaient été épargnés, c'est alors qu'il aura déposé des monnaies en mémoire de cette reconnaissance. Nous voyons donc que l'archéologie confirme de point en point les documents écrits. Les martyrs et l'évêque partagèrent d'abord le même caveau sous l'autel. Ce fut de cette première demeure que leurs restes furent transportés dans le grand sarcophage à une époque que d'anciens récits rapportaient à l'épiscopat d'Angilbert II, donateur du précieux autel. Nous omettons toutes les fantaisies dont les imaginations ridicules des hommes du moyen âge avaient entouré ce fait très simple. La miniature du XIIIe siècle et la peinture du même temps sont plus sobres et plus vraies en nous montrant simplement les trois squelettes réunis dans la même cuve. Ce fait est déjà mentionné par un martyrologe du IXe siècle dans lequel on lit : *VIII kal. April. adnuntiatio dominica, et in Nicomedia natale Dulæ ancillæ... et in Mediolano exaltatio corporum sanctorum Protasii et Gervasii martyrum et confessoris Ambrosii*[5]. Les deux martyrs se trouvent associés ici à l'honneur rendu à l'évêque de qui seul s'occupaient les légendes locales.

La cuve de porphyre ne fut ouverte que le 8 août 1871, elle contenait les trois corps saints[6]. Trois crânes placés en tête de trois lignes d'ossements recouvrant le fond de la tombe apparurent d'abord; toutefois on ne pouvait les voir qu'à travers le lit profond d'une eau limpide qui remplissait le coffre presque en entier, ce qui empêcha de procéder immédiatement à la translation des ossements qui fut différée jusqu'au 11 août. Ce jour-là, au matin, on procéda à l'examen de toutes les particularités auxquelles les restes des saints donnaient lieu. L'eau fut reconnue par les chimistes comme naturelle et saine. Les chefs et ossements étaient solides et résistants, d'une conservation excellente et de proportions et couleurs assez différentes pour permettre la reconstruction complète de trois squelettes. Deux de ces squelettes étaient de taille athlétique, ce qui est conforme aux indications données par saint Ambroise[7], le troisième de taille moyenne; ce dernier reposait sur un fond plus riche de poussière mêlée de fils d'or, sédiment formé par la décomposition des vêtements. Le corps du grand évêque mesurait 1m62, la charpente osseuse était fine et délicate, le crâne bien proportionné, l'âge du défunt au moment de sa mort devait approcher de la soixantaine.

VII. L'ÉPIGRAPHIE MURALE. — Saint Ambroise[8] écrit dans le *De officiis* que le premier devoir du prêtre est d'orner le temple de Dieu avec décence, afin que l'éclat y révèle la maison du Seigneur. Vivant à l'époque du pape Damase et de saint Paulin de Nole, l'évêque de Milan partagea le goût de ses contemporains pour l'épigraphie murale[9]. Ayant fait décorer les murailles intérieures de peintures représentant diverses scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament[10], sous chacune d'elles un distique en expliquait le sens aux fidèles[11]. Ces distiques, au nombre de vingt-un, ont été l'objet d'une

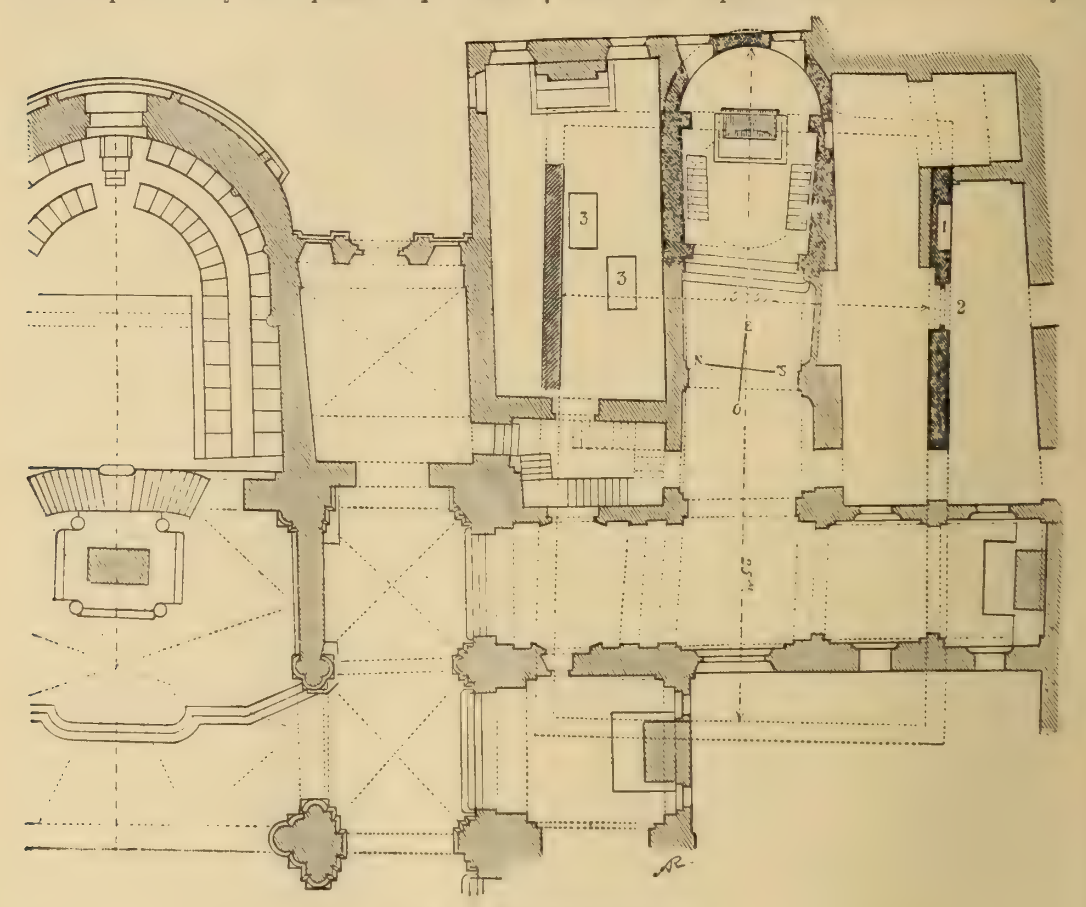
[1] *Const. apostol.*, l. II, c. LVII. — [2] Il n'en manquait pas d'ailleurs, nous citerons deux exemples rapportés par des auteurs anciens : Socrate parle d'une église d'Antioche tournée vers l'Occident : *Inversus est ecclesiæ situs; neque enim altare ad solis ortum spectat, sed ad occasum.* Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 625 sq. Saint Paulin de Nole parle ainsi de sa basilique : *Prospectus basilicæ non, ut usitatior mos est, Orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam ejus adspiciens. Epist.*, XXXII, *ad Severum*, § 13, *P. L.*, t. LXI, col. 337. — [3] Les rubriques du missel romain ont consacré cette bizarrerie : *Osculato altari* [*sacerdos*] *accedit ad cornu ejus sinistrum id est epistolæ. Primum incensat reliquias quæ a dextris sunt, id est a parte evangelii prope crucem.* — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3444. — [5] L. Biraghi, *op. cit.*, p. 53. Cette fête se perdit peu à peu. Un martyrologe du XIIe siècle, copié en partie sur un texte du XIe, porte simplement : *Exaltatio corporum sanctorum Protasii et Gervasii*; un calendrier du XIIe siècle et un missel du XIIIe n'ont plus que ces mots : *Et Protasii ac Gervasii.* Plus tard il n'en est plus question. — [6] F. Venosta, *Sant'Ambrogio, la sua basilica, la sepoltura e lo scoprimento del suo corpo*, in-16, Milano, 1874, p. 46 sq. — [7] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, *ad Marcellinam sororem*, *P. L.*, t. XVI, col. 1063 : *Invenimus miræ magnitudinis viros duo.* Ces corps avaient appartenu à des adultes de 1m80 à 1m85 environ, l'un deux atteignait lorsqu'il mourut l'âge viril. — [8] S. Ambroise, *De officiis*, l. II, c. XXI, n. 111, *P. L.*, t. XVI, col. 141 : *Et maxime sacerdoti hoc convenit, orna retemplum tempore congruo, ut etiam hoc cultu aula Domini resplendeat.* — [9] E. Steinmann, *Die Tituli und die kirchlichen Wandmalerei im Abendlande vom v bis zum XI Jahrh.*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 70 sq. — [10] S. Merkle, *Die ambrosianischen Tituli. Eine litterarhistorish-archäologische Studie; mit einer Ausgabe der Tituli als Anhang*, in-8°, Rom, 1896; le même, *Die ambrosianischen Tituli*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 185-222. Cf. V. Forcella et E. Seletti, *Iscrizione cristiane in Milano anteriori al IX secolo*, in-8°, Codogno, 1897. — [11] Fr. Juret, *Incipiunt disticha sancti Ambrosii de diversis rebus quæ in basilica Ambrosiana scripta sunt*, dans Margarin de la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, in-fol., Parisiis, 1589, t. VIII, p. 1195 sq.; S. Ambroise, *Opera*, in-fol., Parisiis, 1603, t. V, col. 362; L. Biraghi, *Inni sinceri e carmi di Sant' Ambrogio*, in-8°, Milano, 1862, p. 144-150; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 462-464.

étude et d'une édition critique auxquelles nous ne pouvons mieux faire que renvoyer.

Signalons encore une inscription bilingue, de l'année 444, sans intérêt spécial pour nos études [1].

VIII. La basilique de Saint-Satyre. — La basilique de Saint-Satyre, connue d'abord sous le vocable de Saint-Victor, martyr, aurait été construite, dit-on [2], par l'évêque Materne qui, d'après la légende de saint Victor, y ensevelit le corps du martyr : *Postquam vero permissum est, ut sepeliretur corpus Martyris, abiit sanctus et beatissimus vir Maternus et invenit... ipsum, quasi eadem hora fuisset decollatus... et sepelierunt eum.* L'auteur de la légende a fait vivre le martyr au temps de l'évêque dont l'épiscopat est postérieur à la paix de l'Église et cet anachronisme doit nous mettre en défiance. Tout ce que l'on peut admettre serait le fait d'une translation par l'évêque Materne dans une basilique érigée par lui en l'honneur du martyr, mais le texte que nous avons cité ne dit rien de cela, et nous ne trouvons aucune raison de le lui faire dire. L'argument qu'on pourrait tirer de la mosaïque du v[e] siècle dans laquelle saint Ambroise est représenté entre les martyrs Gervais et Protais, tandis que Materne est entouré des martyrs Nabor et Félix, est une réplique qui rentre tout à fait dans les habitudes des artistes chrétiens de ce temps. Quant à en tirer cette conclusion que Materne rendit un culte spécial aux deux martyrs comme saint Ambroise en rendit un à deux autres martyrs, cette conclusion, disons-nous, paraît excessive.

Nous avons exposé au début de cette étude les objections qu'on peut élever contre l'identification de la basilique de Saint-Satyre avec la basilique de Fausta. Ces objections nous paraissent assez fondées pour nous engager à suspendre notre jugement. Nous décrirons ici la basilique de Saint-Satyre, moins à cause de son antiquité qu'en raison du lien qui la rattache à l'ambrosienne au point de n'en être plus qu'une annexe, quoiqu'elle présente un intérêt bien particulier. C'est là que fut prononcé un des ouvrages les plus parfaits, sinon le plus parfait, de l'éloquence latine chrétienne au IV[e] siècle [3], le discours de saint Ambroise sur la mort de son frère Satyre (375) [4]. L'évêque y déposa les restes



329. — La basilique de Saint-Satyre.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, fig. 18.

1. Inscription de Guillaume III, abbé de Saint-Ambroise, dont il est dit : *Ecclesiam Sancti Satyri simul et reparavit.* — 2. D'Agincourt mentionne cette porte latérale prise dans le mur méridional, qu'il estime un ouvrage du IV[e] ou du V[e] siècle. Cf. G. Landriani, *op. cit.*, p. 45, fig. 21. G. Landriani l'attribue avec plus de raison au XIII[e] siècle. — 3. Monuments chrétiens.

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6195 ; G. Kaibel, *Inscript. græc.*, in-fol., Berlin, 1890, n. 2293. — [2] *Acta sanct.*, 8 mai, p. 290. — [3] C. Schenkl, *Sancti Ambrosii De excessu fratris librum priorem ad codicum fidem recensuit C. S.*, dans *Ambrosiana*, in-4°, Milano, 1897, dissertation V[e], p. 5. — [4] La date de la mort de Satyre a été étudiée par J. Rauschen, *Jahrbucher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, in-8°, Freiburg im Br., 1897, p. 475.

du défunt[1]. La basilique de Saint-Satyre n'a pas conservé sa disposition primitive. Les fouilles récentes ont permis de reconnaître les trois nefs et les dimensions restreintes d'un édifice tel qu'il pouvait être pour répondre aux besoins d'une communauté encore peu importante, en un temps où cette communauté avait tout intérêt à passer inaperçue.

Les parties conservées se réduisent à l'abside et à la dernière travée de la nef principale, formant ensemble, depuis 1737, le fond d'une chapelle annexée à la basilique et située à la hauteur du chevet, du côté droit. Dans le plan que nous donnons ici (fig. 329), les parties marquées d'un trait plein indiquent ce qui est resté visible de l'ancienne basilique ; une partie marquée par des hachures très rapprochées représente ce que les fouilles ont laissé deviner des fondations de la Fausta ; les hachures espacées montrent le rapport de contiguïté entre les deux basiliques avant l'année 1857. Le pointillé donne le plan conjectural de l'édifice, plan dont les fouilles n'ont pas révélé les fondations.

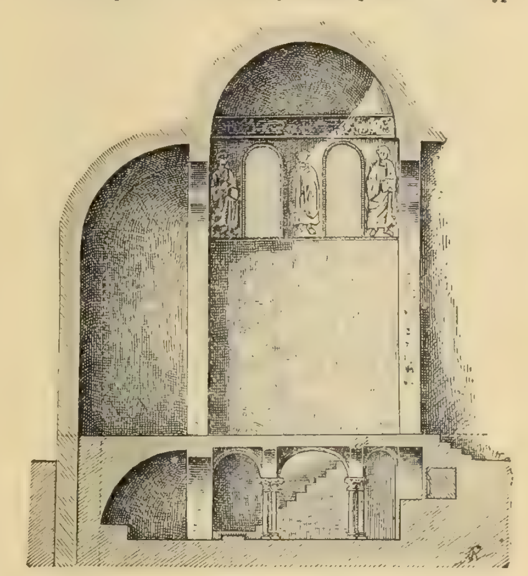
La basilique de Saint-Satyre fut restaurée ou plutôt complètement refaite au v[e] siècle à l'occasion de l'exaltation des reliques des saints Victor et Satyre. De la fin du v[e] siècle ou du commencement du vi[e] datent les mosaïques de la coupole dont nous allons parler. Cette circonstance fut sans aucun doute l'occasion qui valut à la basilique son nouveau vocable de Saint-Victor *in cælum aureum* lequel alterna dans la pratique avec celui de Saint-Satyre. Le principal intérêt de la basilique reconstruite est dans la coupole qui couvre la dernière travée devant l'abside (fig. 330).

« Sous le rapport de la construction, cette voûte hémisphérique offre deux curieuses particularités. Premièrement, elle est composée, comme la voûte du baptistère de Saint-Jean, à Ravenne, de tubes creux enroulés en spirales. En second lieu, on n'y trouve aucune espèce de pendentifs, la calotte sphérique s'arrêtant court à des surfaces horizontales qui forment le plafond dans les angles du carré[1]. Il est surprenant de trouver réunies ces deux dispositions, dont la première témoigne d'un art avancé, tandis que la seconde révèle une grande inexpérience. Évidemment, on savait très bien construire la voûte sphérique, mais pas encore le coupole sur pendentifs ; et cette observation conduit à fixer au v[e] siècle la date du monument, en sorte que, à cette époque, la primitive basilique de Fausta eût été reconstruite. Ce qu'il faut surtout observer, à propos de la coupole de Saint-Satyre, c'est l'usage, à une époque très reculée, d'une voûte de cette espèce dans une basilique latine. Faut-il voir dans cette singularité le germe de dispositions originales qui, se développant peu à peu, principalement à Milan et dans la Lombardie, auraient fini par amener l'usage de la coupole lombarde? Nous n'oserions ni l'affirmer ni le nier ; car si, d'une part, la petite coupole de Saint-Satyre, peut être considérée comme un simple prétexte à mosaïques décoratives au-dessus d'un sanctuaire vénéré, et, par suite, comme un ouvrage exceptionnel, dépourvu de portée ; d'autre part, l'église lombarde de Saint-Ambroise, rebâtie à côté de Saint-Satyre, avec les formes générales d'une basilique latine, possédait dès le principe une coupole pareillement située, et qui n'était pas davantage motivée par les dispositions du plan. Cette ressemblance, qu'on pourrait ne pas trouver fortuite, mérite assurément d'être remarquée[2]. »

Les mosaïques tapissent la voûte hémisphérique et les deux parois latérales aboutissant à l'abside, elles sont fort remarquables[3]. Voir MOSAÏQUES.

La largeur de la basilique était de 13m50, mais ici comme à l'ambrosienne nous trouvons un plan qui déroute un peu nos habitudes de symétrie. La basilique forme un quadrilatère, et il suffit de jeter les yeux sur notre figure 329 pour voir l'irrégularité des lignes dans la partie encore existante aujourd'hui et qui forme une sorte de trapèze dont les côtés non parallèles ont une longueur moyenne de 4m40, tandis que des deux bases, l'une, sur laquelle s'ouvre l'abside, a une longueur de 5m10 tandis que l'autre n'a que 4m50. Le diamètre de la coupole hémisphérique est de 4m35. L'orientation de la petite basilique est presque parfaite, son axe ne dévie de l'orient vers le nord-est que de trois degrés.

La basilique de Saint-Satyre comporte une crypte



330. — Basilique de Saint-Satyre.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, pl. 20.

installée après coup sur le pavé du monument primitif, car son dallage est à peu près au même niveau que le pavé du iv[e] siècle, dans la basilique ambrosienne (fig. 331).

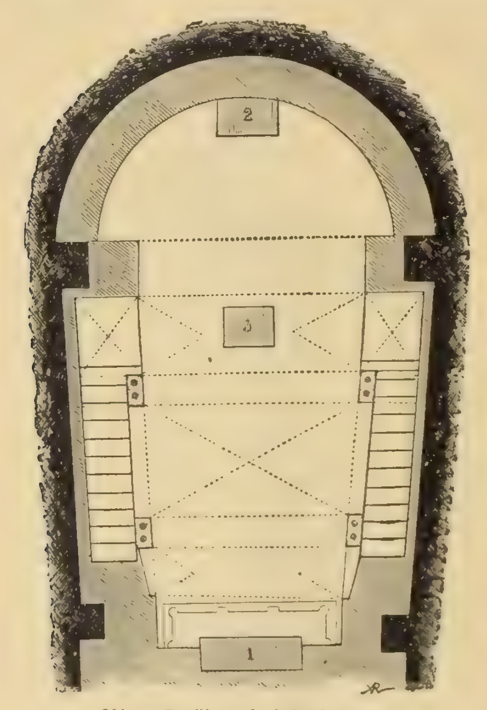
La partie marquée par des hachures très rapprochées indique le plan de la basilique ; les hachures plus espacées donnent le plan de la crypte. Les espaces rectangulaires marqués 1, 2, 3 représentent l'emplacement : 1. du tombeau des saints Victor et Satyre, placé au-dessous de l'escalier qui conduit de la nef au *presbyterium* ; 2, 3. de dépôts d'ossements, fragments de lampes, de vases de verre et de bois carbonisé.

IX. LE COFFRET D'ARGENT. — Le coffret dont nous parlons fut déposé par saint Ambroise, en 383, dans le tombeau de saint Nazaire, à Milan. Jusqu'à nos jours on ne le laissa voir que deux fois, en 1579, sous l'épiscopat de saint Charles Borromée, et en 1894, lors de la translation des reliques de saint Nazaire dans leur nouvelle châsse. On en prit alors une empreinte qui fut reproduite par la galvanoplastie ; mais ce *fac-simile* est sans valeur, à raison de la retouche qu'on lui a fait subir.

« L'original est un merveilleux spécimen de l'orfèvrerie du iv[e] siècle. Pour en bien démontrer l'authenticité,

[1] *De excessu Satyri, libri duo, P. L.*, t. XVI, col. 1345 sq. L'oraison funèbre fut prononcée du haut de l'ambon. Sept jours après les obsèques, saint Ambroise prononça dans la même basilique le discours *De fide resurrectionis, P. L.*, t. XVI, col. 1371. Pour l'épitaphe de Satyre, cf. AD SANCTOS, col. 489, note 3 ; Puricelli, *S. Satyri et SS. Ambrosii et Marcellæ tumulus illustratus*, in-4°, Mediolani, 1658 ; pour la reconnaissance des reliques, cf. Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. X, p. 51. — [2] F.-D. Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, p. 127 sq. — [3] A. Ratti, *Il più antico ritratto di S. Ambrogio*, in-4°, Milano, 1897.

M. de Mély a comparé un des personnages du coffret à toute une série des figures identiques qui sont représentées sur des monuments datés, le grand médaillon d'or de Constance (350), le disque de Valentinien (370), le diptyque d'Honorius à Aoste (408), le diptyque d'Aétius à Monza (428). Le coffret, par sa technique, occupe précisément une place intermédiaire entre 370 et 406. Une fois cette position bien déterminée, M. de Mély a trouvé à intercaler entre le coffret de Milan et le diptyque



331. — Basilique de Saint-Satyre.
D'après Landriani, *La basilica ambrosiana*, fig. 19.

d'Honorius les miniatures de la fameuse *Iliade* de l'Ambrosienne de Milan que Mgr Cériani classe paléographiquement dans les premières années du v[e] siècle. Ici encore, la technique du dessin permet de fixer l'exécution de cette œuvre superbe entre 383 et 408. De cette série de constatations, il résulte enfin que la décadence artistique et l'oubli des traditions de l'antiquité surviennent très rapidement dans le temps où l'étude du nu disparaît devant les anathèmes des Pères de l'Église[1]. »

X. BIBLIOGRAPHIE. — Allegranza, *Spiegazioni e riflessioni sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757. — B. Aresi, *Insignis basilicæ et imperialis cœnobii S. Ambrosii majoris Mediolani Abbatum chronologica series*, in-4°, Mediolani, 1674. — A. Astesani, *Raccolta di varie lettere...circa i molti pregi di belle arti, di culto e di antiquaria che distinguono in Milano la basilica parrocchiale di S. Satiro*, in-8°, Milano, 1810. — X. Barbier de Montault, *Le trésor de l'église Saint-Ambroise de Milan*, dans la *Revue de l'art chrét.*, 1899, t. x, p. 306-317; 1900, t. xi, p. 116-132. — L. Beltrami, *La basilica ambrosiana primitiva e la ricostruzione compiuta nel secolo IX*, dans *Ambrosiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di S. Ambrogio*, in-4°, Milano, 1897 (dissertation XI); *Una leggenda da sfatare a proposito del campanile dei canonici alla basilica di S. Ambrogio in Milano*, dans *Arch. stor. Lombardo*, 1896, t. XXIII, p. 186-196; *L'età della basilica ambrosiana*, in-8°, Milano, 1900. — G. F. Bescapè, *Libro della antichità di alcune chiese di Milano*, in-4°, Milano, 1596. — L. Biraghi, *Ricognizione dei gloriosi corpi dei santi Vittore... Satiro etc, compiuta nell' anno 1860*, in-8°, Milano, 1861; *Memorie sui corpi dei SS. Vittore et Satiro e sulla basilica Fauste*, in-8°, Milano, 1861; *Illustrazione di tre epigrafi cristiane storiche intorno S. Vittore martire milanese esistenti in un musaico del quinto secolo entro una cappella della basilica ambrosiana*, in-8°, Milano, 1847; *I tre sepolcri sant'ambrosiani scoperte nel gennaio 1864*, in-8°, Milano, 1864, et *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 7. — C. Bonussi, *Milano ne' suoi monumenti*, in-8°, Milano, 1893. — P. P. Bosca, *De serpente æneo Ambrosianæ basilicæ Mediolani*, in-8°, Mediolani, 1675. — C. Cantù, *Cenotafio nella basilica di S. Ambrogio*, dans *Arch. stor. Lombardo*, 1886, t. III, p. 944-946. — F. Cassina, *Le fabbriche più conspicue di Milano*, in-8°, Milano, 1840-1862. — R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa*, in-8°, Venezia, 1888, dans *Archivio storico dell' Arte*, t. II, fasc. XI-XII. — G. Clausse, *Les monuments du christianisme au moyen âge*, in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 81-84. — C. Clericetti, *Ricerche sull' architettura religiosa in Lombardia dal V al' XI secolo*, étude publiée dans le journal *Il politecnico*, 1862, t. XIV, fasc. 74; *Ricerche sull' architettura lombarda*, in-8°, Milano, 1869. — Cordero di San Quintino, *Dell' italiana architettura durante la dominazione longobarde*, in-8°, Brescia, 1829. — De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1882. — R. von Eitelberger, *Die Kirche des heiligen Ambrosius zu Mailand*, dans G. Heider et R. von Eitelberger, *Mittelalterliche Kunstdenkmale des österreichischen Kaiserstaates*, in-8°, Stuttgart, 1860. — G. Ferrario, *Monumenti sacri e profani dell' imperiale e reale basilica di Sant' Ambrogio, rappresentati e descritti*, in-fol., Milano, 1824; *Memorie per servire alla storia dell' architettura Milanese dalla decadenza dell' impero Romano*, dans *Memor. dell' istituto Lombardo*, 1843, t. I, p. 313. — V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici di Milano dal sec. VIII ai giorni nostri, raccolte*, 9 vol. in-8°, Milano, 1889-1892. — A. Fumagalli, *Delle antichità longobardico-milanesi*, in-4°, Milano, 1792, t. I, p. 226 sq.; *Richerche intorno la basilica, e il monastero di S. Ambrogio*, dans *Antich. Longob.-Milan.*, 1793, t. IV; *Codice diplomatico Sant' Ambrosiano delle carte dell' octavo e nono secolo illustrate*, in-4°, Milano, 1805. — C. Giulini, *Memorie spettanti alla storia della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*, in-4°, Milano, 1760-1765, 2e édit. 1857. — A. Goldschmidt, *Die Kirchenthür des heiligen Ambrosius in Mailand, Ein Denkmal frühchristlicher Skulptur*, in-8°, Strassburg, 1902. — P. Grazioli, *De præclaris Mediolani ædificis*, in-4°, Mediolani, 1735. — H. Hübsch, *Die altkirchlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen und der Einfluss des altchrislichen Baustyls auf den Kirchenbau aller späteren Perioden*, in-fol., Carlsruhe, 1858-1863, traduction par Guerber sous le titre de : *Monuments de l'architecture chrétienne, depuis Constantin jusqu'à Charlemagne*, in-fol., Paris, 1866. — G. Labus, *Intorno alcuni monumenti epigrafici cristiani scoperti nell' insigne basilica di S. Ambrogio in Milano, l'anno 1813*, in-4°, Milano, 1824. — G. Landriani, *La basilica ambrosiana fino alla sua trasformazione in chiesa lombarda a*

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1900, p. 52; le même, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan et le manuscrit de l'Iliade de l'Ambrosienne*, dans *Fondation Piot. Monuments et mémoires*, 1900, t. VII, p. 65-78. Cf. H. Graeven, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1899, fasc. 1.

volte, in-fol., Milano, 1889. — S. Lattuada, *Descrizione delle chiese di Milano*, in-4°, Milano, 1737. — F. Magani, *La data e il luogo del battesimo di Sant' Agostino con alcune note sul primi monumenti cristiani di Milano*, in-8°, Pavia, 1887. — O. Marucchi, *Il sepolcro gentilizio di S. Ambrogio nelle catacombe di Roma*, dans *Ambrosiana*, in-4°, Milano, 1897. — F. de Mély, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan et le manuscrit de l'Iliade de l'Ambrosienne*, dans *Fondation Piot. Monuments et Mémoires*, 1900, t. VII, p. 65-78. — S. Merkle, *Die ambrosianischen Tituli, eine litterarhistorisch-archäologische Studie, mit einer Ausgabe der Tituli als Anhang*, in-8°, Rom, 1896. — R. Moneta, *S. Satyri in basilica olim portiana nunc S. Victoris ad corpus quiescentis tumulus illustratus*, in-4°, Genova, 1656. — P. Morigia, *La nobilità di Milano*, in-4°, Milano, 1595. — F. Odorici, *L'architettura dell' Italia settentrionale durante il medio ævo*, in-8°, Milano, 1867. — Fr. Osten, *Die Bauwerke in der Lombardei vom VII bis zum XIV Jahrhundert*, in-8°, Darmstadt, s. d. — P. Puccinelli, *Zodiaco della Chiese milanese*, in-4°, Milano, 1650. — P. Puricelli, *Ambrosianæ mediolanensis basilicæ monumenta*, in-4°, Mediolani, 1645, réimprimé dans Grævius-Burmannus, *Thesaur. antiq. hist. Ital.*, in-fol., Lugduni-Batavorum, 1722, t. IV; *S. Satyri et SS. Ambrosii et Marcellinæ tumulus illustratus*, in-4°, Mediolani, 1658. — A. Riboldi, *Sulla scoperte delle reliquie di S. Ambrogio e dei SS. Gervaso e Protaso*, dans *Scuola cattolica*. — A. Ricci, *Storia dell' architettura in Italia*, Modena, 1857. — H. et E. Ritter von Forster, *Entwicklung der christlichen Architektur in Italien*, dans *Allgemeine Bauzeitung*, 1867. — C. Romussi, *Sant' Ambrogio, i tempi, l'uomo, la basilica*, in-8°, Milano, 1897; *Milano nei suoi monumenti*, in-4°, Milano, 1893, t. I, p. 60 sq. — C. Rosmini, *Istoria di Milano* (édit. G. Labus), in-8°, Milano, 1820, t. IV, p. 404. — F. M. Rossi, *Cronaca dei restauri e delle scoperte fatte nell' insigne basilica di S. Ambrogio, dall' anno 1857 al 1876; Relazione brevissima*, in-8°, Milano, 1864. — P. Rota, *Sette antiche basiliche stazionali di Milano*, in-12, Milano, s. d. — D. Sant' Ambrogio, *Intornello basilica di Sant' Ambrogio in Milano*, in-8°, Milano, 1893. — F. Savio, *Di alcune chiese di Milano anteriori a S. Ambrogio*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1896, p. 163-173. — Sormani, *Allegata ad concordiam in causa preæminentiæ inter Præpositium Imperialis canonicas et ambrosianæ basilicas et Templi majoris Mediol. canonicos ordinarios*, in-4°, Mediolani, s. d. — A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. I, p. 511 sq., fig. 445-445 donnant cinq faces de la cassette de Saint-Nazaire, p. 549-550; t. II, p. 101, 156, 163, 192, 232-242, 431-433, 544-548; Atrium et façade, p. 148, fig. 121; Porte, p. 149, fig. 122; Autel d'or, p. 202, fig. 168; p. 203, fig. 169; p. 204, fig. 170; p. 205, fig. 171; p. 206, fig. 172; p. 207, fig. 173; p. 209, fig. 174; *Ciborium*, p. 535, fig. 376-382. — F. Venosta, *Sant' Ambrogio, la sua basilica, la sepoltura e lo scoprimento del suo corpo. Cenni storici condocumenti inediti*, in-16, Milano, 1874. — C. Verdière, *Les trois tombeaux ambrosiens et leurs rapports avec l'histoire de l'Église* (386-397), 1864-1867, dans les *Études relig., hist. et litt.*, 1878, p. 220-238, 345-362. — G. B. Villa, *Le sette chiese o siano basiliche stationali della città di Milano secondo Roma*, Milano, 1627.

H. LECLERCQ.

AME. — I. Types symboliques de l'âme. II. Le mythe de Psyché. III. Voyage et périls de l'âme. IV. La légende d'Icare. V. L'âme symbolisée par la colombe. VI. Par l'orante. VII. L'âme et le corps. VIII. Le jugement de l'âme. IX. L'introduction de l'âme dans le paradis. X. Autres représentations de l'âme. XI. L'âme portée par les anges. XII. Éloges de l'âme. XIII. Le séjour de l'âme dans le sein d'Abraham. XIV. Les sources antiques du symbolisme chrétien de l'âme.

I. TYPES SYMBOLIQUES DE L'AME. — La partie spirituelle de l'homme, par cela même qu'elle semblait se dérober à toute représentation plastique, fut exprimée dans l'art au moyen d'une sorte d'équivoque entre l'idéal et



332. — Le Christ tenant l'âme de sa mère.
D'apres A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, p. 653.

le réel. On sait le goût et l'habileté des Grecs pour figurer les abstractions sous une forme sensible [1]. L'âme devint pour ces esprits déliés un sujet d'attention persistante jusqu'à ce qu'ils parvinssent à la représenter sous une forme corporelle assez saisissable pour qu'elle suggérât aux uns, sans obscurcir chez d'autres, la notion de ce souffle impalpable (ψυχή), revêtu de « la forme d'un εἴδωλον, petit fantôme ailé, composé d'une matière subtile et ténue » [2]. Un bas-relief du British Museum, trouvé à Milo, nous montre Méduse décapitée à l'instant par Persée; une petite figure surgit de la section du cou, mais elle est encore à moitié engagée dans la chair [3]. On trouve plusieurs types symboliques de l'âme chez les anciens. 1° Elle figure dans des proportions plus ou moins réduites, généralement minuscules, l'aspect extérieur de l'individu pendant sa vie [4]. 2° Elle est

[1] Max Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains, relatifs au mythe de Psyché*, dans *Biblioth. des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 2, in-8°, Paris, 1877, p. 298; A. Zinzow, *Psyche und Eros; ein milesische Märchen in der Darstellung und Auffassung des Apulejus beleuchtet und auf seinen mythologischen Zusammenhang Gehalt und Ursprung zurückgeführt*, in-8°, Halle a/S., 1881; Arnold, *Die Unterblichkeit der Seele betrachtet nach den vorzuglichsten Ansichten des klassischen Alterthums*, in-8°, Landshut, 1870. Cf. Maury, *Les religions de la Grèce antique*, 3 vol., in-8°, Paris, 1857, t. I, p. 333 sq.; Vœlker, *Ueber die Bedeutung von ψυχή und εἴδωλον*, in-8°, Giessen, 1825; M. Collignon, *loc. cit.*, p. 368, Index bibliographique. — [2] M. Collignon, *loc. cit.*, p. 298. — [3] C. Müller F. Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, in-fol., Göttingen, 1832-1835, t. I, pl. XIV, n. 51. Autre représentation, cf. Stackelberg, *Die Gräber der Hellenen*, in-fol., Berlin, 1837, pl. XXXIX. — [4] Otto Jahn, *Eros und Psyche*, dans *Archäologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 128; de Witte, dans *Annali dell' Instituto*, l. V, p. 315; *Nouvelles annales de l'institut archéologique*, t. II, p. 118.

représentée sous la forme d'une petite figure ailée, très mince, qui paraît n'avoir aucune consistance[1]. 3° Elle se montre sous la forme d'un oiseau à tête humaine, ou simplement d'un oiseau[2]. Les deux premiers types sont très fréquents sur les lécytes et l'art chrétien les a adoptés en les modifiant à peine[3]. La scène de la *Dormition de la Vierge* (Κοίμησις τῆς Θεοτόκου) a conservé l'ancien εἴδωλον[4]. Ce sujet, qu'il est rare de ne pas rencontrer dans une église byzantine, nous est connu par plusieurs monuments d'inspiration byzantine. Un ivoire du musée de Darmstadt, du IXe siècle, représente la Vierge étendue sur son lit, derrière lequel, le Christ, debout, tient l'âme de sa mère et la montre à l'assistance. Un ange, dans la partie supérieure du cadre, emporte une figure semblable (fig. 332).

II. LE MYTHE DE PSYCHÉ. — Il n'est guère de mythe plus chaste dans le monde antique que celui de Psyché; il est nécessaire, avant de le voir livré aux mains souvent peu habiles des artistes chrétiens, de considérer « la gracieuse figure consacrée par la tradition. Un bronze alexandrin nous montre Psyché sous les traits d'une jeune fille, vêtue d'une tunique talaire et d'un péplos qui laisse l'épaule droite à découvert. Sur d'autres monuments le buste est nu; une draperie entoure les hanches et retombe par devant avec un agencement de plis harmonieux. Les jambes sont croisées, attitude consacrée sur les monuments de l'art grec pour signifier le repos. Des ailes de papillon sont attachées à ses épaules. Sa chevelure, divisée en bandeaux parallèles, relevée sur les tempes, et réunie en corymbe sur le sommet de la tête, donne à son visage une expression toute juvénile. Cette disposition particulière de la coiffure paraît être un des attributs qui caractérisent Psyché, si l'on en juge par le soin scrupuleux et naïf avec lequel les sculpteurs du IIIe siècle enroulent des bandeaux égaux sur la tête de la jeune fille. Les œuvres d'art les plus achevées, celles qui témoignent d'un goût sûr et d'une recherche heureuse d'expression, prêtent à Psyché les formes élégantes mais encore un peu grêles de l'adolescence »[5].

On peut, croit-on, faire remonter à deux siècles avant le commencement de notre ère la première représentation figurée de l'âme, mais c'est plus tard, à l'époque des Antonins, que le mythe se répand, devient populaire; c'est le temps où l'art chrétien se livre à des décorations étendues dans les catacombes et commence à nous être connu d'un peu près par les peintures[6], c'est alors que le mythe de l'âme sous son expression figurée a pu s'introduire dans cette branche d'art qui le conservera assez tard. En effet, les dernières représentations de la *psuké* seront des ouvrages chrétiens, les sarcophages de la catacombe de Callixte ne peuvent être reportés à une date postérieure au IVe siècle, et la dernière représentation connue de la *psuké* se montre sur la mosaïque du plafond de Sainte-Constance, c'est-à-dire dans la première moitié du IVe siècle[7].

En accueillant le symbole de Psyché, le christianisme, moins rigide qu'on se l'imagine, ne le dépouilla pas des souvenirs de la fable païenne; il faut donc la rappeler ici en quelques mots. Psyché était la plus jeune des filles d'un roi, sa beauté excita la jalousie de Vénus qui, pour se venger, ordonna à l'Amour de rendre la jeune fille éprise de l'homme le plus vil qui existât; mais l'Amour s'éprend lui-même de Psyché et la conduit dans un château enchanté où il la visite chaque nuit. Le bonheur de Psyché serait achevé si ses sœurs ne lui persuadaient que son amant est un monstre. Psyché allume une lampe et regarde l'Amour pendant son sommeil; elle voit au contraire le plus beau des dieux; dans sa joie elle laisse tomber sur lui une goutte d'huile brûlante qui le réveille et à l'instant son bonheur est déruit. Alors commencent pour Psyché de longues et pénibles épreuves dont elle triomphe; enfin elle obtient l'immortalité et sa réunion sans fin à Éros.

Une série de sarcophages chrétiens ou, pour quelques-uns d'entre eux, adaptés par des chrétiens à leurs croyances, nous offre plusieurs compositions d'Éros et de Psyché. La plus fréquemment employée nous les montre se tenant embrassés[8]; un bas-relief provenant d'un sarcophage, conservé à Rome dans l'église Saint-Pierre, sous l'autel principal de la chapelle de la *Madonna della Colonna*, offre parmi d'autres représentations Éros tenant un flambeau. Psyché, à qui l'artiste a donné des ailes de papillon, lève les mains dans une attitude suppliante[9]. Un autre représente Éros et Psyché au temps

[1] Conze, dans *Annali dell' Instituto*, 1864, p. 197, et *Monumenti dell' Instituto*, t. VIII, part. 4, p. 6, n. 6; O. Benndorf, *Griechische und Sicilische Vasenbilder*, in-fol., Berlin, 1869, pl. XIV. — [2] De Witte, *Description d'une collection de vases peints et bronzes antiques provenant des fouilles de l'Étrurie*, in-8°, Paris, 1837, n. 139; Ph. Le Bas, *Monuments d'antiquité figurée recueillis en Morée*, in-8°, Paris, 1837, p. 150, 152; P. d'Hancarville, *Collection of Etruscan, Greek and Roman Antiquities from the cabinet of the Hon. W. Hamilton*, 4 vol., in-fol., Naples, 1766-1767, t. II, pl. CXXVI; Millingen, *Ancient unedited monuments*, 3 parties, in-4°, London, 1822-1826, pl. XIV. — [3] Le mot ψυχή a deux significations : 1° l'âme et 2° un papillon nommé phalène, dont on compte 1800 espèces. Cet insecte demeure immobile pendant les heures du jour, mais dès qu'il voit l'éclat de la lumière pendant la nuit, il se précipite et périt souvent dans la flamme. Gessner, *De animæ symbolo papilionis*, cf. Collignon, *loc. cit.*, p. 390, note 1. — [4] Alb. Dumont, *Sur quelques représentations de la mort de la Vierge*, dans la *Revue archéologique*, 1870-1871, p. 337-344, réimprimé dans les *Mélanges d'archéol. et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, p. 652 sq. Cf. A. Gori, *Monumenta sacræ vetustatis insignia basilicæ baptisterii Florentini*, dans *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, p. 327 sq.; Ciampini, *Monumenta vetera*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 47; Alb. Dumont, *Remarques archéologiques sur quelques détails de la cathédrale de Strasbourg*, dans les *Mélanges d'arch. et d'épigr.*, p. 622 sq. Cette représentation se retrouve dans un grand nombre de monuments du moyen âge, mais dès les temps anciens, les Juifs, les Grecs et même les Pères de l'Église ont pensé, dit Garrucci : *che le anime separate conservassero la figura umana e corpora, la quale fu senteza anche dei Platonici che davano all' anima un corpo etero o sia celeste, e un aereo che rendeva la forma e l'imagine del corpo terreno chiamato da loro σχῆμα e εἴδωλον, et da S. Ireno hominis figura e character corporis*. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 306. Cf. Thilo, *Codex apocryph. Novi Testam.*, in-8°, Lipsiæ, 1832, p. 681, 721, 769 sq.; *Iconographie de l'âme*, dans les *Annales de Saint-Louis-des-Français*, 1899, p. 285 sq.; Barbier de Montault, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1900, p. 270-272. — [5] M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, in-8°, Paris, 1877, p. 300; P. Wolters, *Eros und Psyche*, dans *Archäologische Zeitung*, 1884, p. 1 sq.; Fr. Lenormant, *Éros et Psyché, groupe en terre cuite*, dans la *Revue archéol.*, 1878, p. 137, pl. XIX; M. Collignon, *Sur un groupe d'Éros et Psyché trouvé en Grèce*, même revue, 1875, p. 201, pl. XXII. — [6] L. Lefort, *Les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-8°, Paris, 1885. — [7] E. Muntz, *La mosaïque chrétienne pendant les premiers siècles*, in-8°, Paris, 1892. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884 : *S. Silvestre, Eodem tempore fecit Constantinus Augustus basilicam beatæ Agnes martyris ex rogatu Constantinæ filiæ suæ et baptisterium in eodem loco*. E. Muntz, *Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie*, dans la *Revue archéologique*, 1875. — [8] M. Collignon, *loc. cit.*, n. 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194(?), 197. Il est intéressant de rapprocher de la Psyché chrétienne une mosaïque païenne trouvée à Carthage représentant Éros et Psyché; sur un cippe on lit : OMNIA DEI SUNT . AGIMUR NON AGIMUS. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1891, p. 28; E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 224-230. — [9] *Ibid.*, n. 195. Cf. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 75; P. Aringhi, *Roma subterranea novissima*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 307; Bottari, *Sculture e pitture sagre*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 165, pl. XXVIII; Z. Platner, *Beschreibung Rom's*, in-8°, Stuttgart, 1830-1837, t. II, part. 1, p. 192; Passeri, *De gemma pastorali*, dans Gori, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, 3 in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 91; F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, in-8°, Weimar, 1847, t. I, p. 215 sq.; M. Collignon, *loc. cit.*, p. 440.

des vendanges; « au milieu et aux deux extrémités de la face antérieure, on voit le Bon Pasteur debout sur un socle, tenant le *pedum*, et portant une brebis sur ses épaules. L'intervalle entre ces trois figures est rempli par une foule de petits génies ailés qui montent dans



333. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, pl. XXXV, n. 4.

les arabesques d'une vigne chargée de raisins. Les uns sont occupés à traire des brebis ; les autres accomplissent tous les travaux de la vendange, cueillant le raisin, le transportant dans des corbeilles, le foulant dans une cuve. Au milieu d'eux Psyché, vêtue d'une tunique et



334. — Éros et Psyché. Exèdre de la catacombe de Domitille.
D'après une photographie.

portant des ailes de papillon, présente une grappe de raisin à Éros, vêtu d'une chlamyde et assis sur les rameaux d'une vigne[1]. » Un fond de coupe qui représente Éros et Psyché embrassés est accompagné d'une légende ainsi conçue : ANIMA DVLCIS FRVAMVR NOS SINE BILE. ZESES[2] (fig. 333).

Une salle hypogée du cimetière de Domitille, dont la décoration est sans aucun doute antérieure au IIIe siècle, et peut être contemporaine par conséquent du très vif succès obtenu par la fable mythologique sous les Antonins, représente Psyché dansant avec de petits génies[3]. A une époque un peu postérieure se rapportent trois peintures de l'une des chambres attenant à l'*atrium* extérieur du cimetière de Domitille; les parois de trois *arcosolium* reproduisent le même sujet avec quelques variantes, Psyché en est toujours le personnage princi-



335. — Sarcophage romain.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. XLII, n. 1.

pal[4]. On s'explique aisément le choix des peintures de cette exèdre construite au IIIe siècle à l'entrée du cimetière de Domitille et servant à recevoir toutes sortes de visiteurs qui ne devaient pas être initiés aux choses du christianisme. Entre autres peintures abandonnées à leur curiosité on avait représenté Éros nu et une mignonne Psyché, la Psyché grecque aux ailes de papillon, vêtue d'une longue robe, cueillant ensemble des fleurs dont ils emplissent deux corbeilles[5] (fig. 334). Enfin, dans la mosaïque du plafond de Sainte-Constance, près de Sainte-Agnès-hors-les-murs, un des compartiments offre cinq représentations de Psyché; en petite fille dans l'un d'eux, dans les quatre autres elle danse avec de petits génies[6]. Nous devons mentionner encore un sarcophage trouvé sous un escalier du cimetière de Callixte portant une belle représentation d'Éros et Psyché (fig. 335).

[1] M. Collignon, *loc. cit.*, p. 440. Cf. Brunn, *Das Museum des Lateran in Rom*, in-8°, Tübingen, 1844, p. 330; F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, t. I, p. 215; R. Garrucci, *Monumenti del museo Laterano, descritti ed illustrati*, in-fol., Roma, 1861, pl. XLIX; *Allgemeine Preussische Zeitung*, 27 septembre 1844, n. 269, p. 1441. — [2] F Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, pl. XXVIII, n. 3; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro, trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1864, pl. XXXV, n. 4; O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 164; M. Collignon, *loc. cit.*, p. 441, n. 197. Rappelons dans la même catégorie d'œuvresd'art un fond de coupe représentant Psyché à sa toilette. Un Éros tient le miroir, un autre tient des fleurs. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXX, n. 82. — [3] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1865, p. 98 sq. Cf. *Revue archéologique*, VIIe série, 1866, p. 225 sq. — [4] *Ibid.* — [5] M. Collignon, *loc. cit.*, p. 449, n. 200. Cf. F. Caietani Lovatelli, *Attraverso il mondo antico*, in-12, Roma, 1901, p. 1-21. — [6] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. XX, n. 1, 2, 3; L. Lefort, *Études sur les monuments de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 33; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. I, p. 9, fig. 6. Cf. Th. Roller, *Les catacombes de Rome.*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXIX, n. 1, 2.

La présence de ce groupe sur un sarcophage est d'autant plus remarquable qu'on ne le retrouve dans aucun des sarcophages de la Gaule. C'est une indication nouvelle et précieuse sur l'époque approximative de l'abandon du type d'Éros et Psyché par un art qui plus qu'aucun autre se montra incapable d'imagination et de rajeunissement. Peut-être l'intelligence du symbolisme ne fut-elle pas la seule ni même la principale raison de cet abandon. La façon hideuse dont la plupart des tailleurs de pierres interprétaient le corps humain dans les personnages d'Adam et d'Ève a pu les détourner d'introduire dans leur répertoire cette nouvelle difficulté.

« La fable de Psyché a eu deux périodes, observe M. Collignon qui en a éclairé l'histoire mieux qu'aucun autre : l'une toute poétique, où elle paraît être tout simplement une allégorie des passions; l'autre d'application religieuse, avec un caractère fortement marqué de haut enseignement moral[1]. » Le christianisme ne paraît en avoir fait usage que depuis la fin du IIe siècle jusqu'au milieu du IVe, et, venu longtemps après les temps poétiques de l'histoire de Psyché, il en a adopté surtout la signification morale et s'est presque exclusivement contenté d'une des représentations du mythe; du moins la proportion de la scène du baiser d'Éros et Psyché est beaucoup supérieure à celle des autres scènes, mais en l'adoptant il ne l'a pas changée. Amour et Psyché ont conservé leurs attributs et leurs attitudes. Si on peut expliquer la présence de certains types païens dans les monuments chrétiens, particulièrement dans les sarcophages qui étaient des objets d'industrie entre lesquels on choisissait les moins choquants pour les croyances du fidèle, on doit reconnaître que pour ceux de ces monuments qui étaient destinés aux catacombes on n'avait pas lieu de songer à dépister la malveillance ou à éloigner la violation en donnant le change sur la foi de celui qu'ils renfermaient, mais si dans des cités peu importantes les chrétiens ont pu être obligés de se contenter de sarcophages ornés de figures décentes quoiqu'elles fussent païennes, il n'en fut pas de même toujours et partout; aussi l'interprétation des mythes d'Orphée, de Prométhée, d'Ulysse, des Dioscures, d'Hercule et de plusieurs autres nous donne lieu de supposer que ce ne fut pas simplement par l'effet d'une raison économique ou d'une prudence bien explicable que les chrétiens introduisirent le type de Psyché dans leur canon artistique, mais bien par suite d'un jugement raisonné qui introduisit, grâce à une interprétation nouvelle, la fable antique dans le répertoire symbolique nouveau. Il convient toutefois d'observer que les fidèles firent un choix et que les sujets agréés par eux en reçurent une sorte de consécration qu'ils devaient en partie moins à leur poésie profonde qu'à leur beauté morale demeurée presque intacte. Le mythe de Psyché enseignait la résurrection du corps et le bonheur éternel avec autant de grâce que de force, le christianisme ne s'y trompa pas, mais il transposa la fable et, ce faisant, acheva de lui rendre toute sa signification primitive. Un sarcophage du Latran représente Éros et Psyché parmi de petits génies bachiques qui font la vendange. Si on se rappelle le sens que les chrétiens attachaient au symbolisme de la vigne[2], on ne peut voir dans cette scène qu'une allusion au bonheur de la vie future, où l'âme se plonge dans l'ivresse de la possession du Christ.

Les monuments non funéraires, tels que fresques et mosaïques, ne sont pas moins instructifs. Une peinture de la salle attenant à l'atrium extérieur de la catacombe de Domitille nous a montré à trois reprises Psyché groupée avec de petits génies qui font la récolte des fleurs. Dans cette salle le sujet de Psyché occupe la place d'honneur sur les parois des *arcosolia*. De Rossi explique ce fait par la situation faite à l'art chrétien au temps où fut bâtie cette entrée de la catacombe, c'est-à-dire au IIIe siècle. Les salles extérieures des cimetières, dans lesquelles se réunissait la communauté chrétienne, étaient ouvertes à la surveillance des magistrats et à la curiosité de la foule. Afin d'éviter la malveillance on décorait ces lieux de scènes assez banales pour ne pas éveiller la susceptibilité des païens, parfois même on leur empruntait une fable agréable ou profonde que l'on dépouillait de tout ce qui avait pu s'y ajouter de grossier. Ces représentations trop innocentes étaient ainsi peu intelligibles aux païens, elles n'en étaient que plus profondes pour les chrétiens.

D'Agincourt publia le premier un groupe d'Amour et Psyché d'après un sarcophage découvert sous ses yeux, en 1780, dans la catacombe de *Torre Pignatarra*[3] (fig. 336).



336. — Amour et Psyché, sculpture du IVe siècle.
D'après un dessin appartenant à l'auteur.

C'est un ouvrage intéressant, qui a pu être destiné primitivement à un chrétien malgré l'opinion du savant antiquaire, car aucun des symboles qui s'y trouvent représentés ne répugne à la symbolique chrétienne. Le groupe d'Amour et Psyché se trouve au centre de la cuve sur une colonnette. Malgré quelques parties un peu faibles, on reconnaît l'influence de l'art antique plus encore — et ce fut là le germe de la décadence — que l'observation directe de la nature. Ce groupe appartient probablement à la dernière époque de son emploi par les chrétiens, et c'est ce qui ajoute encore à l'intérêt qu'il présente au point de vue de l'art. « La représentation de Psyché, en passant sur les monuments chrétiens, prend une grâce nouvelle. Le christianisme la

[1] M. Collignon, *loc. cit.*, p. 301. — [2] E. Le Blant, *Recherches sur l'histoire de la parabole de la vigne aux premiers siècles chrétiens*, in-8°, Paris, 1865. — [3] S. d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, Sculpture, p. 31, pl. IV, n. 5. D'Agincourt raconte ce qui suit : « Témoin de la découverte de cette urne, je la fis graver sur-le-champ, avec l'intention d'en mettre l'image aux pieds de Pie VI. Quelques circonstances retardèrent mon hommage et donnèrent à l'avidité la pensée de s'emparer de ce monument intéressant. Les tentatives n'eurent, il est vrai, aucun succès; mais elles furent fatales à l'urne, et je la trouvai brisée. »

peint tout enfant ; il l'entoure de fleurs ; il la mêle à des scènes riantes qui trahissent, en dépit d'une exécution malhabile, un sentiment de divine allégresse. C'est dans un tel esprit que paraît conçue la mosaïque de Sainte-Constance que nous avons déjà mentionnée. Un des compartiments du plafond représente Psyché, répétée à cinq reprises. Elle est vêtue d'une tunique longue, et derrière elle flottent des draperies qui rappellent celles des danseuses pompéiennes. Tantôt elle tient des fleurs, tantôt elle danse avec des génies, et les intervalles des figures sont remplis par des oiseaux et des fleurs. Le sentiment qui anime cette composition est facile à saisir. Ces génies qui dansent, ces fleurs, ces oiseaux de tout plumage sont les symboles enfantins et riants par lesquels l'imagination des chrétiens aimait à figurer les joies éternelles. Le paradis tel que le voit la foi des premiers croyants est un lieu délicieux orné de roses et de fleurs de toute espèce. *Et dum gestamur ab ipsis quatuor angelis, factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi viridarium, arbores habens rosæ, et omne genus floris. Altitudo autem arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant sine cessatione* [1]. C'est cet esprit chrétien des premiers temps, plein de fraîcheur et de grâce, qui a rajeuni en quelque façon la figure de Psyché, et lui a donné la dernière forme et la plus aimable sous laquelle elle apparaisse dans les monuments de l'antiquité [2]. » Quant au mythe, il jouait un rôle moins grand dans le christianisme que dans les anciennes religions, moins dogmatiques que lui ; néanmoins le personnage de Psyché dans sa figure ailée était admirablement approprié à ce que les fidèles entendaient dire de l'âme, de ses épreuves et de son bonheur final obtenu par la souffrance, et la fidélité. La représentation elle-même s'accommodait parfaitement à ce quelque chose d'impondérable, dont la notion se précisait peu à peu, que ne pouvait arrêter ou retarder l'obstacle des lieux et du temps. Les ailes de Psyché répondaient de son agilité ; son éternelle jeunesse, ses épreuves témoignaient de son invulnérabilité. Le symbole était aussi précis, aussi exact et aussi mystérieux qu'on pouvait le souhaiter.

III. VOYAGE ET PÉRILS DE L'AME. — Une nombreuse série de sarcophages nous représente la vie sous le symbole d'une nacelle qui vogue sur les flots et termine sa course par la mort que figure le port. Une inscription de Lyon porte cette formule : χαῖρε, βενάγι, χαῖρε, εὐψύχι ; ὑγίαινε, βενάγι ; ὑγίαινε, εὐψύχι, salut qui accueille le navire à sa sortie du port et à sa rentrée [3].

Il est certain que la mobilité perpétuelle de l'élément maritime avait suggéré à l'antiquité classique un rapprochement entre l'incertitude de la vie de l'homme et l'agitation des flots [4]. A ce symbolisme, les chrétiens ajoutèrent celui des périls incessants de l'Église et des dangers dont est semée la vie du fidèle [5], mais on peut dire qu'ils prirent ce symbole du paganisme sans y rien changer [6]. Les tritons et les néréides faisaient partie de ce même symbole, car eux aussi avaient à franchir la mer, et nous trouvons un magnifique sarcophage du IIe-IIIe siècle représentant ce sujet employé au Ve siècle par un chrétien [7], et il reparaît sur un seau de plomb à eau bénite trouvé en Tunisie [8]. Un autre sarcophage trouvé dans les fouilles de l'*agro Verano* représente quatre groupes de tritons et néréides dont les pieds effleurent la crête des flots dans lesquels naviguent quatre nacelles montées chacune par un enfant [9] ; c'était en effet sous cette forme réduite de l'enfant ou



337. — Voyages et périls de l'âme, d'après un sarcophage ancien.
D'après *Bullet. della commissione archeolog. municipale di Roma*, 1873, pl. IV, p. 255.

[1] *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, 11, édit. Arm. Robinson, in-8°, Cambridge, 1891, p. 78. — [2] M. Collignon, *loc. cit.*, p. 346 sq. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, pars 1, n. 1854. Cf. De Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 309, n. 10 ; Héron de Villefosse, dans *Bull. de la soc. des antiq. de France*, 1883, p. 64. — [4] H. Jordan, dans *Annali dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1872, p. 20 sq. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 326 sq. ; *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 10 sq. Parfois dans les représentations païennes, nous avons simplement une allusion à la profession du défunt. Cf. *Bullett. Napolit.*, nouv. série, t. I, p. 88 ; Orelli-Henzen, *Inscr. latin.*, in-8°, Turici, 1856, n. 7041 ; Millin, *Voyage dans le midi de la France*, 4 vol. in-8°, Paris, 1807-1811, t. III, p. 573, atlas, pl. LXI, n. 8 ; Carlo Lud. Visconti, dans *Annali dell' Istit. di corrispond. archeol.*, 1866, p. 323. pl. I, n. 2. — [6] Otto Jahn, dans *Archäolog. Zeitung*, 1861, p. 154 sq. ; A. Michaëlis, dans *Bull. dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1858, p. 134 ; C. L. Visconti, dans *Bullett. della commiss. archeol. municipale*, octobre 1873, p. 257. Cf. Raoul-Rochette, dans *Mém. de l'Instit. de France*, t. XIII, p. 217 sq. — [7] C. L. Visconti, *Sarcofago con rappresentanza di Nereidi e Tritoni*, dans *Bullett. della commiss. archeologica municipale*, mai-août 1873, pl. IV, p. 192 sq., 196. — [8] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1867, p. 81-88, pl. Dans ce petit monument (fig. 116), nous voyons un triton et une néréide faisant pendant à un triomphe bachique ; il faut, à ce propos, rappeler l'opinion de Ennio Quir. Visconti, qui juge *che tali scene marine offrono alquanto il carattere del tiaso di Bacco*. E. Q. Visconti, *Museo Pio-Clementino*, in-8°, Roma, 1818, t. IV, pl. XXXIII, p. 209. Buonarotti avait reconnu *che quelle vezzose Oceanitidi erano credute scorgere alla dimora delle beati, alle isole Fortunate, le anime di coloro, le cui virtu eransi meritata la ricompensa di quel felice soggiorno*. P. Buonarotti, *Osservazioni sui medaglioni...*, p. 14, 144. C. L. Visconti, d'après qui nous avons cité les jugements précédents, ajoute : *In somma, senza negare assolutamente che l'idea del transporto delle anime potesse in qualche modo venirvi adombrata, si è ripetuto, che quelle scene presentano piuttosto una compagnia di beati analogo al tiaso di Bacco — anche per le relazioni di questo nume coll' umido elemento — e si è amato meglio vedervi un' allegoria dei diletti della vita futura*. C. L. Visconti, dans *Bullett. della commiss. archeol. municip.*, 1873, pl. IV, p. 196 sq. Cf. Petersen, *Sepolcro scoperto sulla via Latina*, dans *Annali dell' Instit. di corrisp. archeol.*, 1860, p. 296 sq. — [9] C. L. Visconti, *Fronte di sarcofago con tritoni, nereidi e navi ed altri funebri monumenti con rappresentanza di navi*, dans *Bullett. della commiss. archeol. municip.*, 1873, pl. IV.

du génie que l'antiquité représentait souvent les âmes humaines[1], et il n'est pas impossible que cet usage ait quelque rapport avec la représentation de l'âme sous l'aspect d'une figure minuscule s'échappant du corps du défunt. Quoi qu'il en soit, l'épigraphie nous apprend que le dernier souhait que l'on adressait parfois au défunt était une allusion au voyage périlleux que l'âme allait entreprendre; telles épitaphes se terminent par cette acclamation : ΕΥΠΛΟΙ, « bonne traversée[2]; » ΕΥΠΛΟΕΙΤΕ[3].

Un sarcophage, publié par C. Visconti et dont le lieu d'origine n'est pas connu, représente la fin de la vie sous l'allégorie du navire arrivant au port[4] (fig. 337). Cet ouvrage peut remonter à la fin du IIe ou à la première moitié du IIIe siècle de notre ère ; on y voit trois barques conduites par de petits génies, se dirigeant vers



338. — Couverture d'ivoire du psautier de Charles le Chauve.
D'après l'original à la Bibliothèque nationale (fonds latin, n. 1152).

[1] J. de Witte et C. Lenormant, *Élite des monuments céramographiques*, in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 23 ; Fellows, *An account of discoveries in Lycia*, in-8°, London, 1841, p. 170 sq., pl. ; Braun, dans le *Rheinische Museum*, nouv. série, t. III, p. 487. — [2] Muratori, *Novus thesaur. vet. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCCCCXXXVI, n. 1. — [3] P. Matranga, dans *Memorie numismatiche* de Diamilla, t. I, fasc. 2. — [4] C. L. Visconti, dans *Bull. della commissione archeol. municip.*, 1873, p. 263, pl. IV. Le port représenté est celui d'Alexandrie, ainsi que l'a démontré C. L. Visconti, *Di un busto di fanciullo egiziano*, dans *Bull. di commiss. archeol. comunale*, 1881, t. IX, p. 48. Cf. Raoul-Rochette, *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1836, t. XIII, p. 222 ; R. Fabretti, *Inscript. domestic.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 382, n. 206.

le port. Psyché se trouve dans la première barque et dans la troisième. D'abord elle témoigne sa douleur, tandis qu'au moment d'entrer dans le port elle sonne de deux trombes. Une barque est amarrée dans le port, un petit génie a jeté l'hameçon et tire à lui un gros poisson. Quoique païen d'origine, ce sarcophage appartient à nos recherches par la clarté avec laquelle il interprète un symbole qui semble avoir dès lors atteint la signification que le christianisme lui conservera en l'adoptant.

La littérature syriaque nous fournit un document d'un grand prix sur l'histoire du symbole de Psyché dans le christianisme. Parmi les nombreux apocryphes du Nouveau Testament, Wright a composé une collection d'« Actes apocryphes des Apôtres » (1871)[1], dont les Actes de saint Thomas sont la pièce capitale[2]. Depuis lors on a publié (1883) une rédaction grecque de ces Actes[3], laquelle concorde entièrement avec la rédaction syriaque[4]. Dans la rédaction grecque de 1883 un hymne manquait[5], mais elle avait été signalée dans le texte syriaque qui, bien que retravaillé au point de vue orthodoxe, laissait reconnaître un morceau d'une grande importance[6]. Un manuscrit de la bibliothèque de la Vallicella (*B. 35*) contient le texte grec de l'hymne qui vient d'être publiée par M. Max Bonnet dans la nouvelle édition des Actes apocryphes des Apôtres[7]; en outre, l'hymne se trouvait encore dans l'exemplaire des Actes de Thomas dont se servait Nicétas de Thessalonique. Cet abrégé a été également publié[8] : « Au moment où le roi Misdée fait jeter l'apôtre en prison, celui-ci prononce une prière, puis se met à chanter une hymne dont voici le sujet :

« Un jeune fils de roi, du pays d'Orient, est envoyé en Égypte, muni d'un riche viatique, pour en rapporter une perle précieuse, gardée par un serpent. S'il réussit il sera appelé à hériter du royaume avec son frère. Il part; mais arrivé en Égypte, quoique déguisé, il est reconnu comme étranger. On lui administre une potion, et il oublie tout, son origine et le but de son voyage. Ses parents alors lui écrivent une lettre qui réveille ses souvenirs et l'anime d'un nouveau courage. Il va droit au serpent, enlève la perle, et, guidé par la lettre, il retourne dans son pays, où il est accueilli avec joie et magnificence par le roi son père.

« On s'accorde à voir dans ce récit une allégorie qui représente les aventures de l'âme descendue dans le monde matériel et retournant au royaume de l'esprit après avoir accompli sa tâche[9]. » « L'origine syriaque de l'hymne sur l'âme n'est pas contestée[10]. » Wright avait remarqué son style archaïque et on a fait observer depuis que les différentes hymnes de la rédaction syriaque sont composées en vers de six syllabes[11]; l'auteur a vécu en un temps où il a pu obtenir des notions exactes sur les temps et les lieux dont il parle; la route qu'il fait suivre à l'apôtre est bien celle que prenaient les marchands pour pénétrer dans l'Inde vers le commencement de notre ère; les rois Gondophar et Mazdai dont il parle ont régné effectivement vers ce temps[12]. M. Nœldeke en conclut que la pièce a été écrite à Édesse. Lipsius lui assigne l'année 232. On juge par cette date de l'intérêt que présente le poème de l'âme pour l'histoire de la genèse du développement des idées chrétiennes. Toutefois, ajoutons que d'après M. Ad. Harnack, « cet hymne ne contient absolument rien de chrétien et par conséquent rien de gnostique[13]. » Au dire de M. Franz Cumont, « quoique bien des détails de cette poésie imagée restent encore obscurs, une série d'indices semblent révéler clairement que son auteur était



339. — L'âme de Pasiphile pourvue des ailes d'Icare.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. IV, pl. XIII, n. 1.

[1] *Apocryphal Acts of the Apostles*, in-8°, London, 1871, t. II, p. 146. — [2] Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 98. P. Bedjan a donné les Actes de saint Thomas de Wright avec de nombreuses additions, mais sa version ne contient pas l'hymne sur l'âme, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Paris, 1892, t. III. — [3] M. Bonnet, *Supplementum codicis apocryphi, Acta Thomæ*, in-8°, Lipsiæ, 1883. — [4] R. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, in-8°, Brunswick, 1883, t. I, p. 232. — [5] M. Bonnet, *loc. cit.*, l'hymne prendrait place à la page 65, ligne 15. — [6] Nœldeke a signalé le premier le caractère gnostique de ce morceau, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.*, 1871, t. XXV, p. 676; K. Macke en a donné une traduction dans *Theolog. Quartalschr.*, Tübingen, 1874, t. LVI, p. 3; Lipsius en a donné également une traduction allemande, *Die apocryph. Apostelgesch.*, t. I, p. 292-300; enfin Bevan a réédité le texte de l'hymne auquel il a joint une traduction anglaise dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1897, t. V, fasc. 3. Cf. A. Hilgenfeld, dans *Berliner philol. Wochenschrift*, 1898, t. XVIII, p. 389. — [7] R. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, in-8°, Lipsiæ, 1902, t. II, part. 2, p. 216, lignes 6 sq. — [8] M. Bonnet, *Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique*, dans *Analecta bollandiana*, 1901, t. XX, p. 159 sq. — [9] *Ibid.*, p. 159. — [10] K. Macke, *loc. cit.*; Nœldeke, *loc. cit.*; Rubens Duval, *loc. cit.*, p. 99. — [11] Quelques vers présentent des irrégularités de mesure qui sont le fait des retouches du copiste orthodoxe. — [12] Von Gutschmid, *Die Königsnamen in den apocryphen Apostelgeschichten*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1864, p. 161-183, 380-401; Sylvain Lévi, dans le *Journal asiatique*, janv. 1897, p. 27. — [13] A. Harnack, *Chronologie der altchristliche Literatur*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 546.

un sectateur de la religion perse. Elle est née parmi les mages d'Osrhoène ou d'Assyrie, peu avant la naissance du manichéisme, et des hymnes analogues à celui-ci ont probablement été chantés par les fidèles de Mithra pendant la célébration de leurs mystères [1]. »

A l'extrême limite de l'époque opposée que nous étu-

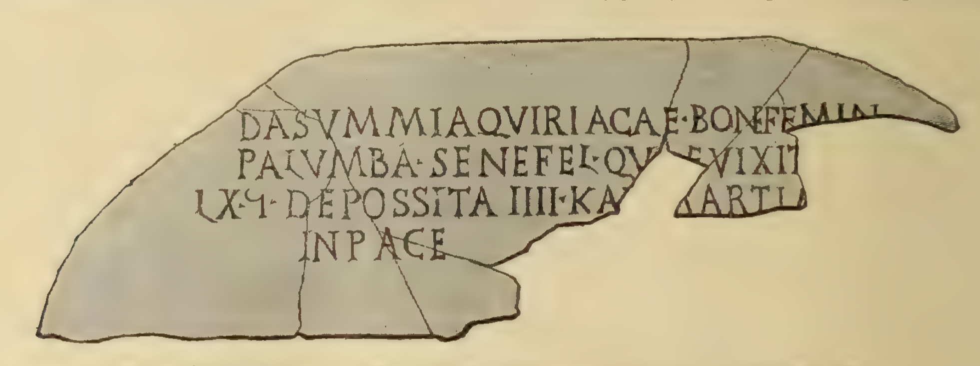


340. — L'âme de Cyriaque et de Rode. D'après Perret, *Les catacombes*, t. V, pl. LXIX, n. 3.

dions nous trouvons une représentation des périls de l'âme sur la couverture d'ivoire du célebre psautier de Charles le Chauve conservé à la Bibliothèque nationale, à Paris (fonds latin, *n. 1152*) (fig. 338). Le plat supérieur de la couverture de ce précieux manuscrit a pour sujet l'interprétation du psaume LVI dont les principaux versets sont traduits d'une manière sensible par les scènes sculptées. Toute la scène se passe en présence du Seigneur qui occupe, dans une gloire, la région supérieure du tableau. Immédiatement au-dessous l'âme est représentée, sous la forme d'une minuscule figure reposant sur les genoux d'un ange aux ailes éployées : *In umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas* (vs. 2). L'âme est alors entourée de périls; deux lions se précipitent vers elle, un groupe d'hommes agite des lances et des couteaux pour la poursuivre, tandis que d'autres creusent un piège où ils espèrent la voir tomber et l'attendent déjà, prêts à la dépouiller : *Eripuit [Deus] animam meam de medio catulorum leonum;... filii homines dentes eorum arma et sagittæ et lingua eorum gladius acutus;... laqueum paraverunt pedibus meis et incurvaverunt animam meam; foderunt ante facien meam foveam et inciderunt in eam* (vs. 5-8).

La clarté de l'interprétation, l'ordonnance excellente de chaque scène et de l'ensemble font de cet ivoire un chef-d'œuvre de l'art occidental au IXe siècle. Il repose des scènes disgracieuses jusqu'au grotesque qu'offre l'art byzantin à la même époque. Le mouvement est juste, bien observé, l'anatomie suffisamment étudiée pour que les personnages ne nous choquent pas par leurs attitudes. Les lions sont supérieurs comme observation à tout ce que nous rencontrons jusqu'à l'époque des *quattrocentisti*. Le groupe d'hommes armés et celui des terrassiers creusant une fosse est d'une vérité presque irréprochable; encore peut-on attribuer quelques raideurs à la difficulté qu'offrait à l'artiste la matière sur laquelle il travaillait. Toutefois, nous n'avons pas ici des compositions originales, ainsi qu'on peut s'en convaincre en comparant la plaque d'ivoire avec les dessins à la plume d'un manuscrit de Bodley au British Museum. Le volume contient le psautier romain dit de saint Jérôme, et les illustrations du psaume LVI reproduisent exactement les scènes de la couverture du psautier de Charles le Chauve.

IV. LA LÉGENDE D'ICARE. — Nous avons signalé déjà plusieurs types païens adaptés à leurs croyances par les chrétiens primitifs [2] : nous rencontrons un monument chrétien (fig. 339) antique qui est aussi digne d'attention pour l'histoire de l'art et de l'industrie que pour celle de l'évolution des idées. Une inscription trouvée en 1883 à la catacombe de Domitille avait servi autrefois à fermer le *loculus* d'un enfant de trois mois, nommé Pasiphile :



341. — Épitaphe de Dasumia. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXVII, n. 19.

ΠΑCΙΦΙΛΟC ΟΛΙΧΡΟΝΙΟC ΜΗΝΩ Γ [3]

Le graveur a représenté cet enfant montant au ciel. Il est debout, nu, entre deux colombes [4].

Nous avons ici une très ancienne représentation de l'âme et le type ne s'écarte guère de la conception des païens. Ceux-ci se figuraient que l'âme à sa sortie du corps déployait ses ailes et s'élançait vers les régions où sa nouvelle vie devait s'écouler; notre graveur a eu la même pensée, mais il a eu recours pour l'exécution à

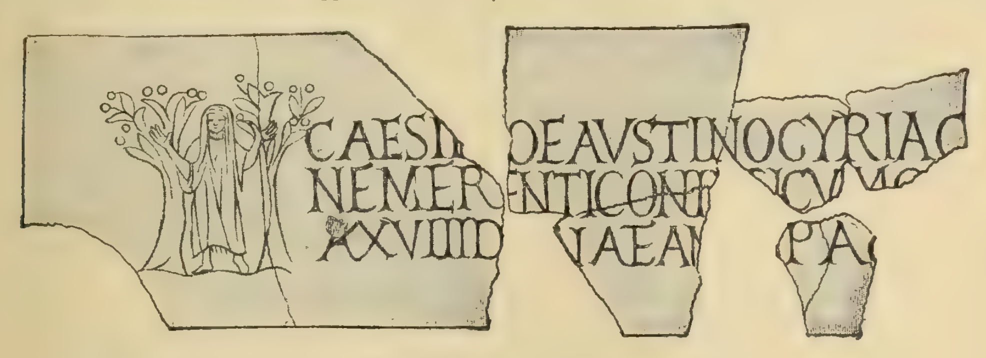
[1] Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, in-4°, Bruxelles, 1899, t. I, p. 15, place la rédaction de l'hymne avant l'année 224. Bevan, dans *Texts and Studies*, 1897, t. V, fasc. 3, p. 5, voudrait voir dans l'hymne une production de l'école de Bardesane. A. Hilgenfeld, dans *Berliner philologisch. Wochenschrift*, 26 mars 1898, p. 389 sq., aboutit aux mêmes conclusions que Fr. Cumont, mais pour d'autres raisons. Sur les hymnes allégoriques des mages et Dion Chrysostome, cf. Fr. Cumont, *op. cit.*, t. II, p. 60, note 1. — [2] E. Le Blant, *Les ateliers de sculpture chez les premiers chrétiens*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 437 sq.; *De quelques types des temps païens reproduits par les premiers fidèles*, dans la même revue, 1884, t. IV, p. 378, pl. XIII; Ferd. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von des ältesten Zeit bis in's sechzehnte Jahrhundert*, 2 vol. in-8°, Weimar, 1847. — [3] E. Le Blant, *loc. cit.*, 1884, t. IV, p. 379 : au lieu de ΟΛΙΧΡΟΝΙΟC le lapicide aurait dû écrire ὀλιγοχρόνιος. — [4] « Au-dessus de chaque colombe était encastré un émail représentant un masque; celui de gauche est assez reconnaissable, l'autre a disparu. Armellini a publié une épitaphe du cimetière de Sainte-Agnès, dans le marbre de laquelle un émail est incrusté de même. *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, in-8°, Roma, 1880, p. 316, 317, pl. XI, n. 2. » E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 379, note. 2. Nous l'avons reproduit, voir fig. 231, 232.

un modèle sur lequel nous reviendrons, il a représenté l'enfant avec des ailes fixées au moyen de bandelettes qui se croisent sur la poitrine.

V. L'AME SYMBOLYSÉE PAR LA COLOMBE. — La colombe a été un des symboles préférés des premiers chrétiens pour servir à la représentation de l'âme juste. Un des textes les plus anciens de la littérature sacrée, le *Martyrium Polycarpi,* mentionne dans plusieurs manuscrits la colombe qui sortit du corps du martyr au moment où il rendit l'âme : ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος [1]. Prudence, qui, on le sait, a travaillé sur de bons mémoires [2] rapporte, qu'avec son dernier souffle, la martyre Eulalie exhala une colombe plus blanche que la neige, laquelle prit son vol vers le ciel :

Emicat inde columba repens,
Martyris os nive candidior
Visa relinquere, et astra sequi,
Spiritus hic erat Eulaliæ
Lacteolus, celer, innocuus
. . . .
Vidit et ipse satelles avem
Feminæ ab ore meare palam [3].

Saint Grégoire Ier rapporte que l'abbé Benoît, étant dans son monastère du Mont-Cassin, apprit la mort de



342. — L'âme représentée par l'orante. D'après le *Bullettino di arch. crist.,* 1868, pl. XII, n. 3.

sa sœur sainte Scholastique en voyant l'âme de celle-ci monter au ciel sous la forme d'une colombe : *Vidit elevatis in æra oculis sororis suæ animam de ejus corpore egressam in columbæ specie cæli secreta penetrare* [4]; dans le même recueil, ce pape raconte un fait semblable qui se passa à la mort de l'abbé Speranza : *Omnes fratres qui aderant ex ore ejus exisse columbam viderunt, quæ mox aperto tecto oratorii egressa, aspicientibus fratribus, penetravit cælum* [5]. La littérature légendaire est remplie d'exemples analogues, mais il n'y a pas lieu de s'y attarder; mentionnons quelques monuments antiques : une épitaphe romaine montre deux colombes symbolisant *Ciriaca* et sa petite fille *Rode* (fig. 340) [6]; un chapiteau à Brescia représente le martyre de sainte Justa et l'on voit l'âme de la sainte sortir de ses lèvres.

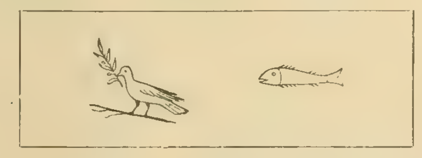
Nous avons donné (fig. 63) le fac-similé d'une épitaphe romaine ayant servi successivement à trois défunts; deux fois l'inscription a été martelée. Lors du premier usage de la pierre on y avait gravé ces mots en mémoire de trois jeunes enfants [7] :

FL · HELIO[*do*]RVS FIL[*io dulcis*]
SIMO SABBATIO[*bene me*]
RENTI QVI VIXIT ANN VIIII DXVIIIID
NOB IN PACE

A gauche de l'épitaphe de ce jeune garçon on lisait probablement celle de ses deux sœurs *Venera* et *Sabbatia,* représentées par deux colombes accostant le monogramme du Christ, tandis que *Sabbatius* était rappelé par le titre de « colombeau sans fiel » :



Les deux colombes portant dans le bec un rameau d'olivier symbolisaient les âmes de *Venera* et de *Sabbatia* entrées dans la paix du Christ, car on sait que le sens de l'olivier est de rappeler la paix. Cette symbolique n'offrait d'ailleurs aucune obscurité pour les anciens. De Rossi trouva sur un loculus intact du cimetière de Priscille une pierre portant les symboles de la colombe et du poisson



dont l'interprétation n'est pas douteuse : L'âme [de celui ou de celle qui est enfermé dans ce tombeau] dans la paix du Christ [8]. Une épitaphe conservée au musée du Latran présente la formule IN PACE inscrite au milieu d'une couronne d'olivier [9]. On s'explique aisément la fréquence de la représentation de la colombe sur les épitaphes dès qu'on lui restitue le sens qu'elle a eu pour un grand nombre de fidèles qui l'ont fait graver sur le marbre de leur tombeau. Les inscriptions datées nous montrent que ce symbole fut celui

[1] *Martyrium Polycarpi,* c. XVI. Cette leçon est à bon droit repoussée par F. X. Funk, *Opera Patr. apostol.,* in-8°, Tubingæ, 1887, t. II, p. 300, qui adopte la lecture : ἐξῆλθε περὶ στύρακα πλῆθος αἵματος. Cf. Wordsworth, *Hippolytus and the Church of Rome,* in-8°, London, 1853, p. 348 sq. J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers,* part. II, t. II, sect. 2, p. 974, note 3, rapproche très curieusement ce symbole de la colombe de celui de l'aigle qui était lâché sur le bûcher des empereurs et portait leur âme déifiée dans l'Olympe. — [2] P. Allard, *L'hagiographie au IVe siècle,* dans la *Rev. des quest. historiques,* 1885, t. XXXVII, p. 353 sq. — [3] Prudence, *Peristephanon,* hymn. III, vs. 161 sq., *P. L.,* t. LX, col. 352. — [4] S. Grégoire, *Dialog.,* l. II, c. XXXIV, *P. L.,* t. LXVI, col. 196. — [5] S. Grégoire, *Dialog.,* l. IV, c. X, *P. L.,* t. LXXVII, col. 333. — [6] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 305; t. V, pl. 486, n. 17; L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. LXIX, n. 3. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1864, p. 12; Le même, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1857, 1861, t. I, p. 421; dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Eccles. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXII sq. — [8] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1864, p. 9. — [9] *Ibid.,* 1864, p. 11.

qui, entre tous les symboles primitifs, demeura le plus longtemps en usage à Rome, où on le retrouve jusqu'à la fin du VIe siècle [1]; en Gaule on le rencontre plus tard encore [2].

Le cubicule de Dasumia Ciriaca au cimetière de Calixte nous offre une belle inscription (fig. 341) de la fin du IIIe siècle ou du commencement du IVe [3]. Elle emploie comme formule une allusion très transparente à l'âme pure et innocente telle que l'avaient faite les dons du Saint-Esprit reçus dans les sacrements. C'es en effet le qualificatif dont se sert Tertullien lorsqu'il parle de la colombe, symbole du Saint-Esprit, et qu'il la déclare être *sine felle* [4]. Saint Cyprien s'exprime de même : *in colomba venit Spiritus sanctus, simplex animal et lætum non felle amarum* [5].

Nous lisons encore dans Tertullien que le chrétien offre à Dieu *orationem de anima innocenti, de spiritu sancto profectam* [6], formule que confirment et contrôlent les épitaphes antiques sur lesquelles le défunt est appelé *spiritus sanctus, anima innocens, anima simplex.* Cette pensée de rapprocher la pureté de l'âme de celle de la colombe ne peut manquer de se retrouver dans les marbres funéraires. En voici un précieux exemple de l'année 362 [7] :

MIRAE BONITATIS SECVNDE
QVAE VIXIT PVRA FIDE ANNOS
VIGINTI PVDICA CESSAVIT
IN PACE ID VIRGO FIDELIS
BENEMERENTI QVIESCET ID IVL
PALVMBO SINE FELLE METN

Le plus intéressant de tous pour sa clarté fait partie d'une collection privée à Paris, il est ainsi libellé [8] :



Il faut lire évidemment : *Victoriæ Selenia(n)æ[columbæ] innocentissimæ...*

Boldetti trouva en 1717 au cimetière de Priscille [9] une pierre sans inscription mais décorée de quatre symboles :



Nous avons cité plusieurs textes qui nous montrent que les fidèles aimaient à se représenter les âmes au moment où elles quittaient le corps pour vivre avec Jésus-Christ, sous la forme de colombes traversant l'espace et pénétrant dans le ciel : le sens du *dolium* entre deux âmes placées dans le voisinage du monogramme pourrait être de montrer l'âme chrétienne introduite devant le Christ par ses saints protecteurs jouissant déjà de la gloire. Bien que cette conjecture ne puisse s'autoriser que d'un texte fort tardif, nous la soumettons cependant au jugement des antiquaires. Le texte en question est de Hugues de Saint-Victor, le voici intégralement : *Introduxit me Rex in cella Vinaria. Cella vinaria nobis sancta Ecclesia est : singulæ fideles animæ, singula dolia. Dolium quoque a dolando recte vocatur. Dolium ergo quælibet fidelis anima congrue nominatur, quæ tentationum, et persecutionum dolationibus ad continendum gratiæ cælestis liquorem paratur et aptatur* [10]. Si on écarte la douce manie des étymologies risquées et des développements qu'on appuie sur ces fantaisies philologiques, il reste une affirmation qui peut se rapporter à une symbolique très ancienne, non déformée, mais simplement alourdie par des imaginations telles que les hommes du moyen âge les cultivaient et qui ne rentrent pas dans le cadre de nos études.

VI. L'AME SYMBOLISÉE PAR L'ORANTE. — On a symbolisé l'âme par l'orante qui sort de ce monde pour aller



343. — L'âme représentée par l'orante.
Plafond de la crypte de Lucine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. II.

partager la couche du Christ dans le ciel : ὡς νύμφη καὶ παρθένος ἁρμοσθεῖσα τῷ Χριστῷ [11] ; c'est d'après cet ordre d'idées que l'on a entendu la parabole des dix vierges des âmes des justes : αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων, et plus particulièrement des âmes des martyrs, qui armées d'une vigueur juvénile soutiennent l'attaque du démon : αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων, αἵτινες νεανικότητα κατὰ τοῦ πονηροῦ ἐπαποδυόμεναι [12]. Les Actes de sainte Cécile, malgré leur valeur plus que douteuse, peuvent être cités ici ; on y lit que le *commentariensis* Maxime vit les âmes de Tiburce et Valérien sortir de leurs corps : *Vidit egredientes animas eorum de corporibus quasi virgines de thalamo* [13].

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, n. 1123; Le même, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 311. — [2] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, préf., p. XII. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 186, 311, pl. XXXVII, n. 19. — [4] Tertullien, *De baptismo*, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1316. — [5] S. Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, c. IX, *P. L.*, t. IV, col. 522. — [6] Tertullien, *Apologet.*, c. XXX, *P. L.*, t. I, col. 502 sq. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 7. Ligne 4 : *pace id virgo...* Le lapicide s'est souvenu trop tard qu'il lui restait à graver la fin de sa formule, il avait commencé à inscrire la date *id(ibus juliis)*, mais il s'est repris et l'a reportée à la fin de la 5e ligne ; ligne 6, M(*amertino*) ET N(*evitta*). — [8] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 312. — [9] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 164. — [10] Hugues de Saint-Victor, *Sermo*, XLV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1019. — [11] S. Astère, *Homil.*, II, *in Psalm.* V, *P. G.*, t. XL, col. 405. — [12] Philo de Carpasia, *Enarratio in Canticum canticorum*, *P. G.*, t. XL, col. 60 sq. — [13] *P. G.*, t. CXVI, col. 176. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 85.

Il faut toutefois se garder de croire que l'orante, symbole de l'âme, fut réservée à la tombe des femmes ou des vierges. Le type n'avait ici aucune relation avec le sexe du défunt. Nous en avons la preuve dans une épitaphe provenant du cimetière de Callixte (fig. 342) et représentant une orante entre deux oliviers, c'est-à-dire, l'âme dans le jardin céleste ; or, cette épitaphe est celle d'un homme et l'acclamation qui la termine sert de commentaire à la vignette qui l'orne : *bonæ animæ in pace Cæsid*[*i*]*o Faustino Cyriac*[*a fecit be*]*nemerenti coniugi cum q*[*uo vixit ann.*] XXVIII *d*[....*bo*]*næ an*[*imæ in*] *pac*[*e*] [1].

Cet exemple n'est pas le seul qu'on puisse invoquer. Une médaille souvent reproduite (fig. 79) nous montre un martyr étendu sur le gril et représenté à l'instant même où son âme, sortant de son corps sous la forme d'une orante, reçoit la couronne qui lui est préparée dans le ciel [2]. Bien que ce document soit du v[e] siècle, nous le signalons à cette place parce que son sens est si clair qu'il résout définitivement les difficultés amoncelées comme à plaisir sur le sens de l'orante. Sans doute, il est des cas où cette figure a une intention iconique incontestable, mais ces cas sont peu nombreux et ceux que nous venons de citer démontrent jusqu'à l'évidence que l'antiquité a conçu le type de l'âme sous les traits de l'orante, ou, si on le veut, d'une figure féminine dans l'attitude de la prière. Cette manière de représenter l'âme se retrouve dans les monuments et dans les textes. Nous lisons dans les Actes des saints Pierre et Marcellin : « Le bourreau témoigna avoir vu les âmes des martyrs sortir de leurs corps sous la forme de jeunes filles, qui, parées d'or et de gemmes et vêtues d'habits étincelants, furent portées au ciel par les mains des anges [3]. »

Une voûte de la crypte de Lucine, qui remonte à la première moitié du II[e] siècle, nous offre le type le plus exquis de l'âme qui ait jamais été dessiné parmi les chrétiens (fig. 343). Aux angles de cet antique plafond où elles alternent avec des figures du Bon Pasteur d'un dessin moins savant [4], « le corps long et mince, dit à leur sujet un des maîtres de la critique d'art [5], enveloppées, comme des statues grecques, dans les plis droits d'une tunique talaire, les bras nus hors du pallium qui leur couvre la tête et s'enroule autour de leur taille, elles s'appuient élégamment sur un calice de fleur. Faut-il voir dans ces charmantes images, tracées d'un pinceau rapide et facile, un simple caprice de décorateur ? Faut-il les rapprocher, comme on l'a fait, de certaines fresques de Pompéi et des thermes de Titus, de ces figures féminines demi-nues et dansantes, qui de leurs bras levés soutiennent des coupes ou des guirlandes fleuries ? On les a comparées plus sérieusement à la *Pietas* antique, la belle statue du musée du Vatican, qui personnifie le culte des dieux et des hommes, mais pourquoi tant d'efforts dépensés à méconnaître l'originalité de ces nobles images, où l'art chrétien naissant a mis son plus haut symbolisme ? »



344. — Inscription romaine. D'après *Römische Quartalschrift*, 1891, pl. XII, n. 1.

Nous traiterons ailleurs des orantes (voir ce mot) avec plus de détails, mais il importe de remarquer l'importance de cette figure à l'heure des débuts et de l'inspiration encore classique de cette période de l'art chez les chrétiens. Ce n'est guère qu'avec le IV[e] et le V[e] siècle, c'est-à-dire avec les premières ombres du moyen âge, que nous voyons l'exquise figure de l'âme toute immatérielle se rapprocher du corps, se réduire à la taille de celui-ci, et à une taille bien plus minime, jusqu'à ce qu'enfin elle ne soit plus qu'une figurine emmaillottée, informe, qu'un vol d'anges ou de démons se dispute à la sortie de la bouche du mourant.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 13 ; 1870, p. 149. Autres exemples d'orantes symbolisées par des adolescents, dans Marriott, *Vestiarium christianorum*, in-8°, London, 1868, pl. V. — [2] Vettori, *Dissertatio philologica qua nonnulla monimenta sacræ vetustatis ex musæo Victorio deprompta illustrantur*, in-4°, Romæ, 1751. Cf. col. 431, note 1. C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und der Urchristentums. Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft*, in-fol., Mainz, 1900, t. I, p. 108 sq. ; *Die Oranten, Idealbilder der Seelen im Paradiese;* W. E. Crum, *Notes on the Egyptian Orantes*, dans *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 1899, p. 251-252. Pour les types d'orantes dans l'art copte, cf. G. Botti, dans *Bessarione*, 1900, p. 428, fig. 2. L'original se voit au musée d'Alexandrie, salle 6 (anciennement G), n. 221. — [3] *Acta SS. Petri et Marcellini*, n. 11, dans *Acta sanct.*, 2 juin. — [4] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, fig. 24. — [5] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 78 sq.

L'épigraphie nous offre une gracieuse représentation en orante de l'âme d'un tout jeune enfant mort âgé seulement d'un an et vingt-huit jours ; on remarquera que cette épitaphe confirme ce que nous avons avancé : de l'orante, il y a des sélections dont l'intention nous échappe et l'on se trouve, avec ces types symboliques bien déterminés, jeté souvent en plein pays de conjectures. Le rapprochement de l'orante, symbole de l'âme,



345. — L'orante et le Bon Pasteur. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX-XL, n. 10.

l'âme du défunt est représentée sous les traits d'un adolescent[1] (fig. 344).

Rien n'est plus difficile dans l'étude des antiquités chrétiennes, en ce qui concerne particulièrement le symbolisme, que de fixer exactement les limites à l'emploi d'un type isolé. Tantôt nous rencontrons l'orante indépendante de toute composition et d'une interprétation plus ou moins aisée suivant qu'une inscription nous instruit de la pensée de l'artisan, tantôt ce type reparait entouré des agneaux, ou bien parmi les arbres, ou encore symétriquement avec la figure du Bon Pasteur, parfois plusieurs de ces symboles alternent avec celui et du Bon Pasteur, symbole du Christ, apparaît dès une haute antiquité. La scène a ici un aspect tout juvénile et rien de l'appareil solennel que nous verrons en étudiant les monuments qui figurent la comparution de l'âme pour être jugée par Jésus-Christ. Ces deux ordres d'idées sont fort différents, semble-t-il, dans la pensée des premiers fidèles, et nous croyons que le parallélisme des deux figures de l'orante et du Bon Pasteur ne symbolise en aucun cas le jugement de l'âme.



346. — Peinture du cimetière ostrien. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 117.

Nous possédons plusieurs monuments du plus grand intérêt représentant le type que nous étudions ici : c'est d'abord une épitaphe du cimetière de Callixte, que son

[1] Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 65 ; A. de Waal, *Drei altchristliche Inschriften*, dans *Rom. Quart.*, 1891, p. 348 sq., pl. XII, n. 1 ; 1892, p. 28, n. 13 ; C. M. Kaufmann, *Forschungen*, in-4°, Mainz, 1900, t. I, p. 117. Cette épitaphe est du IVe siècle. Grimouard de Saint-Laurent, *La prière de Marie et le Bon Pasteur*, in-8°, Arras, 1862.

laconisme et sa paléographie peuvent faire remonter au IIe siècle[1] (fig. 345). La présence d'un arbre et du Bon Pasteur tenant en main la *mulcta* rappelle la célèbre vision de sainte Perpétue que la martyre raconte ainsi : « Je montai et je vis l'étendue immense d'un jardin et au milieu de ce jardin un homme assis, ayant les cheveux blancs et un habit de berger, trayant des brebis : et autour de lui, debout, plusieurs milliers d'hommes vêtus de blanc. Et il leva la tête et me regarda, et me dit : « Tu es la bien- « venue, ma fille. » Et il m'appela et il me donna une parcelle du lait caillé qu'il venait de traire[2]. » Tel est le riant décor dans lequel les artistes chrétiens ont placé l'orante et le Bon Pasteur, on voit toujours auprès d'eux quelque végétation luxuriante, arbres, fleurs, parfois des oiseaux. Une lunette d'*arcosolium* du cimetière ostrien semble directement inspirée par le texte que nous venons de citer et nous serions tout à fait disposé à y voir l'âme de sainte Perpétue introduite dans le paradis en présence du Bon Pasteur (fig. 346). Suivant une habitude alors assez commune, on a réuni sur le même plan plusieurs actions différentes d'un même personnage que nous voyons dans l'attitude classique du Bon Pasteur et occupé simultanément à traire ses brebis. Le plus précieux monument de la série est un sarcophage, trouvé dans une vigne de la Via Salaria, que son style classique, d'une perfection trop rare parmi les monuments de l'art chrétien, permet de faire remonter au commencement du IIIe siècle, peut-être même à la fin du siècle précédent[3]. Ce sarcophage, acheté par le pape Léon XIII, est entré au musée du Vatican (n. 181), où il se trouve être le plus ancien de tous les sarcophages chrétiens qu'on y a rassemblés. Les mutilations n'ont laissé aucune trace depuis l'habile restauration entreprise par le sculpteur Galli (fig. 347). Les deux personnages assis qui occupent les extrémités de la scène sont un vieillard et une matrone occupés, semble-t-il, à instruire leurs disciples et auditeurs. De Rossi voit dans ce philosophe et cette femme portant le *volumen*, la personnification du docteur de la foi évangélique et de l'Église. Cette interprétation paraît acceptable, bien que l'âge avancé du philosophe et de la matrone soit peu en rapport avec les idées des fidèles sur l'éternelle jeunesse du Christ. Le grand archéologue voit ensuite dans les deux figures du Bon Pasteur et de l'orante une répétition du même symbole sous un aspect rajeuni[4]. Cette partie de son explicatiou ne nous paraît pas aussi heureuse. Il s'est préoccupé d'écarter l'idée d'une représentation des deux époux ensevelis dans le sarcophage sous les traits, absolument inusités en pareil cas, du Bon Pasteur. Mais observons d'abord que nul indice ne nous invite à penser que le sarcophage a contenu deux cadavres, encore moins deux époux. Si l'on se rappelle les exemples que nous avons énumérés du symbolisme de l'âme en orante introduite dans le paradis, royaume du Bon Pasteur, on pourra admettre que nous avons ici le Christ, occupant le milieu du sarcophage et entouré d'arbres, recevant l'âme de la défunte dans le paradis,



347. — Sarcophage du Vatican, n. 181. D'après De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1891, pl. II.

[1] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. X, n. 5; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX-XL, n. 10; cf. *Ibid.*, n. 11. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 95. — [2] D. Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 87. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 105 sq.; 1891, p. 10, 55 sq., pl. II-III. Cette double planche représente le sarcophage avant et après la restauration. O. Marucchi, *Guida del museo cristiano lateranense*, in-12, Roma, 1898, p. 65. — [4] De Rossi, *Delle pitture, e segnalamente delle immagini del pastor buono e della orante e dei simboli eucaristici nella cripte di Lucine*, dans *Roma sotterranea*, t. I, p. 346. La démonstration faite pour cette série de monuments subsiste, c'est seulement son extension au sarcophage du Vatican qui nous paraît peu fondée. Les arguments nouveaux apportés dans *Bullett. di arch. crist.*, 1891, p. 63, établissent définitivement le symbolisme de l'orante pour le personnage de l'Église, mais non dans tous les cas. L'opinion de De Rossi n'a pas d'ailleurs entraîné toutes les adhésions. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1887, p 162, note 6 ; J. Wilpert, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1892, p. 32 : les orantes *sono le immagini delle anime dei defunti supposte nella beatitudine celeste, le quali pregano per i loro superstiti*; Le même, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1891, p. 32 sq. Afin d'être complet, autant qu'on peut l'être en pareille matière, nous indiquerons un rapprochement qui s'impose entre le sarcophage du Vatican, n. 181, et le sarcophage conservé au *palazzo comunale* de Velletri et dans lequel nous retrouvons le Bon Pasteur, l'orante et la figure assise. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 374, n. 4; G. Schneider, *I monumenti e le memorie cristiane di Velletri*, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 271, pl. X. Voyez encore O. Marucchi, *Di un pregevole monumento di antica scultura cristiana rinvenuto negli scavi del Foro romano*, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 205 sq., pl. VI°; Le même, *Notizie degli scavi*, mai 1901. Ces deux sarcophages, celui de Velletri et celui de Rome, sont tous deux de la première moitié du IVe siècle. Celui de Rome nous montre la figure assise placée entre l'orante et le Bon Pasteur. La figure du personnage drapé à la manière des philosophes et lisant ou discourant n'est pas rare sur les sarcophages chrétiens. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 344, pl. XXX, n. 5; Le même, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 35: Jahn, *Socrate e Diotime*, dans *Annali dell' Istit.*, 1841, p. 272 sq. ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. 371, n. 2. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 111. La question a été reprise récemment par C. M. Kauffmann, *Forschungen zur monumentalen Theologie*, in-4°, Mainz, 1900, p. 144, pl. VII, n. 1, et tout le chapitre intitulé : *Orans und Hirte*, p. 140-161. Il faut tenir compte encore de J. Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, in-8°, München, 1807, pl. X, n. 2, p. 106.

et cette image de l'Église triomphante se trouve encadrée par l'image de l'Église enseignante.

Le parallélisme entre le Bon Pasteur et l'orante se retrouve sur le célèbre sarcophage de la Gayole, le plus ancien probablement de tous les sarcophages chrétiens que nous possédions, contemporain de l'époque des Antonins[1] et du sarcophage du Latran. Ce sarcophage offre un mélange des images païennes et des types chrétiens, l'orante est debout entre les arbres du paradis où se posent les colombes, le Bon Pasteur occupe une place symétrique à celle de l'orante. Nous terminerons en décrivant un *arcosolium* du cimetière de Domitille qui semble remonter à la première moitié du



348. — Le Bon Pasteur et les orantes.
D'après une photographie.

IVe siècle. La fresque qui décore l'*arcosolium* représente le Bon Pasteur portant sa brebis sur les épaules (fig. 348). Une végétation luxuriante l'environne de tous côtés et c'est à grand'peine qu'on distingue, ensevelis dans les hautes herbes, deux agneaux derrière lesquels se voient deux orantes. Aucun doute n'est possible sur l'interprétation à donner à cette scène. La disproportion flagrante qui existe entre la taille du berger et les orantes s'accorde trop avec ce que nous savons de l'usage de donner au Christ une taille surhumaine[2]; en outre, nous avons vu que l'agneau qui a servi à plusieurs types symboliques (voir AGNEAU) se trouve quelquefois placé aux pieds du personnage auquel il sert parfois de symbole, par exemple dans un sarcophage où chaque apôtre a devant lui un agneau (fig. 194). Nous avons ici une pensée identique et qui nous permet d'ajouter aux symboles de la colombe et de l'orante celui de l'agneau pour représenter l'âme.

De Rossi a édité, mais sans en donner le commentaire, un marbre du cimetière de Callixte que nous croyons unique en son genre, mais qui a néanmoins quelque rapport avec l'ordre d'idées que nous nous efforçons d'éclairer. L'orante tient lieu ici du Bon Pasteur, elle le remplace même. Elle est debout, les mains étendues, et à ses pieds deux agneaux lèvent la tête vers elle dans l'attitude commune aux agneaux qui entourent le Bon Pasteur[3] (fig. 349). Faute de monuments auxquels celui-ci



349. — Orante accompagnée d'agneaux.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX-L, n. 14.

puisse être comparé, on hésite à tenter une interprétation devant laquelle De Rossi lui-même a reculé: *Di si rara immagine*, dit-il, *che con poche altre puo essere paragonata, alcune difficoltà mi consigliano a sospendere l'interpretazione*[4]. S'il est permis de sortir de cette réserve nous croyons que le rapprochement des deux figures que nous donnons sera plus suggestif et peut-être plus concluant que tous les arguments. Il paraît indiscutable en tous cas que la figure de l'orante ne peut être identifiée avec celle du Bon Pasteur, puisque le Christ et l'Église sont choses essentiellement différentes. Vers la fin du IIIe siècle et le commencement du siècle suivant les sarcophages furent en grande faveur dans les catacombes[5], et l'un des modèles les plus fréquemment reproduits fut le Bon Pasteur et l'orante qu'on pouvait facilement sculpter dans les officines lapidaires sans provoquer l'éveil des persécuteurs[6]. Un de ces sarcophages a été trouvé à peu près à sa place primitive dans un *cubiculum* de la première *area* du cimetière de Callixte, sous l'escalier construit par le pape Damase[7], à qui il est certainement antérieur de plus d'un demi-siècle au moins. Le Bon Pasteur est au centre, deux cadres remplis par des strigiles le séparent des orantes placées aux extrémités. Un autre *cubiculum* contenait un sarcophage déplorablement mutilé, mais dont il reste cependant assez pour donner à notre opinion un sérieux appui. Chose assez rare, le sarcophage offre une seule scène, dans l'angle gauche le Pasteur regarde un nombreux troupeau couché parmi les grandes herbes; à droite, de petits bergers s'occupent à traire les brebis devant la bergerie[8]. Au milieu de la scène, confondue dans le troupeau, l'orante debout nous apparaît comme l'âme fidèle parmi les brebis du maître qui

[1] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 157, n. 215, pl. LIX, n. 1; Le même, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. IV, pl. XXXIV. On peut comparer cette planche, gravée d'après un dessin de M. Pierre Fritel, avec l'héliogravure Dujardin du recueil que nous avons cité en premier lieu, afin d'apprécier l'exactitude des planches concernant les sarcophages d'Arles et leur valeur scientifique. — [2] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 91. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX-L, n. 14. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 324. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 185, 264; t. III, p. 445. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 265; E. Stevenson, *Scavi della via Latina*, dans *Bull. dell' Istit. di corrispondenza archeologica*, 1875, p. 228-230. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1877, t. III, p. 445, pl. XI.; cf. *Ibid.*, t. III, p. 445. — [8] *Ibid.*, t. III, p. 445 sq. pl. XLI.

dit : Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent[1]. Ce sarcophage est contemporain de la fresque de l'*arcosolium* du cimetière de Domitille (fig. 350).

VII. L'AME ET LE CORPS. — L'épigraphie chrétienne nous fournit deux exemplaires d'une formule dans laquelle il faut probablement reconnaître un poème antique dont quelques hexamètres auraient été adoptés par des chrétiens auxquels ils semblaient exprimer leurs sentiments spiritualistes avec autant de précision que d'élégance. Les *tituli* qui ont conservé cette formule ne peuvent être attribués en toute certitude à des chrétiens, cette attribution peut être néanmoins défendue par de bonnes raisons. Le *titulus* de Clodius Fabatus vient de Capoue, il est ainsi libellé[2] :

C·CLODIO·FABATO
MARITO OPTIMO
ATILIA MARCELLA

TERRENVM . CORPVS
CAELESTIS·SPIRITVS·IN ME
QVO REPETENTE · SVAM
SEDEM·NVNC·VIVIMVS·ILLIC
ET FRVITVR · SVPERIS
AETERNA·IN LVCE·FABATVS

nable[6]. Nous retrouvons nos hexamètres légèrement modifiés sur l'épitaphe du pape Pélage Ier :

Terrenum corpus claudant hæc forte sepulchra
Nil sancti meritis derogatus viri
Vivit in arce poli celesti luce beatus, etc.[7].

Toutefois, dans l'impossibilité où nous nous trouvons de prendre parti sur le christianisme de l'épitaphe, sa citation n'en est pas moins digne d'intérêt; fût-elle païenne, elle nous montrerait où en était vers le Ier siècle de notre ère la croyance sur l'immortalité et la béatitude de l'âme après sa séparation avec le corps. Il y aurait une grande utilité à approfondir le degré exact de cette croyance dans le monde antique à l'heure où le christianisme allait la faire entrer dans une phase nouvelle. A son début, la religion chrétienne, afin de procurer l'assainissement du vieux monde, introduisit deux éléments qui renouvelaient les éléments de la solution morale à peu près périmée; c'étaient : l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps. A toute la misère de la vie présente, le christianisme opposait l'indomptable espérance d'une félicité qui compensait ces misères et bien au delà[8]. Le problème moral se trouvait transporté de la base désespérée des récompenses ou des châtiments individuels et immédiats, où le monde antique l'avait circonscrit, sur une assise moins empirique. Au delà



350. — Sarcophage du cimetière de Callixte. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XLI, n. 1.

Ces trois hexamètres se retrouvent sur une inscription d'Espagne, dans laquelle, bien que les trois premières lignes fassent naturellement défaut, on a conservé à la dernière ligne le nom de *Fabatus*[3] :

Terrenum corpus cælestis spiritus in me
Quo repetente suam sedem nunc vivimus illic
Et fruitur superis æterna in luce Fabatus.

E. Hübner ne doute pas que l'inscription de Niebla (*Ilipulæ*) ne soit antique, il la fait remonter au Ier siècle, mais selon lui : *propter formam tabellæ et litterarum e Capena Italiæ eo delatum crediderim a docto quodam peregrinatore*[4]. O. Hirschfeld croit que le *titulus* fut à l'usage d'un des crypto-chrétiens des premiers temps du christianisme[5] et cette opinion nous paraît soute-

de cette chimérique justice, dont le bon sens superficiel des peuples s'acharnait à ressaisir la trace dans tous les actes du gouvernement de l'univers, on commençait à apercevoir des lois et une direction plus hautes, sans la connaissance desquelles les choses humaines peuvent sembler n'être qu'un tissu d'iniquités. L'avenir de l'homme s'éclairait soudain, et, dès lors, un poète aurait pu dire :

Une immense espérance a traversé la terre,
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux !

« C'est là, disait saint Paul, qu'est notre vie véritable, » la vie terrestre n'étant dès lors qu'une étape dont la signification se renfermait, non plus dans la rémunération positive, mais dans la conscience du devoir. Il

[1] Joa., X, 14. — [2] Smet, *Inscriptiones antiquæ*, in-fol., Lugd. Bat., 1588, p. 192, n. 13 : *videtur esse christiani hominis epitaphium, valde tamen antiquum quantum ex characteribus et scribendi forma nominumque ratione colligi potest.* Pighius est du même avis. Burmann, *Anthologia veter. latin. epigramm. et poemat.*, t. II, p. 151, objecte la forme du cippe, ce qui n'a aucune valeur. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 99, 100; 1873, p. 52, 74; 1883, p. 132; *Monumenta Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. C; Bormann, dans *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 3963; Buecheler, *Carmina epigraph.*, in-12, Lipsiæ, 1895, t. I, p. 591. — [3] Caro, *Antiguedades de Sevilla*, in-fol., Sevilla, 1634, p. 216, connaissait déjà l'exemplaire d'Atilia Marcella qu'il avait vu dans Pithou, *Epigram. select.*, in-8°, Parisiis, 1570, p. 125. — [4] E. Hübner, dans *Ephemeris epigraphica, Corporis inscriptionum Latinarum Supplementum*, 1899, t. VIII, p. 380, n. 80. — [5] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4169. — [6] Voir une inscription de cette classe, dans D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, n. 3461. Cf. O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin*, dans *Sitzungsberichte der kön. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1895, p. 26 sq., et *Revue épigraphique du midi de la France*, 1896, n. 79. — [7] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 208. — [8] Rom., VIII, 18, *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Batiouchkof, *Le débat de l'âme et du corps*, dans la *Romania*, t. XX, p. 1-55, 513-578.

faut bien se garder de croire que la notion de l'immortalité de l'âme fût entièrement oblitérée pour les anciens [1], les inscriptions fourniraient la preuve du contraire s'il était possible de décider de certains *tituli* d'un christianisme douteux comme celui-ci :

> Ὀστέα μὲν καὶ σάρκας ἔχει χθὼν παῖδα τὸν ἡδύν,
> ψυχὴ δ'εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον [2]

« La terre garde la chair et les os de l'enfant bien-aimé, son âme s'en est allée siéger parmi les saints. »

Une épitaphe de Thèbes, en Grèce, offre une formule digne d'avoir été inspirée par les croyances chrétiennes; elle peut remonter au IIIe siècle environ [3] :

CKHNOC MEN ΓΕΝΕΤΗΡΗΣ ΕΠΕΙ ΓΕΡΑΣ ΕΣΤΙ [ΘΑΝΟΥCΙ
ΤΕΙΜΩΝΤΕΣ ΚΛΑΙΕCΚΟΝ ΑΝΑΙCΘΗΤΟΝ ΠΕΡΙ [ΘΥΜΒΟΝ
ΨΥΧΗ ΔΕC ΤΟ ΔΙΚΑΙΟΝ ΕΒΗ ΗΝ ΔΟΥΝΟΜΑ [ΤΟ ΥΜΟΝ
ΝΗΔΥΜΟΣ ΙΤΑΛΙΚΗC ΑΔΑΗC ΠΑΙC ΙΜΕΡΟC [ΟΝΤΩC
ΟΥΚ ΗΜΗΝ ΕΜΠΡΟCΘΕ ΠΟΛΥΝ ΧΡΟΝΟΝ ΕΙ [ΤΕ ΓΕΝΗΘΗΝ
ΕΙΣ ΟΛΙΓΩΝ ΕΤΕΩΝ ΕΝ ΑΡΙΘΜΙΟC ΑCΤΑΤΟC [ΑΙΩΝ
ΟΥΚ ΑΝΕΔΡΑCΤΟΝ ΕΧΩΝ ΙΔΙΟΝ ΔΡΟΜΟΝ ΗC [ΔΕΛΛΑΧΕΝ ΤΙC
ΜΟΙΡΗC ΤΑΥΤΗΝ ΕΚΤΕΛΕCΕΙ ΚΑΙ ΓΑΡ ΒΑ- [CΙΛΗΕC
ΤΑΥΤ ΕΠΕΓΡΑΨΕ ΠΑΤΗΡ Ο ΖΩΣΙΜΟΣ ΕΙΝΕΚ [ΕΜΕΙΟ
ΑΙΜΝΗCΤΟΝ ΕΧΩΝ ΨΥΧΗC ΠΟΘΟΝ ΑΘΑΝΑ [ΤΟΙΟ

> Σκῆνος μὲν γενετῆρες, ἐπεὶ γέρας ἐστὶ θανοῦσι
> τειμῶντες κλαίεσκον ἀναισθήτῳ περὶ τύμβῳ·
> Ψυχὴ δ' ἐς τὸ δίκαιον ἔβη· ἦν δ' οὔνομα το ὑμόν
> Νήδυμος, Ἰταλικῆς Ἀδάης παῖς, ἵμερος ὄντως.
> οὐκ ἤμην ἔμπροσθε πολὺν χρόνον, εἶτ' ἐγενήθην
> εἰς ὀλίγων ἐτέων ἐναρίθμιος. ἄστατος αἰών,
> οὐκ ἀνέδραστον ἔχων ἴδιον δρόμον, ἧς δ' ἔλαχέν τις
> μοίρης, ταύτην ἐκτελέσει· καὶ γὰρ βασιλῆες.
> ταῦτ' ἐπέγραψε πατὴρ ὁ Ζώσιμος, εἵνεκ' ἐμεῖο
> αἰμνηστον ἔχων ψυχῆς πόθον ἀθανάτοιο

« Mes père et mère honoroient mon corps de leurs pleurs, autour de cet insensible tombeau, comme on a accoutumé de faire aux défunts, mais mon âme s'en est allée vers les justes. Mon nom étoit Nedymus, fils d'Adaé l'Italique, regretté à la vérité de plusieurs. Il n'y avoit pas beaucoup de tems que j'étois; étant né pour vivre peu d'années par la cruauté du siècle inconstant. Mais il faut que chacun obéisse au sort qui l'attend et même les rois n'en sont pas exemts. Mon père Zosimus a écrit cecy pour moy, soupirant toujours après mon âme immortelle » (trad. de J. Spon).

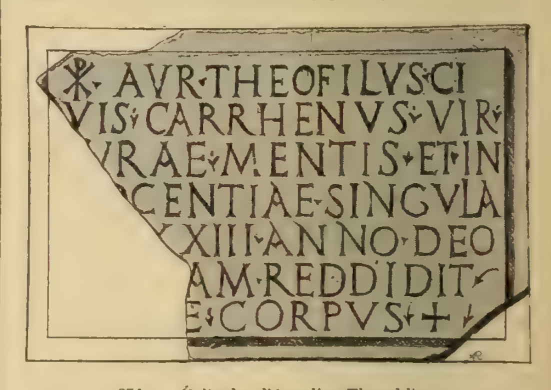
Certains marbres toutefois ne laissent aucun doute sur leur origine païenne et nous offrent des formules aussi clairement spiritualistes que celles-ci : CORPORE CONSVMPTO VIVA ANIMA DEVS SVM [4] — ΘΕΟΣ ΕΛΕΕ[ι]ΝΟΥ ΕΞ ΑΝΘΡΩΠΟΥ [5]; par contre, d'autres épitaphes nous montrent la croyance à la dissolution de l'âme : TERRA TENET CORPVS· NOMEN LAPIS· ATQVE ANIMAM AER [6]; — ANIMAM SACER ABSTVLIT AER [7]; — NATVRAE SOCIALEM SPIRITVM· CORPVSQVE ORIGINI REDDIDIT [8]. Une épitaphe métrique de l'Attique du IVe ou Ve siècle nous offre une formule qui rappelle celles dont les païens firent usage [9] :

> Ο φωτὶ παῖς Φιλ... τιος του
> ὃς ἐκ Ζωΐλου θ[υγα-]
> τρὸς ἦν Δημοστράτης·
> γῆ σῶμα κρύπτει τῇ-
> δέ γ'ἀλλ' εἰς αἰθέρα
> ψυχὴ διέπτη καὶ σύ-
> νεστιν οἷς τὸ πρίν·
> τὸ γὰρ γέρας τρό-
> που γε τοῦ χρηστοῦ
> λάχεν.

A + ω

« La terre recouvre son corps, mais son âme s'est envolée dans les cieux où elle est réunie à ses ancêtres; cela a été pour lui la meilleure manière d'arriver à la vieillesse. »

Une inscription funéraire trouvée à Rome dans la villa Persiani, qui est contiguë au mausolée de sainte Hélène sur la *Via Labicana*, nous donne une précieuse formule pour notre recherche (fig. 351).



351. — Épitaphe d'Aurelius Theophilus.
D'après De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1873, pl. XI, n. 4.

Aur(elius) Theophilus civis carrhenus vir (p)uræ mentis et i(n)nocentiæ singula(ris) XXIII anno Deo (anim)am reddidit (terra)e corpus.

Cette inscription était gravée sur le revers du cou-

[1] H. Weil, *L'immortalité de l'âme chez les Grecs*, dans le *Journal des savants*, 1895, p. 213-225, 303-319, 552-564; E. Rhode, *Psyché. Seelencult und Unterblickheitsglaube der Griechen*, in-8°, Freiburg, 1894; A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapocalypse*, in-8°, Leipzig, 1893; P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, in-8°, Paris, 1895. — [2] Koumanoudis, Ἐπιγραφαὶ Ἀττικῆς ἐπιτύμβιοι, in-8°, Athènes, 1871, n. 1825. — [3] Du Loir, *Les voyages du sieur du Loir ensemble de ce qui se passa à la mort du feu sultan*, in-4°, Paris, 1654, p. 333; J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, in-12, Lyon, 1678, t. II, p. 95; t. III, p. 13, Wheler, *A journey into Grece*, in-fol., London, 1682, p. 333; G. Fleetwood, *Sylloge inscript. antiq.*, in-8°, Londini, 1691, p. 213, n. 1; Muratori, *Nov. thes. inscr. vet.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MMLXI, n. 1; Bonada, *Anthologia seu collectio*, in-4°, Romæ, 1751, t. II, p. 519; Jacobs, *Anthol. paralip.*, in-8°, Lipsiæ, 1814, t. XIII, p. 802, et *Anthol. palatin.*, in-8°, Lipsiæ, 1813-1817, appendix, t. II, p. 849, n. 20; E. D. Clarke, *Travels in various Countries of Europe, Asia and Africa*, in-4°, London, 1810-1819, part. II, t. III, p. 38, fig.; Boissonnade, dans *Classical Journal*, fasc. 34, p. 388; L. Hostein, *Epistolæ*, in-8°, Parisiis, 1817, p. 451 sq.; Welcker, *Programma de epigr. gr. ex marm. collect.*, in-4°, Bonnæ, 1819, p. 9; *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 1656. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 132. — [5] Fiorelli, dans les *Notizie degli scavi*, 1879, p. 158; cf. 1880, p. 158. — [6] Mommsen, dans le *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 3247. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. C. — [8] A. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846, p. 477. — [9] C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, in-8°, Parisiis, 1878, p. 81, n. 38; Koumanoudis, *loc. cit.*, n. 3609, lit : ὁ Φωτίου παῖς Φωτιος του... à la 1re ligne. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9319 lit : Φιλιππικοῦ. Les lignes 8-10 nous paraissent inspirées par une pensée analogue à celle-ci : *senectus vita immaculata.*

vercle d'une urne carrée sur la panse de laquelle se trouvait une petite sculpture [1]. L'époque à laquelle le couvercle de l'urne fut détourné de sa destination primitive et employé comme épitaphe, soit au front d'un *arcosolium*, soit sur une tombe à fleur de terre, paraît être celle où l'usage des catacombes se perdait d'année en année. Le défunt était originaire de Carrhes en Mésopotamie, ville dans laquelle le paganisme avait duré plus qu'ailleurs, mais où l'évêque Protogénès fit de nombreuses conversions à partir de l'année 381. Aurelius Theophilus était probablement un de ses convertis [2].

Il faut relever ici l'emploi du mot *reddidit* que nous trouvons fréquemment usité d'une manière absolue à la place de *decessit*. Il s'applique aussi bien à l'âme qu'au corps; c'est en définitive la pensée antique revêtue d'une forme orthodoxe. Pour les anciens, l'âme retournait à son destin : OBITVM (pour *debitum*) NATVRAE REDDIDIT [3]; — DEBITVM REDDIDIT [4]; — FATIS ANIMAM REDDIDIT [5]; — CARMINIBVS DEFIXA IACVIT PER TEMPORA MVLTA VT EIVS SPIRITVS VI EXTORQVERETVR (*potius*) QVAM NATVRAE REDDERETVR [6]; et on voit que les termes de *spiritus* et *anima* sont synonymes comme ils le seront dans l'épigraphie chrétienne, où l'on retrouve aussi le mot *debitum* : REDDIT DEBITVM VITAE SVAE... CVIVS ANIMA CVM SANCTIS IN PACE [7]; — REDDIDI NVNC DOMINO RERVM DEBITVM COMMVNEM OMNIBVS OLIM [8].

Nous n'ajouterons que peu de choses sur le mot *spiritus* dans le sens de *anima*. Bien qu'il soit hasardeux d'insinuer une règle archéologique d'après l'observation d'un nombre restreint de types, nous serions actuellement disposé à croire que *spiritus* [9] a été surtout entendu chez les chrétiens au sens de l'âme après sa sortie du corps. Une inscription de l'année 291 nous en fournit un exemple [10] :

☧ (?) EX VIRGINIO TVO BEN
EMECO VIXSISTI LIB·ENI C
ONIVGA INNOCENTISSI
MACERVONIA·SILVANA
5 REFRIGERA C·VM SPIRITA·
SANCTA· DEP KAL APR TIBERI
ANO II ET DIONI COSS

Une autre non moins ancienne porte ces mots [11] :

VICTORIA·SPIRITA·VESTRA·
DEVS REFRIGERET·
ZOTICE DVLCI

Victoria, Zotice dulcis, spirita vestra Deus refrigeret.

Une épitaphe publiée par Marangoni confirme les précédentes [12] :

VALE MICHI KARA IN PACE CVM SPIRITA
XANTA. VALE IN ☧

Enfin De Rossi préfère cette lecture si solidement recommandée à cette autre : *in pace cum sanctis*, pour servir de compléments à un fragment trouvé proche de la via Salaria et ainsi conçu [13] :

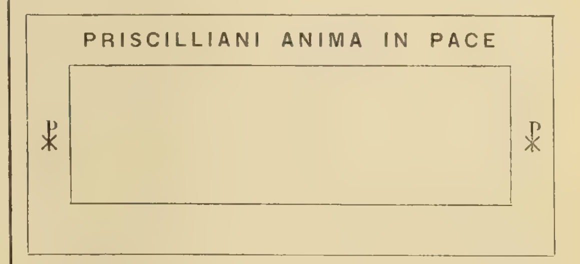
caris] SIMO [*filio* (?)
e]VTYCH[*iano*
refr]IGERA [*dulcis* (?)
in p]ACE C[*um spirita*
san] C [*ta...*

Cette expression n'a pas été entendue par Mabillon dans son commentaire de l'inscription de Leopardus [14]

DMA SACRVM XL
LEOPARDVM IN PACEM
CVM SPIRITA SANCTA · ACCEP
TVM EVMTE ABEATIS INNOCINEM
POSVER·PAR·Q·AN·N·VII·MEN·VII·

Mabillon et Marini [15] ont cru voir dans ces paroles *cum spirita sancta* une allusion au sacrement de confirmation. Raoul-Rochette a reconnu le véritable sens auquel nous avions d'abord préféré : *cum Spiritu sancto*; il faut donc lire ainsi : *Leopardum in pace cum spirita sancta; acceptum eumdem a beatis innocentem.*

Le mot *anima*, quoique rare, n'est pas sans exemple parmi les *graffiti*, on le trouve en *graffito* sur la chaux d'un *loculus* du cimetière de Sainte-Agnès (ambulacre du IVe siècle [16]).



Parmi les plus anciennes et les plus belles inscriptions dans lesquelles on emploie le mot *spiritus* nous ne pouvons omettre d'en mentionner une qui démontre jusqu'à l'évidence l'antique croyance des fidèles à une expiation de l'âme avant son admission dans le repos éternel [17] :

IN PA[*ce s*]
PIRIT[*us*]
SILVA[*ni*]
AMEN

VIII. Le jugement de l'ame. — Cette scène solennelle a été souvent traitée par les premiers artistes du christianisme; mais son type le plus antique ne nous a été conservé que par de rares monuments. Leur importance est telle pour l'histoire des idées chrétiennes que nous les reproduirons ici, car nous aurons fréquemment à nous reporter aux figures que nous en donnons, au cours des multiples recherches où nous entraînera le *Dictionnaire d'archéologie*.

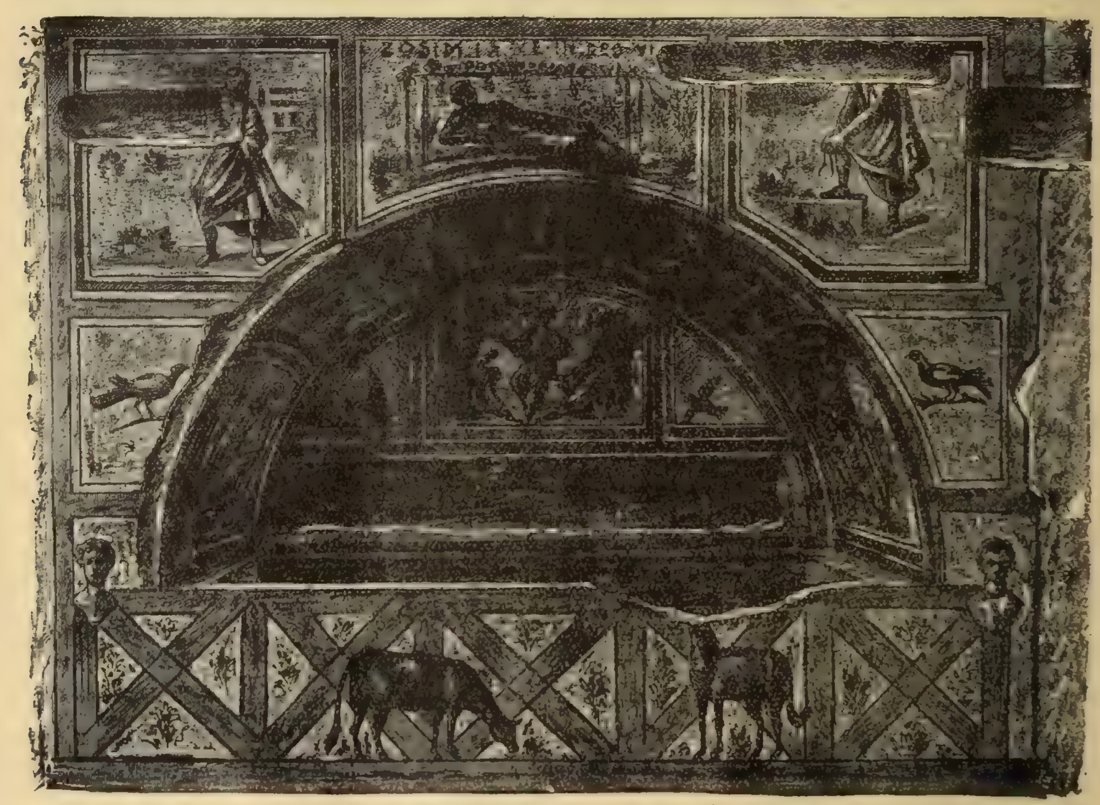
C'est d'abord les fresques d'un arcosolium du cimetière de Cyriaque à l'*Agro Verano*, visité par Séroux

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 147, pl. XI, n. 3. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 148, pl. XI, n. 4. — [3] L. Renier, *Recueil des inscr. romaines de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855, n. 70. — [4] Gruter, *Corpus inscr.*, in-fol., Amstelodami, 1707, p. 992, n. 3. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 3335. — [6] L. Renier, *loc. cit.*, n. 234. — [7] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi*, in-4°, Florentiæ, 1716. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. 392, n. 882. — [9] Dans la langue parlée alors, *spirita* est un « pluriel » de *spiritus*. Cf. A. Lupi, *Dissertat. et animadvers. ad nuper inventum Severæ epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 168, 169. — [10] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-fol., Parisiis, 1902, t. I, n. 2873. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 3100. — [12] *Ibid.*, t. I, n. 3028. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 54. Cf. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 571, n. LII : *Gemellinus. Victorie* || *coniugi benemerenti* || *isspirito sancto in pace*; *Ibid.*, p. 571, n. 143 : *Spirito sancto* || *innocenti qui* || *vixit. an. pl. m. III.* — [14] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 4229. — [15] G. Marini, *Sopra il sacramento della cresima illustrato dalle antiche iscrizioni*, dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 27. — [16] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 284. — [17] *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2926; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXXII, n. 11. On pourrait en rapprocher la formule suivante qui semble marquer aussi un souhait : EVGENI || SPIRITVVS || IN BONO. *Ibid.*, t. I, pl. XXXII, n. 13.

d'Agincourt[1] et par De Rossi en 1843, obstrué ensuite et dégagé de nouveau vers 1875. De Rossi en a donné un dessin de l'ensemble et des détails que nous reproduisons[2].

A la base nous voyons une balustrade feinte terminée à ses extrémités par deux Hermès. Il y a ici l'intention évidente de figurer ces clôtures, grilles, palissades ou cancels de marbre, qui environnaient les monuments funéraires à ciel ouvert. Au milieu du petit enclos rempli de verdure on plaçait le tombeau que défendaient le respect superstitieux de la mort et les petits Hermès qui gardaient la clôture du monument (fig. 352). En un temps où les tombes à ciel ouvert n'étaient plus possibles pour un chrétien, soit à cause de la diminution croissante des terrains d'inhumation et du prix inabordable des concessions qui en était la conséquence, soit par suite de la nécessité de se dérober à la violation toujours menaçante en temps de persécution, un chrétien, nommé Zozimiane, a voulu se donner l'illusion que son corps reposerait dans un enclos verdoyant. Il lui en coûtait sans doute que les circonstances l'empêchassent d'écrire sur son épitaphe comme l'avaient fait deux époux chrétiens : IN HORTVLIS NOSTRIS SECESSIMVS[3]. Les cimetières à ciel ouvert offraient des concessions funéraires séparées par ces légères barrières qu'on nommait *cancelli, transennæ, clathri, loricæ*[4], et que soutenaient les pieux des angles appelés *hermulæ*[5] lorsqu'ils supportaient, comme dans notre fresque, une statuette d'Hermès[6]. Dans ces cimetières on plaçait quelquefois l'épitaphe sur la claire-voie[7], ici Zosimiane a fait inscrire son nom dans la partie supérieure de la fresque :

ZOSIMIANE IN DEO VI(*vas*)[8].



352. — Arcosolium de l'*Agro Verano*. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, pl. VIII.

Cet ouvrage semble être très proche de la paix de l'Église, qu'il suit peut-être à quelques années de distance. Nous voyons que l'inspiration symbolique de la partie antérieure est imprégnée des anciens modèles : Jonas couché sous le figuier, à droite Moïse détachant sa chaussure, à gauche un personnage qui pourrait être ce même

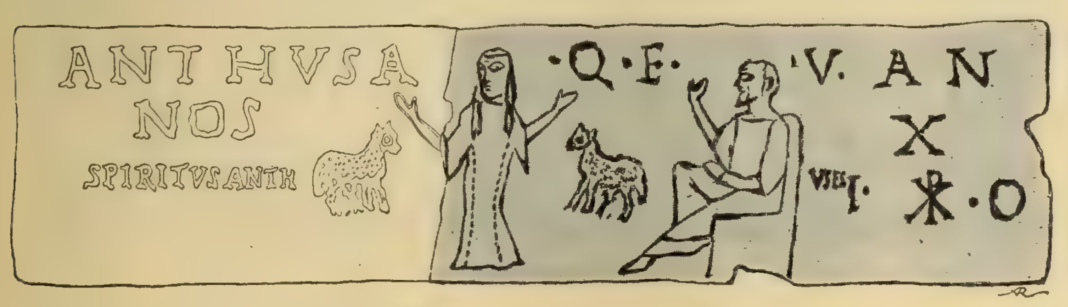
[1] Séroux d'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, Peinture, pl. IX, n. 8. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, en a donné seulement un détail. Le Christ entre ses apôtres, et encore est-ce d'une manière inexacte, omettant le ciste placé à côté du Sauveur. Il n'y a pas lieu de se reporter à sa reproduction, t. III, pl. XLIII, XLIV. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 145 sq., pl. VIII et IX; L. Lefort, *Peintures d'un cubicule dans la catacombe de Cyriaque*, dans la *Revue archéol.*, janv. 1878, p. 43 sq., et réimprimé dans les *Études sur les monuments primitifs*, in-12, Paris, 1885, p. 217-221; cf. p. 76, n. 97. — [3] G. Boissier, *Promenades archéologiques*, in-12, Paris, 1887, p. 145. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 439; cf. t. II, p. 235; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2072. — [5] Cassiodore, *Variarum*, l. III, epist. LI, *P. L.*, t. LXIX, col. 606; Laurent Ré, *Seneca e Socrate erme bicipite*, in-8°, Roma, 1816; G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 1128-1224. — [6] *Bullett. dell'Instituto archeol.*, 1871, p. 56; Promis, *Vocaboli latini di architettura*, p. 44. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 146, note 1. Un pilier analogue est signalé par De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 295, 439; on y voit encore les rainures destinées à encastrer l'extrémité du cancel. Par une transformation chrétienne de l'Hermès on représenta, sur ces barrières qu'il défendait, un Bon Pasteur. Cf. C. Cavedoni, *Dichiarazione di un antico bassorilievo scoperto in Modena*, dans *Atti e memorie delle reali deputazioni di storia patria per le provincie modenesi e parmensi*, Milano, 1865, t. III; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 235; t. III, p. 439. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 153; E. Stevenson, *Il cimitero di S. Zotico*, in-8°, Roma, 1876, p. 97. — [8] Cette acclamation est d'un style qui ne survécut guère à l'édit de Milan (313).

Moïse recevant la loi des mains du Seigneur. Mais c'est l'*arcosolium* qui offre le plus vif intérêt. La lunette représente le Christ assis entre deux apôtres, la voussure se rapporte directement à notre recherche (fig. 353). La même scène y est répétée deux fois en manière de réplique. Devant une jeune figure nimbée, assise sur un trône à dossier et pourvu, une fois seulement, du *scabellum,* comparaît une orante voilée, vêtue de la *penula* à larges raies. Accueillie avec un geste bienveillant, elle demeure debout, les bras étendus : c'est l'âme présentée au tribunal du Christ[1] qui la reçoit dans son paradis. Nous avons donc ici un écho du type archaïque dans lequel l'âme est placée seule en face de son juge.



353. — Jugement de l'âme. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, pl. IX, fg. 1.

Une pierre des catacombes de Rome à propos de laquelle des opinions inégalement acceptables ont été données, représente une orante entre deux brebis comparaissant devant un personnage assis sur la *cathedra;* celui-ci lève la main droite et paraît tenir dans sa main gauche un objet de forme rectangulaire dans lequel il est possible de voir un livre [2] (fig. 354).



354. — Le jugement de l'âme.
D'après A. de Waal, *Archäologische Ehrengabe der Romischen Quartalschrift zu De Rossi's LXX Geburtstage*, pl. XII, n. 2.

La pierre originale se trouve aujourd'hui au musée épigraphique du Latran (classe XV, n. 1), elle mesure en hauteur 0m20, mais nous avons déjà rappelé au sujet d'une autre épitaphe que les dimensions d'un *titulus* ne peuvent être invoquées qu'avec la plus extrême circonspection (col. 922). Sauf dans le cas assez rare où il est pourvu d'un encadrement, on ne peut dire, à moins de l'avoir trouvé en place, s'il recouvrait l'ouverture entière du *loculus* ou bien si on l'a prolongé avec d'autres plaques de marbre. Une partie de l'épitaphe n'a pu être retrouvée mais on ne songe guère à le regretter en la voyant reconstituée par la science ingénieuse de Mgr Wilpert avec une vraisemblance qui touche à la certitude. Discutant sur des copies peu soignées, d'autres archéologues avaient lu VIII les caractères placés à droite de la *cathedra.* Or, ces caractères sont ainsi faits :

VSES

A bien lire nous avons ici : VSES, qui paraît devoir être le génitif d'un nom en *usa,* le nom de la défunte. Quel peut-être le radical de ce nom? ici le champ reste ouvert à la conjecture. On a lu dans les catacombes les noms de AVXANVSA [3], de ANTHVSA [4], on connaît par ailleurs BONVSA [5], CHARITOSA [6]; la liste pourrait être accrue, elle le sera sans doute, les noms *Anthusa* et *Bonusa* sont ceux qui s'adaptent le mieux au complément de l'épitaphe si l'on tient compte de l'espacement des

[1] Il n'y a pas d'hésitation possible sur l'identification de cette figure. Perret, trompé par sa grâce juvénile, y avait vu un personnage féminin, mais la présence du nimbe, qui vers le temps de notre fresque était réservé au Sauveur, et surtout le *volumen* qu'il tient dans la main gauche ne laissent aucun doute et ne sont d'aucune application à la Vierge Marie. — [2] L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. V, pl XXII, n. 38; t. VI, p. 154; Martigny, *Dictionnaire,* in-4°, Paris, 1877, p. 663; F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie,* Freiburg-im-Breisg., 1886, t. II, p. 642; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 485, n. 4, p. 143; J. Wilpert, *Drei altchristliche Epitaphfragmente aus den römischen Katakomben,* dans A. de Waal, *Archäologische Ehrengabe der Römischen Quartalschrift zu De Rossi's LXX Geburtstage,* in-8°, Roma, 1892, p. 381; Th. Roller, *Les catacombes de Rome, Histoire de l'art et de la croyance religieuse pendant les premiers siècles du christianisme,* in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XI, n. 1; C. M. Kaufmann, *Forschungen zur monumentalen Theologie,* in-4°, Mainz, 1900, t. I, p. 162 sq. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, pl. XL, n. 38. — [4] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 385. — [5] Jacuzio, *De epigrammate sanctarum Bonusæ et Mennæ,* in-4°, Romæ, 1758. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 385.

lettres dans la partie conservée. C'est donc le nom d'*Anthusa* que nous adopterons et, eu égard au symbole de l'orante que nous avons reconnu être l'âme de la défunte, la troisième ligne paraît ne pouvoir porter autre chose sinon [*anima Anth*]USES ou bien [*spiritus Anth*]USES.

L'étude de divers sujets d'antiquité chrétienne nous a déjà amené à plusieurs reprises à parler de la confiance que nos pères ont eue dans le secours et la protection des saints, tant pour leurs âmes que pour leurs corps. Voir AD SANCTOS, col. 488; ADELPHIA, col. 525. Il est impossible de n'y pas revenir lorsque les monuments eux-mêmes nous représentent l'âme du fidèle secourue par les saints. Mais il faut distinguer plusieurs moments choisis par des artistes d'après ce thème unique et qui chrétiennes (voir AGAPES, col. 838), nous n'y reviendrons pas, nous autorisant de ce que nous avons dit alors pour reproduire à cette place la scène du jugement de l'âme de Vibia. La jeune défunte est introduite par l'envoyé infernal *Mercurius nuntius* devant le trône du dieu père, *Dispater*, et de sa compagne, *Abracura*. Elle est accompagnée d'une ombre à laquelle est donné le nom d'Alceste, la belle et fidèle épouse d'Admète; en face d'elle, au pied du trône de Jupiter, attendent le *Fatum* et deux Parques [1] (fig. 355).

On ne saurait souhaiter rien de plus précis, on remarquera la présence du personnage d'Alceste qui paraît devoir jouer le rôle du défenseur de l'épouse qui va être jugée. Cette pensée des protecteurs célestes assistant



355. — Le jugement de l'ame d'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Rome, 1903, pl. 132.

cependant en font des scènes très différentes. Tantôt il s'agit du jugement de l'âme, tantôt de son introduction dans le paradis, tantôt de sa glorification après le jugement.

Le plus ancien monument qui représente le jugement de l'âme n'est pas chrétien, bien que les infiltrations chrétiennes y soient tout à fait probables. Nous nous sommes expliqué sur le lien qui unit les peintures du tombeau de Vibia avec les peintures des catacombes l'âme a été fort répandue parmi les chrétiens, nous la retrouvons exprimée dans une scène du jugement de l'âme du cimetière de Saint-Hermès, dont la parenté avec celle de Vibia est frappante. Découverte par Bosio et interprétée par lui comme une scène d'ordination [2], par le Père Garrucci comme une représentation du défunt entre ses protecteurs les saints Prote et Hyacinthe devant la statue de saint Hermès [1], elle a reçu sa véritable interprétation de Mgr Wilpert qui y voit la scène

[1] R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, dans Ch. Cahier et A. Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1856, t. IV, p. 7, 22 sq. ; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., 1852, t. I, pl. LXXIII-LXXIV. Cette planche présente diverses inexactitudes. Les *fata divina* sont trois femmes, dans la planche précédente Mercure est sans baguette ni caducée et le trône n'a pas d'assises. Sur la peinture de Vibia, cf. Raoul-Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, 1836, t. XIII, p. 147 sq. ; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CIX, p. 1 ; A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter*, in-4°, Roma, 1900, p. 88, note 1. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 565; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 329; Bottari, *Sculture e pitture sagre*, in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CLXXXVI; Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, Peintures, pl. XII, n. 19; L. Lefort, *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 55; Martigny, *Dict. des antiq.*, au mot *Ordination*.

du jugement de l'âme [2] ou même « la jeune figure d'un mort qui a gagné sa cause devant le tribunal du Seigneur grâce à ses puissants avocats, peut-être les saints Prote et Hyacinthe, ensevelis dans ce cimetière » [3] (fig. 356). Remarquons que l'âme se trouve encore ici au lieu du jugement, aucune fleur, aucun arbre n'égaie la scène, pas plus dans la fresque du cimetière d'Hermès que dans celle du cimetière de Prétextat, bien qu'un intervalle de plus d'un siècle et demi les sépare.

Un *arcosolium* de la catacombe de Santa Maria di Gesù [4], à Syracuse, nous offre une peinture de la première moitié du v[e] siècle qui appartient au cycle que nous étudions. L'*arcosolium* est tout entier décoré, lunette, voussure, parapet, parois, de sujets divers; il comporte des peintures et des inscriptions. Le *chrismon* accolé d'αω reparaît de chaque côté de l'arcosolium et de ΠЄΤΡΟС, l'autre est évidemment saint Paul dont il a le type iconique, barbe longue, effilée, roussâtre, cependant saint Pierre et le Sauveur ont seuls le nimbe [8]; les deux apôtres portent certainement le *volumen*. L'âme de Marcia est au premier plan, en suppliante agenouillée devant le Juge; la défunte porte au bras gauche le manipule habituel aux diacres pendant la célébration du saint sacrifice, au-dessus de sa tête on lit :

ΜΑΡΚΙΑ ЄΖΗСЄΝ
ЄΤΗΚЄ
ΜΗΝЄС
Η
ΗΜЄΡΑС
ΙЄ

« Marcia vécut vingt-cinq ans, huit mois et quinze jours. »



356. — Le jugement de l'âme. Catacombe de Saint-Hermès. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Rome, 1903, pl. 247.

il semble que la forme de l'ω, bien que nouvelle, Α☧Ѡ, soit le fait des détériorations plus que de la volonté du décorateur [5]; le dessin géométrique de la voussure se rapproche assez de celui du cubiculum *delle pecorelle* au cimetière de Callixte [6]; la lunette est particulièrement intéressante (fig. 357).

De Rossi en a donné une aquarelle qui montre que l'artiste n'a guère eu que deux couleurs à sa disposition, mais il a su varier les teintes et produire un ouvrage supportable [7]. Le Sauveur-Juge est au centre de la composition, debout, presque imberbe, vêtu de rouge et nimbé, il porte dans la main gauche le *volumen* et fait, de la main droite, un geste d'accueil. Il est accompagné de deux personnages; l'un d'eux porte encore le nom

Ici les saints apôtres paraissent plutôt remplir le rôle d'assesseurs du Christ que celui de protecteurs de Marcia et c'est bien d'un jugement qu'il s'agit. L'inscription qui surmonte l'*arcosolium* n'est qu'en partie déchiffrable. Les efforts de Tosi, de Schultze et de De Rossi donnent le texte suivant :

ƆΜΝΗСΘ.С ΗΜ..ΚΘ СΜΙΝΗСΘΗΤЄΙΚΑΙ
ΤΗСΔΟΥΛΗС СΟΥΜΑΡΚ
ΚΑΙ ЄΙΛΙ ////
ΑΝΔΡЄΙ

[ὁ θεὸς μνήσθητι] τῆς δούλης σου Μαρκ(ίας) καὶ Ειλι.... [καὶ ?]Ἀνδρεί[ου ?] [9].

Le geste et la place donnés aux saints qui accompagnent

[1] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. LXXXII, 2, et LXXXIII, 1. — [2] O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 374. — [3] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 152; Th. Roller, *Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et de la croyance religieuse pendant les premiers siècles du christianisme;* in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXIV, n. 1; G. Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma, pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea ed'ora nuovamente date in luce colle spiegazioni*, in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CLXXXVI. — [4] Ce nom est tout moderne et vient d'une église voisine de l'emplacement de la catacombe: celle-ci a semblé à V. Schultze plus ancienne que la catacombe de San Giovanni. — [5] Voir A. Ω, col. 13, note 17. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. IX. — [7] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1877, pl. X, XI, p. 149-159; A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 153; E. Lefort, *Peintures d'un arcoseuille dans la catacombe de Santa Maria di Gesù, à Syracuse*, dans *Études sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 223. — [8] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 131. — [9] Ce serait la formule liturgique du *memento* des défunts, nous reviendrons sur ce sujet en parlant de l'âme dans le sein d'Abraham.

le juge suprême nous paraissait trouver leur commentaire dans un passage d'une longue inscription trouvée à l'*Agro Verano*. Il est dit que la défunte trouvera devant le tribunal de Dieu les saints martyrs appelés à lui rendre témoignage : ..... CVIQVE PRO VITAE SVAE (*tes*)TIMONIVM SANCTI MARTYRES APVT DEVM ET CHRISTVM ERVNT ADVOCATI[1].

C'était en prévision de ce jugement que les Pères, les hagiographes et tous ceux qui répandaient la doctrine s'efforçaient de représenter comme terrible, que les fidèles s'accoutumèrent à offrir à Dieu des prières qui, non seulement précédaient l'instant redoutable, mais accompagnaient l'âme du défunt soumise à une expiation à laquelle bien peu devaient se trouver assez pures pour échapper complètement. C'est ici l'origine de toute la partie suppliante du culte des morts et nous ne pouvons faire autre chose que l'indiquer, car son importance capitale pour la rédaction des liturgies funéraires la rend digne d'une étude spéciale et approfondie. On s'est ingénié, dans un but de polémique, à écarter ou à interpréter les témoignages les plus anciens et les plus assurés de la croyance au séjour des âmes dans un lieu d'expiation et de purification[2]. Il n'y a plus lieu de s'y arrêter aujourd'hui[3]. Dès la plus haute antiquité l'épigraphie romaine nous produit des textes d'une clarté indiscutable. En voici quelques-uns : ΜΝΗϹΘΗ Ο ΘΕΟϹ ΕΥΓΕΝΙΗϹ[4]. « Dieu, souviens-toi d'Eugénie ; » QVIS(Q)[*uis*] DE FRATRIBVS LEGERIT ROGET DEV VT SANCTO ET INNOCENT(*i*) [*esp*]IRITO AD DEVM SVSCIPIATVR[5]; GAVDENTIA SVSCIPEATVR IN PACE[6]. A une époque plus récente nous pouvons constater la croyance universellement répandue. Nous en choisirons quelques exemples parmi les inscriptions d'un comté d'Angleterre, le Glamorganshire. A Merthyr Mawr, nous lisons[7] :

[Co]nbellini possuit hanc crucem
pro anima eius Scitliuissi
Nertido et fratris eius et pater
eius a m[e] preparatus
. . . scio

A Llantwitt, dans le même comté, on lit[8] : *In nomine dī summi incipit crux Salvatoris quæ preparavit Samsoni apati pro anima sua et pro anima Juthahelo rex i. et Artmali .·. tecani* †. Ce Juthael est un roi du Gwent qui mourut en l'année 848 (fig. 358).



357. — Le jugement de l'âme de Marcia. Peinture de la catacombe Santa Maria di Gesù, à Syracuse.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, pl. XI.

Dans la même localité de Llantwitt, à Llantwitt-Maior, une pierre du IXe siècle porte plusieurs inscriptions séparées les unes des autres par de petits cadres ; on y lit ceci[9] :

† SAM
SON
POSVIT
HANC CR
UCEM †

PRO A
NIMA EI
US †

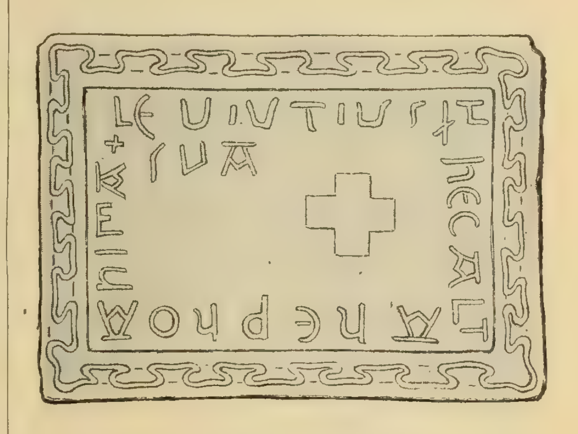
[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 34. — [2] J. Spon, au XVIIe siècle, écrivit à ce sujet une célèbre *Lettre au P. La Chaise sur l'antiquité de la religion* (réformée), in-12, Lausanne, 1681. Le grand Arnauld entreprit de la réfuter dans ses *Observations sur les fievres et sur les fébrifuges*, in-12, Lyon, 1681 et 1684 ; le même, *Aphorismi novi ex Hippocratis operibus collecti, gr. et lat.*, in-12, Lugduni, 1683 ; E. Le Blant, *Reponse à une lettre du 13 janvier 1680*, in-8°, Paris, 1858. Une partie du travail de Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, est consacrée à cette question sur laquelle l'auteur revient à satiete dans un sujet où elle parait peu à sa place. — [3] La démonstration de E. Le Blant, *op. cit.*, porte sur le terrain de l'érudition positive où s'était placé Spon et nous parait avoir fourni en nombre plus que suffisant les textes que J. Spon réclamait de son contradicteur et faute desquels il niait la croyance au purgatoire de la part des premiers chrétiens. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2991. — [5] *Ibid.*, n. 3029. — [6] *Ibid.*, n. 3031. — [7] E. Hubner, *Inscript. Britanniæ christianæ*, in-4°, Londini, 1876, n. 67. — [8] *Ibid.*, n. 62. Autres formules analogues dans le Glamorganshire, cf. Hübner, *op. cit.*, n. 73-75. — [9] *Ibid.*, n. 61.

Et encore à Llantwitt : *In nomine di patris et s||pere tus santdi anc||[cr]ucem Hovelt* (Hoveint ?) *prope||rabit pro anima Res p(a||tr)es eius*[1]. Dans d'autres comtés on ne se contentait pas d'une croix. A Camborne, dans la Cornouailles, on lit sur la marge d'une table d'autel : ***Leviut** iusit* (= *jussit*) *hec altare pro anima sua*[2] (fig. 359). Cette inscription peut dater du VIIIe ou du IXe siècle. A Caldy Island, dans le Pembrokeshire, à la fin du IXe siècle, nous trouvons cette inscription : *et singno crucis in illam fingsi rogo omnibus ammulantibus ibi exorent pro anima Catuoconi*[3]. A Saint-Meyric, dans le Cardiganshire : (*Christus*) *quicumque explicaverit hoc nomen det benedixionem pro anima Hiroidil filius Carotinn*[4].

358. — Cippe de Llantwitt.
D'après E. Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, n. 62.

En Irlande, nous trouvons une formule inspirée par le même souci de l'âme du défunt; on remarquera que c'est l'unique exemple que nous ayons en Irlande du symbole de l'ἰχθύς. La formule doit se lire[5] : *or ar anmain oidacain*. « Prie pour l'âme de Oidacain. » Ailleurs, au lieu d'un mémorial, nous rencontrons des donations en forme « pour le salut de l'âme ». On peut se faire une idée de l'extension de cet usage en parcourant les recueils des formules[6]. Mais nous ne faisons qu'indiquer ces sujets, sur lesquels nous reviendrons avec détails.

IX. L'INTRODUCTION DE L'AME DANS LE PARADIS. — Les scènes qui représentent l'introduction dans le paradis sont plus nombreuses; une circonstance les rend d'ordinaire faciles à reconnaître : la présence d'arbrisseaux, de fleurs, d'arbres ou de semis jetés dans le champ de la scène. Une fresque de la catacombe de Domitille, découverte par De Rossi en 1874 derrière l'abside de la basilique, dans un étroit *cubiculum* où dut être déposé le sarcophage de sainte Pétronille, est un des documents les plus précieux qui appartiennent à notre sujet[7]. Tout auprès de cette tombe vénérée avait été déposé le corps de la matrone Veneranda, ensevelie, nous dit la fresque, « le VIIe des ides de janvier » aux environs de l'an 256 : *Veneranda dep(osita)* [ou *def(uncta)*] *VII idus januarias*[8]. Veneranda est probablement ici une image iconique, cependant son attitude d'orante et son introduction par sainte Pétronille dans le paradis ne peuvent laisser de doute : c'est bien son âme qui est accueillie par la célèbre martyre, et rien n'oblige à repousser cette interprétation, car si l'on a pu, dans tel plafond, représenter l'âme sous la forme impersonnelle de l'orante, il restait parfaitement loisible de la montrer sous une forme personnelle, comme c'est ici le cas. Veneranda pénètre dans le paradis, reconnaissable aux fleurs qui couvrent l'extrémité gauche de la fresque; elle est vêtue d'une ample dalmatique, elle a la tête voilée et son voile porte des callicules pourpres comme celui de Dionysias dans la fresque des *cinque santi*[9]. Sainte Pétronille a la tête découverte, elle porte la tunique et le *pallium*, à ses côtés un *scrinium* ouvert rempli de volumes des saintes Écritures et un livre



359. — Table d'autel de Camborne.
D'après Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, n. 8.

ouvert. L'art de décadence — deuxième moitié du IIe siècle — qui a exécuté cet ouvrage lui a enlevé sans doute quelque chose de la naïveté du geste de sainte Pétronille, qu'il faut interpréter plutôt que comprendre (fig. 360).

Nous nous bornerons à rappeler ce que nous avons dit sur la présentation d'une âme sainte à la Vierge Marie par deux saintes protectrices; cette scène orne le couvercle du précieux sarcophage d'Adelphia (voir ce mot). Un graffite du cimetière Ostrien, qui peut remonter à la fin du IIIe siècle, nous montre une âme introduite dans le paradis par deux saints protecteurs (fig. 95 et col. 526) qui éclairent les voies où elle s'avance au milieu d'eux. De Rossi rapproche de ces monuments une fresque du cimetière Ostrien dans laquelle un homme agenouillé ou profondément incliné est accueilli par une sainte assise et un saint debout, il est possible que nous soyons ici en présence d'une âme introduite devant saint Pierre et sainte Émérentienne, car on sait que cette jeune martyre fut ensevelie près de l'Ostrianum[10]

[1] Hübner, *op. cit.*, n. 63. — [2] *Ibid.*, n. 8. Cf. Borlase, *Cornwall*, in-fol., Oxford, 1754, p. 401, pl. XXXVI, fig. 6; Haddan et Stubbs, *Concilia*, t. I, p. 699. En Cornouailles, citons encore, à Saint-Neots, près de Liskeard, une pierre portant cette formule : *Doniert rogavit pro anima*. E. Hübner, *op. cit.*, n. 22, ajoute cette note : *Doniert autem non possum non existimare illum Cornwalliæ regulum fuisse quem Dungerth annales vocant et submersum anno salutis 872 produnt*. Haddan et Stubbs, *op. cit.*, t. I, p. 699, préfèrent la date 875. — [3] E. Hübner, *op. cit.*, n. 94. — [4] *Ibid.*, n. 122. — [5] G. Petrie, *Christian inscription in the irish language*, in-4°, Dublin, 1878, pl. VIII, fig. 14, p. 12, 138. Cf. D. H. Kelly, dans *Proceedings of the royal irish Academy*, pl. VIII, p. 155. — [6] *Formulæ Marculfi*, l. I, n. 12, dans K. Zeumer, *Formulæ Merowingici et Karolini ævi*, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, t. V, *Leges*, in-4°, Hannoveræ, 1882-1886, p. 50; *Formulæ Augienses* (coll. B), n. 14, 15, 16, dans Zeumer, p. 354, 355; *Formulæ Andecaveuses*, n. 20, 23, dans Zeumer, p. 11; *Formulæ Arvernenses*, n. 4, dans Zeumer, p. 30; cf. *Formulæ Marculfi*, l. I, n. 3; l. II, n. 4; dans Zeumer, p. 44, 76. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, p. 5 sq. — [8] *Ibid.*, 1875, p. 13. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-4°, Roma, 1877, t. III, pl. I-II. — [10] M. Armellini, *La cripta di S. Emerenziana nel cimitero Ostriano*, in-8°, Roma, 1876; le même, *Scoperta della cripta di S. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di san Pietro*, in-8°, Roma, 1877.

et que le prince des apôtres baptisait proche du même lieu[1]. Peut-être y aurait-il lieu de tenir compte de cette peinture dans les origines de la légende qui impose aux âmes de se présenter à saint Pierre, gardien du paradis. Il faut en rapprocher un *arcosolium* de la catacombe de Saint-Gaudiosus, à Naples, ouvrage du ve siècle[2], dans lequel « au centre S̄ PETRVS, chauve, barbu, vêtu d'une longue tunique à double bande verticale et d'un manteau timbré d'un Γ· et d'un ·˥, debout, semble d'un geste du bras droit introduire dans le paradis le défunt PASCENTIV(*s*), plus petit, vêtu d'une tunique et d'une *penula,* qui dirige vers lui ses mains couvertes »[3]. Dans le grand ambulacre de la catacombe supérieure de Saint-Janvier nous trouvons deux *arcosolia* qu'il y a lieu de rapprocher tout à la fois de la tombe de Marcia (col. 1509, fig. 357) et de celle de Pascentius. Dans la lunette de l'*arcosolium* de droite, PAVLVS tenant le *volumen* introduit l'âme de LAVRENTIVS dans le paradis[4]; dans la lunette de l'*arcosolium* de gauche, person-

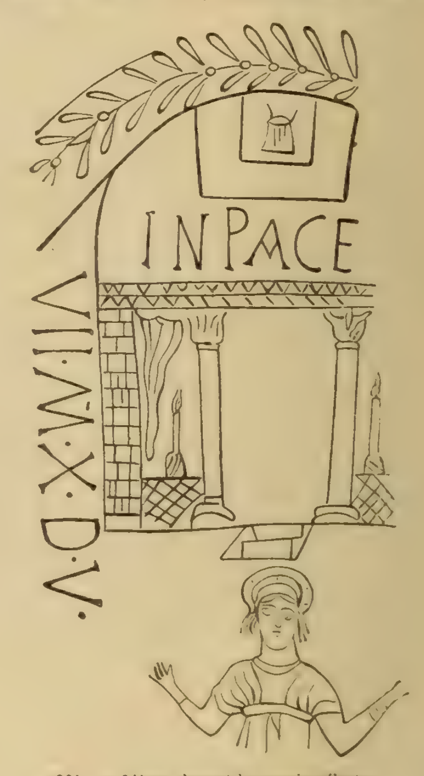


360. — Sainte Pétronille introduisant l'âme de Véneranda dans le paradis.
D'après *Bullettino di archeol. cristiana*, 1875, pl. 1.

nage innommé dont le type iconique ne laisse aucun doute : saint Pierre, tenant le *volumen,* introduit un défunt anonyme dans le paradis[5], réplique du sujet précédent. On voit que les fidèles de Sicile ont eu une très vive dévotion aux saints protecteurs; une belle épitaphe de deux jeunes enfants en témoigne; on recommande leurs âmes à l'éternelle compagnie des saints[6] :

ΚΥΡΙΑΚΟΥ ΚΑΙ ΣΑΛ
ΒΙΑΣ ΠΕΔΙΝ ΕΝ ΘΑ
ΔΕΚΕΙΤΑΙ ΟΝΟΜΑΤΙ
ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΕΖΗΣΕΝ
ΕΤΗΤΡΙΑ ΜΗΝΑΣΔΕ
ΚΑΗΜΕΡΑΣ ΠΕΝΤΕ
ΕΙΣ ΕΩΝΑΜΕΤΑΤΩ
ΝΑΓΙΩΝ ΑΥΤΟΥΤΟ
ΨΥΧΙΝ ΕΝ ΟΝΟΜΑ
ΤΙ·Ι·ΗΣΟΥ v ☧ v ΚΥΡΙΑΚΗ
Η ΚΑΛΩΝΥΜΟΣΕΖΗ
ΣΕΝ ΚΑΙ ΑΥΤΗΕΤΗ·Γ

Κυριακοῦ καὶ Σαλβίας πεδίν (παιδίον) ἐνθάδε κεῖται ὀνόματι Κυριακός· ἔζησεν ἔτη τρία, μῆνας δέκα, ἡμέρας πέντε·



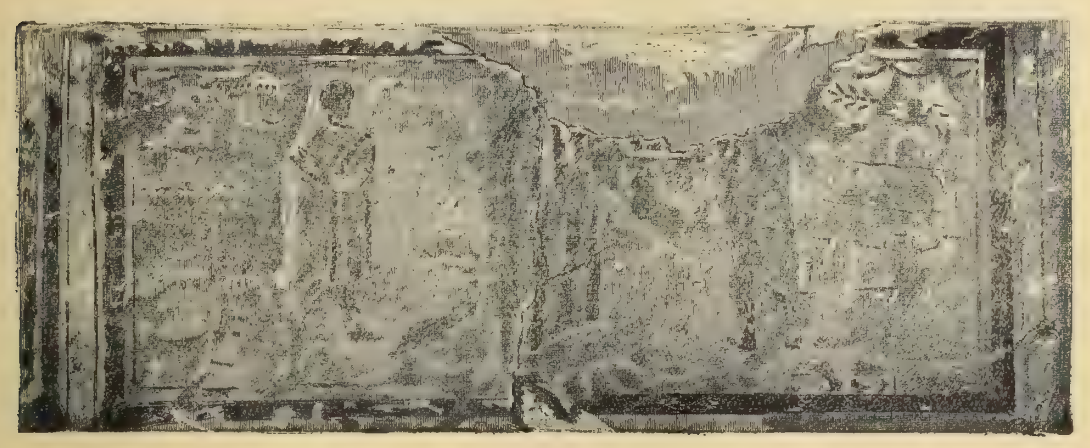
361. — L'âme devant le parvis céleste.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. v, pl. xxiv, fig. 47.

εἰς ἐῶνα μετὰ των ἁγίων αὐτοῦ τὸ ψυχὶν ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κυριακή, ἡ καλώνυμος ἔζησεν καὶ αὐτὴ ἔτη γ!

« Ici repose Cyriaque, fils de Cyriaque et de Salvie. Il vécut trois ans, dix mois, cinq jours. Au nom du Christ Jésus son âme soit pour toujours réunie aux saints. — Cyriaca, la belle, a vécu trois ans. »

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 189; le même, *Del luogo appellato* ad Capream *presso la via Nomentana dell' età arcaica ai primi secoli cristiani*, dans *Bull. della commissione archeologica comunale di Roma*, 1883, p. 244 sq.; le même, dans *Bull. di arch. crist*, 1867, p. 39. — [2] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. III, pl. CIV, n. 2; Scherillo, *Dell' antichità dell' effigie di S. Maria della Sanità*, p. 12-13. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 154 sq.; L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes de Naples*, dans les *Études sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 130, n. 26; Dom. Salazar, *Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV al XIII secolo*, in-fol., Napoli, 1871. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 155 sq.; Bellermann, *Die ältesten christlichen Begräbnissstatten und besonders die Katakomben zu Neapel*, in-12, Hamburg, 1834. — [3] L. Lefort, *loc. cit.*, p. 130. — [4] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. C, n. 1; L. Lefort, *loc. cit.*, p. 121, n. 13. — [5] R. Garrucci, *loc. cit.*, pl. C, n. 2; L. Lefort, *loc. cit.* — [6] Matranga, dans *Il saggiatore romano*, 1845, t. III, p. 184; Spuches, dans *Bull. della commiss. di antich. in Sicilia*, 1864, t. I, p. 14; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 158; G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 139; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3368

Nous citerons pour finir deux monuments plus remarquables par leur précision théologique et leur beauté esthétique que tous ceux que nous avons énumérés jusqu'ici. La liberté dont jouissaient les artistes dans l'interprétation des sujets qu'on leur confiait conduisit parfois à d'heureuses innovations. On s'habitua à représenter le paradis non plus sous l'aspect d'un jardin fleuri où chante l'oiseau, mais sous l'aspect d'une demeure dans la « cour intérieure » de laquelle trône le Christ parmi les martyrs. Cette habitation céleste est une sorte de parvis, *paradisus*, entouré de colonnes, fermé par un *velum*. Un fragment d'épitaphe conservé au musée du Latran nous montre l'âme devant le parvis céleste[1] (fig. 361), mais une fresque décorant un *arcosolium* du cimetière de Cyriaque va nous faire pénétrer plus avant dans la symbolique demeure.



362. — Introduction de l'âme dans le paradis. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 241, p. 76.

Au bas d'un *arcosolium* représentant les vierges sages et les vierges folles se voit, sur la paroi extérieure, une peinture légèrement endommagée. Elle représente une jeune fille vêtue de la tunique, la tête découverte. Il faut se garder de croire que cette circonstance soit incompatible avec la profession de la virginité, car l'imposition du voile accompagnait seulement l'engagement solennel que pouvaient seules contracter les vierges ayant dépassé telle limite d'âge. Nous connaissons deux vierges de Milan, Principia et Deuteria, mortes, la première à l'âge de 14 ans et qualifiée VIRGO ET NEOPHYTA IN CHRISTO, la seconde à l'âge de 21 ans, après avoir reçu le voile, ainsi qu'il est dit dans son épitaphe, IACET CVM CAPETE VELATO[2]. Une inscription romaine de l'année 401 nous apprend que l'on pouvait vouer sa virginité dès l'âge de 12 ans : *Pri(di)e (kal) Jun. pausabet.* (= *pausavit*) *Prætiosa annorum pu(e)lla virgo* XII *tantum ancilla Dei et Christi*[3]. Nous sommes donc fondés à croire que la fresque représente une jeune nonne accompagnée de deux jeunes gens vêtus de tuniques ornées de callicules. Chacun de son côté, ils font courir les anneaux d'un rideau sur sa tringle et introduisent la jeune fille dans le paradis (fig. 362).

On ne saurait souhaiter rien de plus clair que ces deux saints soulevant la courtine brodée et introduisant l'âme sortie victorieuse du jugement *usque ad interiora velaminis*, τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ainsi que parle l'auteur de l'épître aux Hébreux[4]. Une épitaphe de Portus-Romanus (Ostie), que sa paléographie fait reporter aux environs de l'année 275, semble être le naturel commentaire de la fresque dont nous venons de parler. Au moment de franchir le seuil de l'éternité, une chrétienne, une martyre, semble-t-il, a jeté une suprême acclamation vers le Christ, et sa prière à l'instant exaucée, elle pénètre, elle aussi, *ad interiora velaminis*. Le petit poème épigraphique décrit alors les joies de l'âme introduite dans le paradis, elle y retrouve ceux qui ont combattu comme elle, leurs âmes entourent la sienne, on s'étonne au récit de la vaillance d'une âme si tendre, l'admiration éclate de toutes parts. Elle, qui jouit maintenant du paradis, comprend la disproportion entre son bonheur et ses mérites; pareille à l'apôtre Paul ayant méprisé la mort, elle a reçu la couronne; ayant persévéré, elle a achevé sa course.

ACCIPE ME DIXIT DOMIN[*e in tua limina Christe :*
EXAVDITA CITO·FRVITV[*r modo lumine cæli*
ZOSIME SANCTA SOROR·M[*agno defuncta periclo.*
IAM VIDET ET SOCIOS SANC[*ti certaminis omnes*
LAETATVRQVE VIDENS ·MIRA[*ntes sistere circum*
MIRANTVRQVE PATRES TAN[*ta virtute puellam*
QVAM SVO DE NVMERO CVPIE[*ntes esse vicissim*
CERTATIMQVE TENENT ATQV[*e amplectuntur* [*ovantes.*
IAM VIDET ET SENTIT MAGNI [*spectacula regni*
ET BENE PRO MERITIS GAVDET SIBI PRAEMIA [REDDI
ΓECVM PAVLE TENENS CALCATA MORTE CO- [RONAM
NAM FIDE SERVATA CVRSVM CVM PACE PERE- [GIT[5]

Le désir d'être réuni à Jésus-Christ n'allait pas sans la pensée de secours que les âmes bienheureuses pouvaient prêter à l'âme du défunt, et de la nécessité pour celle-ci d'être introduite dans ce groupe céleste. Une inscription romaine a gardé la trace de ce souhait[6] :

PAVLO FILIO MERENTI IN PA
CEM TE SVSCIPIAN OMNIVM ISPIRI
TA SANCTORVM QVI VIXIT ANNOS·II·DIES·N·L

Mais ce rapide instant d'anxiété passé, nous retrouvons la confiance des survivants au bonheur de l'âme dans

[1] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 154, fig. 112; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. v, pl. XXIV, fig. 47. — [2] *L'amico cattolico*, t. III, p. 136; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 78. — [3] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I. — [4] Hebr., VI, 19; C. Cavedoni, dans les *Opuscoli di Modena*, 1864, p. 150; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 35. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 47-48; 1870, p. 38-41; P. Allard, *Les dernières persécutions du IIIe siècle*, in-8°, Paris, 1887, p. 251 sq.; De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, pars 1, prœm., p. X; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2871. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 2898.

sa nouvelle et heureuse société : ANIMA INNOC[*ens vivas* (?)] INTER SANCTIS ET IVSTIS [*et in orat*]IONIBVS[1]; SEDENS AD SANCTORVM LOCVM IN PACE [*qui*]ESCIT[2]; CVIVS ANIMA CVM SANCTOS IN PACE[3]. Une épitaphe, malheureusement trop mutilée pour qu'on puisse songer à en tirer autre chose que quelques lambeaux de phrase, paraît pouvoir offrir ces mots :

[BIS[4].
(*in cælis? p*)RAEB(*entem? s*)E TV CRISTV[*m*] VIDE-

Ce qui ne fait pas de doute, c'est la confiance des survivants dans la prière des âmes bienheureuses.

ΔЄΝΥΝΑΝΑ · ΠΑΥЄΤΑΙ · ΤΗΡΟΥCΑΚΑΜΟΙΤ[*ο*] ЄΙC ΑΝΑCΤΑCΙΝ ΑΙΩΝΙΟΝ[5]; DE TVA INCOLVMITATE SECVRVS ET PRO NOSTRIS PECCATIS PETE SOLLICITVS[6]; IN PACE PETAS P[*r*]O NO[*bis*][7]; IN PACE ET PET[*e*] PRO NOBIS[8]; PETE ET ROGA PRO FRATRES ET SODALES TVOS[9]; RO[*ga p*]RO FRATRES TVOS[10]; ЄΡΩΤΑ ΥΠЄΡ ΗΜΩΝ[11]; PETE PRO NOS[12]; PETAS PRO SORORE TVA[13]; ET IN ORATIONIBVS TVIS ROGES PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN ☧[14].

X. Autres représentations de l'ame. — Les documents nous révèlent bien d'autres symboles, nous ne pouvons les énumérer tous, rappelons seulement que l'abbé Benoît vit l'âme de l'évêque de Capoue, Germain († 541), pénétrer dans le ciel sous l'aspect d'une sphère ignée[15]; que l'évêqбe Cyrille vit l'âme de saint Jérôme sous forme humaine[16]; saint Antoine le Solitaire vit une âme, celle de l'abbé Ammon, en cet état[17]; des martyrs furent vus montant au ciel et reconnaissables encore : *Apertumque est cælum, videntibus Babylan et Mydorico, sanctum Fructuosum episcopum cum diaconibus in cælum ascendentes coronatos*[18], enfin Prudence apporte un semblable témoignage :

Vidit præsidis ex domo satelles
Cælum martyribus patere apertum
Insignesque viros per astra ferri[19].

Tous ces témoignages sont fort postérieurs à la vision de sainte Perpétue qui vit l'âme de son jeune frère Dinocrate, si ressemblante à l'enfant pendant sa vie, qu'elle l'appela par son nom : Dinocrate[20]; une autre martyre, Quartillosa, voyait aussi son fils déjà mis à mort et conversait avec lui[21].

La Vie de saint Antoine le Solitaire rapporte que ce saint homme vit des âmes portant des ailes et s'efforçant de monter au ciel : ἐθεώρησε..... ἀναβαίνοντάς τινας ὥσπερ ἐπτερωμένους... ἐνενόει τῶν ψυχῶν εἶναι τὸν πρόοδον[22]. Cette conception des âmes ailées paraît tout à fait orientale; saint Cyrille de Jérusalem donne à l'âme l'épithète de « ailée », ψύχη πτερωτὴ[23], saint Sophrone affirme que l'âme de la Vierge fit usage de ses ailes pour monter au ciel, ψυχῆς θεοκινήτοις πτεροῖς[24]; enfin une fresque découverte dans la catacombe d'Alexandrie montre l'âme couronnée et ailée, avec cette inscription funéraire[25] :

+ ΚЄ ΑΝΑΠΑΥCΩΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ
[τ]ΗC δΟ[υ]ΛΗC σοV......κ.τ.λ.

XI. L'ame portée par les anges. — En Occident nous trouvons fréquemment une représentation qui a dû s'inspirer de la parabole du mauvais riche. Lazare, y est-il dit, mourut et son corps fut porté par les anges dans le sein d'Abraham : ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν, καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ[26]. C'est peut-être d'après cette pensée que Tertullien a parlé des anges qui portent les martyrs : *Angeli bajuli sustinentur*[27]; et plus tard nous voyons les confesseurs recevoir le même honneur : ce sont les anges qui portent la sphère ignée qui était le symbole de l'âme de l'évêque de Capoue et que vit saint Benoît[28]. Saint Sophrone jouit du même spectacle pour l'âme de George : τὴν παροῦσαν ζωὴν κατέλιμπανεν τοῖς λαβοῦσιν ἀγγέλοις ἑπόμενος[29]. L'auteur anonyme des *Quæstiones ad orthodoxos* parle d'après les mêmes idées[30]; enfin les apocryphes y ajoutent d'intarissables détails. Dans l'*Historia Josephi*[31], Jésus raconte les funérailles que les anges firent à son père adoptif : *Michael apprehendit lacinias duas mappæ holosericæ, Gabriel religans lacinias duas, et amplexi animam patris mei Josephi deposuerunt eam in mappa.* Une précieuse pyxide d'ivoire du British Museum nous montre un ange assistant avec une nappe sur les mains au martyre de saint Menna dont il va recueillir l'âme pour la porter au ciel (voir fig. 72)[32]. Des inscriptions antérieures à la paix de l'Église nous montrent la croyance des fidèles à un rôle des anges au moment où l'âme se sépare du corps. Une inscription romaine de l'année 310, que Marini dit avoir été trouvée *in cryptis S. Sebastiani* et transportée au monastère de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie, où elle se trouve encore, par Joseph di Costanzo, alors abbé de ce monastère, contient une formule incomplète que nous pouvons restituer à l'aide d'une autre inscription non datée mais qui ne paraît pas moins ancienne[33] :

////////////////////II//////////////////
//////////ANGELIS QVIVI//////
//////////ANN XXII MESIS VIIII
DIEBV III IN PACE DEP IDI
BVS DEC MAXENT · III · COSS

La formule tronquée du début est presque certainement : *accersitus ab angelis*, comme dans le *titulus* suivant[34] :

SEVERO FILIO DVL
CISSIMO LAVRENTIVS·
PATER BENEMERENTI QVI BI
XIT ANN·IIII·ME·VIII·DIES·V·
ACCERSITVS AB ANGELIS VII·IDVS IANVA

[1] *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2908. — [2] *Ibid.*, n. 2917. — [3] *Ibid.*, n. 3447. — [4] *Ibid.*, n. 2918. — [5] *Ibid.*, n. 2882. — [6] *Ibid.*, n. 2920. — [7] *Ibid.*, n. 2960. — [8] *Ibid.*, n. 2974. — [9] *Ibid.*, n. 3042. — [10] *Ibid.*, n. 3051. — [11] *Ibid.*, n. 3055. — [12] *Ibid.*, n. 3089. — [13] *Ibid.*, n. 3101. — [14] *Ibid.*, n. 3386. — [15] S. Grégoire Ier, *Dialog.*, l. II, c. XXXV, *P. L.*, t. LXVI, col. 198. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher cette vision de la célèbre « vision des globes » de saint Vincent de Paul. — [16] Eusèbe, *De morte Hieronymi*, c. LIII, *P. L.*, t. XXII, col. 275. — [17] S. Athanase, Βίος Ἀντωνίου, c. LX, *P. G.*, t. XXVI, col. 929 sq. Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 512. — [18] *Acta sancti Fructuosi*, n. 5, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-fol., Veronæ, 1731, p. 193. — [19] Prudence, *Peri Stephanon*, hymn. VI, vs. 121 sq., *P. L.*, t. LX, col. 420. — [20] *Passio S. Perpetuæ*, § 7, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 72. — [21] *Passio SS. Montani et Lucii*, VIII, 8, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 235. — [22] S. Athanase, Βίος Ἀντωνίου, c. LXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 937. — [23] S. Cyrille de Jérusal., *Catcches.*, XV, 20, *P. G.*, t. XXXIII, col. 897. — [24] S. Sophrone, *In S. Deiparæ assumpt.*, XVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3257. — [25] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 57 sq.; C. Wescher, *Rapport sur les inscriptions grecques de l'Égypte*, dans les *Archives des missions scientif. et littéraires*, t. I. — [26] Luc., XVI, 22. — [27] Tertullien, *De cultu feminarum*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. I, col. 1448. — [28] S. Grégoire Ier, *Dialog.*, l. II, c. XXXV, *P. L.*, t. LXVI, col. 198; cf. *Dialog.*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 332. — [29] S. Sophrone, *De mirac. SS. Cyri et Joh.*, II, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3617. — [30] *Quæst. ad orthodoxos*, quæst. LXXV, *P. G.*, t. VI, col. 316 sq. Cf. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, in-8°, Lipsiæ, 1832, p. 777. — [31] *Historia Josephi Fabri lignarii*, dans Thilo, *loc. cit.* — [32] A. Nesbitt, *On a box of carved ivory of the sixth century*, dans *Archæologia*, t. XLIV, p. 321 sq. — [33] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2879. — [34] *Ibid.*, n. 3153. Cf. Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXXIX, n. 3.

Les Actes du martyr saint Euple, diacre de Catane, bien qu'ils ne paraissent pas entièrement irréprochables, contiennent de bonnes parties; les paroles suivantes, adressées par le martyr à l'assistance, peuvent ne pas appartenir à la rédaction primitive, mais elles n'en sont pas moins très anciennes : *Et tunc respiciens ad populum dixit : Dilectissimi fratres audite, orate Deum et timete illum in toto corde vestro, quoniam memor est timentibus se antequam exeant de hoc sæculo : et postquam exierint, tunc occurrent eis angeli et deducent eos ad civitatem illius sanctam Jerusalem* [1]. Le sacramentaire gélasien contient une formule analogue : *Te supplices deprecamur ut suscipi jubeas animam famuli tui* ill [2] *per manus sanctorum angelorum deducendam in sinum amici tui patriarchæ Abrahæ* [3].

XII. Éloges de l'âme. — L'épigraphie nous a conservé quelques épitaphes faisant mention spéciale de l'âme du défunt. Voici une des plus anciennes et des plus remarquables [4] :

NABIRA IN PACE ANIMA DVLCIS
QVI BIXIT ANOS XVI M V
ANIMA MELEIEA
TITVLV FACTV
APARENTES SIGNVM NABE

Une autre datée de l'année 388 [5] :

HIC POSITA EST ANIMA DVLCES
INNOCA SAPIENS ET PVLCRA NOMINE
QVIRIACE QVE VIXIT ANNOS III M III D VIII
DP IN PACE IIII ID·IAN CONSS DN TEVDOSIO AVG·II
ET MEROBAVDE V C III

La formule *anima dulcis* est une de celles qui reviennent le plus ordinairement [6], mais souvent *anima dulcis* est traité comme un substantif auquel on ajoute une épithète, nous venons d'en donner un exemple, en voici un autre : MIRÆ INNOCENTIÆ ANIMA DVLCIS [7].

Afin de ne pas donner à ce commentaire des proportions trop vastes, nous nous bornerons à énumérer quelques termes parmi les louanges prodiguées aux âmes des fidèles :

(*bo*)NAE AN(*imæ in*) PAC(*e*) [8]
ANIMA PVRA [9]
CVM D[*eo*] A[*nima*] S[*ancta*] [10]
[*anim*]A BONA [11]
(*a*)NIMAE BENE(*merenti*) [12]
ANIMA SANCTA CATA NOMEN BENEDICTA [13]
ANIMAE PIENTISSIMAE [14]
ANIMA INNOCĒS [15]
ANIMAE DVLCISSIM(*æ*) [16]
ANNIMA ΣIMP(*lex*) [17]
INNOX ANIMA [18]
ANIMA DVLCIS [19]
VICTOR////////////ANIMA
INNOC[*ens vivas*?) *i*]NTER SANC
TIS ET IVSTIS [*et in orat*]IONIBVS
tuis petas pro nobis [20].

XIII. Le séjour de l'ame dans le sein d'Abraham. — Certains anciens [21] ont pensé que les âmes, après la mort, étaient, jusqu'à la fin des temps, logées dans des *greniers d'âmes* (*promptuaria* [ταμιεῖα (?)]) [22], où elles attendaient leur jugement; tremblantes ou joyeuses, suivant la conscience de leur vie passée. Saint Irénée, saint Ambroise, saint Augustin, Cassiodore, comme nous le montrerons plus loin, semblent de cet avis. C'est aussi la pensée d'un fidèle de Die [23].

DALMATA CR
ISTI MORTE REDEM
TVS QVIISCET INPA
CE ET DIEM FVTVRI
IVDICII INTERCEDE
NTEBVS SANCTIS L
LETVS SPECTIT

[1] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689, p. 441; cf. col. 411. — [2] Sur cette abréviation, cf. col. 164. — [3] *Sacramentarium gelasianum*, dans Muratori, *Liturg. romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, p. 750, 752. — [4] R. Fabretti, *Inscript. antiquar. quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 576, n. 163. — [5] *Ibid.*, p. 576, n. 162; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 597, n. 7. Cf. Fabretti, p. 252, n. 39. — [6] *Ibid.*, p. 576, n. 158, 159, 161, 162, 163; *dulcis anima*, n. LXV, n. 156-163. — [7] *Ibid.*, p. 576, n. 158. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 12, n. 3. — [9] *Ibid.*, 1869, p. 62. — [10] *Ibid.*, 1868, p. 10. — [11] *Ibid.*, 1872, p. 147. — [12] *Ibid.*, 1872, p. 147. — [13] *Ibid.*, 1873, p. 74. — [14] *Ibid.*, 1883, p. 120. — [15] *Ibid.*, 1883, p. 145. — [16] *Ibid.*, 1887, p. 73. — [17] *Ibid.*, 1887, p. 111. — [18] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3185. — [19] *Ibid.*, n. 2959. — [20] *Ibid.*, n. 2907. Nous avons cité de préférence les monuments les plus anciens, mais nous ne pouvons songer à tout citer. Voici quelques autres textes : A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, p. 350, pl. XII, n. 2; 1892, p. 30, n. 22; on peut y ajouter celui-ci : CYRIACE DVLCIS||ANIMA Q·V·A·III·M·X·||D·VII·HIC EST·SITA, Settele, *Dissertazioni dell'accademia romana di archeologia*, t. IV, p. 44 sq., enfin un fond de coupe représente Éros courant avec cette devise : *Anima dulcis*. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXX, n. 77. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 434, publie une inscription d'une lecture peu aisée, mais où les mots *anima dulcis* sont certains. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 164, 167; Galeotti, dans F. Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteraræ*, in-4°, Romæ, 1757, p. 22; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858; 2e édit., 1864, pl. XXXVIII, n. 4 : MELITI||DVLCIS||ANIMA; cf. p. 80. De Rossi, dans le *Nuovo bullettino archeologico napolitano*, t. I, pl. IX : ANIMA FELIX VIVAS; même épithète : [*felix ani*]MA PIE ZESES, dans Garrucci, *loc. cit.*, p. 80; le même, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, Aggiunte e correzioni, p. III, col. 1. — [21] Johannes Cadonicus, *Vindiciæ augustinianæ ab imputatione regni millenarii*, in-4°, Cremonæ, 1747; Roboreti, *Dialoghi tre in difesa delle vindicie agostiniane del sig. Don Giovanni Cadonici sacerdote Viniziano ed ora canonico di Cremona colla prefazione di un anonimo*, in-4°, Roveredo, 1753; L. Fassonius, *De piorum in sinu Abrahæ beatitudine ante Christi mortem*, in-4°, Romæ, 1759; J. M. Feltri, *Sancti Hilarii Pictavorum episcopi de Piorum statu in sinu Abrahæ ante Christi mortem sententia nunc primum illustrata*, in-4°, Neapoli (Romæ), 1762; J. Cadonici, *Divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, quæ videtur sententia de beatitudine sanctorum patriarcharum, prophetarum, ceterorumque justorum antiqui testamenti ante Christi Domini descensum in inferos, a Johanne Cadonici Veneto Ecclesiæ cathedralis Cremonæ canonico illustrata atque demisso animo theologis catholicis subjecta, ut dijudicent, num vere Augustini habenda sit; et utrum novis efficacibusque argumentis confirmet constantem Ecclesiæ doctrinam circa veritatem, et antiquitatem purgatorii et circa non retardatam animarum justarum beatitudinem in mansione cælesti contra hæreticos hæc dogmata pugnantes; accedunt animadversiones ejusdem auctoris adversus recentem librum P. Liberati Fassoni ex scholis piis de eodem argumento*, in-4°, Venetiis, 1763; *Lettere teologice critiche spettanti alla controversia tra il sig. Giovanni Cadonici e il P. Liberato Fassoni delle scuole pie intorno alla beatitudine de' santi patriarchi nel seno d'Abramo*, in-12, Venezia, 1763; L. Atzberger, *Geschichte der christliche Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 137, 245, 276, 277, 303 sq., 307, 309, 314, 393, 396, 401, 532. Cf. Mamachi, *De animabus justorum in sinu Abrahæ, ante Christi mortem expertibus beatæ visionis Dei libri duo*, 2 vol. in-4°, Romæ, 1766. Cet ouvrage n'était d'abord qu'un chapitre du tome V des *Origines et antiquitates christianæ*. — Pour ce qui a trait aux alentours du sujet que nous traitons on lira avec profit : J. Goldziher, *Mélanges judéo-arabes. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans les prières des Mahométans*, dans la *Revue des études juives*, 1902, t. XLV, p. 9; Israël Lévi, *La commémoration des âmes dans le judaïsme*, dans la même revue, 1894, p. 43 sq. — [22] IV Esd., IV, 35 sq.; VII, 32. — [23] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 478.

Peut-être un graffite symbolique du cimetière Ostrien, de la fin du IIIe siècle, représentant une défunte introduite dans le paradis par deux saints, ses intercesseurs, appartient-il au même ordre d'idées (voir fig. 95) [1]. Quoi qu'il en soit, on admettait que les martyrs entraient dans le paradis sans aucun retard [2]; quant aux fidèles qui n'avaient pas confessé le Christ dans les supplices, les opinions étaient partagées. Deux courants d'opinions divisaient les esprits; suivant les uns, l'âme juste ou purifiée était admise près de Dieu dès l'instant où elle quittait la terre, suivant d'autres, le ciel restait fermé jusqu'au jour de la résurrection. On croit entendre un dernier écho de la polémique dans ces deux affirmations : *Nulli patet cælum terra adhuc salva,* dit Tertullien [3] et à Rome un marbre contemporain lui réplique [4] :

MARCI · A
NVS·ENON
FITVS·
RE·CE·SI·
CE·LI·TI·BI·PA
TEN·BIS·BES·
·IN·PA·CE

Marcianus, neophytus, recessit. Cæli tibi patent. Vive in pace.

Les hérétiques attirèrent souvent l'attention sur cette question. Ce fut pour réfuter Marcion que Tertullien la développa. Marcion enseignait que ceux qui avaient cru à la loi et aux prophètes étaient tourmentés en enfer, tandis que ceux qui avaient cru et obéi à Dieu et à Jésus-Christ étaient portés dans le sein d'Abraham. Tertullien avança que toutes les âmes justes, même celles des païens convertis, s'y trouvent. C'est pour elles le *refrigerium,* en attendant qu'elles reprennent leurs corps à la fin des jours [5]. Origène dit que le siècle futur est appelé sein d'Abraham ou paradis [6]. Saint Ambroise [7], saint Augustin [8], saint Grégoire de Nazianze [9], souhaitent, à ceux qu'ils ont connus, le repos dans le sein d'Abraham: ou encore ils se le souhaitent à eux-mêmes [10]. Enfin, saint Augustin [11], copié par Bède [12], comme à l'ordinaire, définit ainsi le sein d'Abraham : « C'est, dit-il, le lieu de repos des bienheureux. Le royaume des cieux est ouvert à ces pauvres en esprit, après cette vie. »

Un des éléments de la diffusion de cette croyance furent certaines liturgies antiques. Sous le couvert de cet enseignement populaire, elle se répandit dans les masses, ce qui explique le rapport que nous allons relever entre les liturgies funéraires et les épitaphes :

Sacramentarium Gelasianum : *Ut sinibus patriarcharum nostrorum, id est Abraham, Isaac et Jacob, collocare digneris, et habeat partem in prima resurrectione* [13]. — *Ut cum Domini pietas inter sanctos et electos suos, id est in sinu Abrahæ et Isaac et Jacob, collocare dignetur et partem habeat in resurrectione prima quam facturus es, orantibus sanctis* [14].

Missale Gothicum : *Et quiescentium animas in sinu Abrahæ collocare dignetur, et in parte primæ resurrectionis admittat* [15]. — *Ut tartareo horrore segregatos, in sinu Abrahæ conlocatos, resuscitare Omnipotens dignetur in prima sua resurrectione quam facturus es* [16].

Sacramentarium Gallicanum : *In Abrahæ sinu eum digneris excipere et in consortio primæ resurrectionis suscitare jubeas* [17].

Ainsi, être admis dans le sein d'Abraham, c'est attendre la grâce de la première résurrection, signal d'une période de bonheur matériel et spirituel dont jouiront seuls les élus. Cette doctrine fut adoptée et développée par quelques-uns des plus illustres ou des plus saints personnages de l'Église naissante : Papias [18], Cérinthe [19], pseudo-Barnabé [20], saint Justin [21], saint Irénée [22], Tertullien [23], saint Hippolyte [24], les auteurs des Livres sybillins [25], Commodien [26], saint Méthodius [27], saint Victorin le martyr [28], Lactance [29], Apollinaire [30], saint Ambroise [31], saint Augustin [32], Julius Hilarianus [33], saint Gaudence de Brescia [34], Marius Victorinus [35] et Sulpice Sévère [36]. A la suite de tant de savants hommes, une partie du peuple chrétien adopta ces idées dont on trouve quelques échos dans des documents rédigés sans aucun apparat et sans tendance doctrinale. On lit dans les Actes des martyrs Tryphon et Respice [37]; *Suscipe animas nostras et colloca eas in sinu patriarcharum;* dans les Actes de saint Jules, vétéran [38] : *Domine Jesu Christe, tu cum sanctis tuis meum collocare dignare spiritum.*

L'épigraphie apporte comme toujours son contingent de preuves. C'est d'abord l'épigraphe composée par Sidoine Apollinaire en l'honneur de saint Abraham, abbé de Saint-Cyrique († 476 ou 477). On y retrouve l'ensemble des opinions antiques sur l'état intermédiaire des âmes en attendant la résurrection : « Abraham a souffert pour le Christ, il rejoindra donc les martyrs admis au paradis par anticipation du jugement dernier; mais il reçoit dès aujourd'hui une part de béatitude dans le sein d'Abraham, lieu d'attente, qui, selon quelques-uns, était le séjour d'où furent chassés nos premiers parents [39]. »

1 ABRAHAM SANCTIS MERITO SOCIANDE PA-
[TRONIS
QVOS TIBI COLLEGAS DICERE NON TREPI-
[DEM

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1880, p. 67 et pl. III. — [2] Tertullien, *De resurr. carnis,* 17, *P. L.,* t. II, col. 818; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* in-8°, Paris, 1893, p. 104; le même, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 396 sq. — [3] *De anima,* LV, *P. L.,* t. II, col. 789. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturgica,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3435. — [5] *Adv. Marcionem,* l. IV, c. XXXIV, *P. L.,* t. II, col. 444-445. — [6] *In Numeros,* homil. XXVI, n. 4, *P. G.,* t. XII, col. 776. — [7] *De obitu Valentiniani,* 72, *P. L.,* t. XVI, col. 580. — [8] *Confess.,* IX, 3, *P. L.,* t. XXXII, col. 765. — [9] *In laudem Cæsarii fratris,* 17, *P. G.,* t. XXXV, col. 776. — [10] Grégoire de Nazianze, *Poemata de seipso, P. G.,* t. XXXVII, col. 1013, 1045. — [11] *Quæst. evang.,* II, 38, *P. L.,* t. XXXV, col 1350. — [12] *In Lucæ Evang. expos.,* VI, *P. L.,* t. XCII, col. 535. — [13] Muratori, *Liturgia romana vetus,* in-fol., Venetiis, 1748, t. I, p. 749. — [14] *Ibid.,* p. 750. — [15] *Ibid.,* t. II, p. 578. — [16] *Ibid.,* p. 655. — [17] *Ibid.,* p. 950. — [18] Eusèbe, *Hist. eccl.,* III, XXXIX, *P. L.,* t. XX, col. 296 sq.; S. Irénée, *Contr. hær.,* l. V, c. XXXIII, *P. G.,* t. VII, col. 1213; Pitra, *Spicil. Solesm.,* in-4°, Parisiis, 1852, t. I, p. 1, 2, 3, et *proleg.,* p. IV, V, VI; S. Jérôme, *De vir. ill.,* XVIII, in-8°, Leipzig, 1896, p. 17, 88, 89. — [19] Eusèbe, *loc. cit.,* III, XXVIII; VII, XXIV, XXV, *P. G.,* t. XX, col. 273 sq., 693 sq. — [20] Édit. Funk, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 47. — [21] *Dialog., contr. Tryph.,* c. LXXX, LXXXI. — [22] *Cont. hær.,* l. V, c. XXXI sq., *P. G.,* t. VI, col. 1208. — [23] *Adv. Marcion.,* l. III, c. XXIV, *P. L.,* t. II, col. 384; *De resurr. carnis,* XXV, *P. L.,* t. II, col. 878. — [24] Voy. Photius, *Bibliotheca,* cod. CCII, *P. G.,* t. CIII, col. 673. — [25] Alexandre, *Excurs. ad Sibyllina,* in-8°, Paris, 1841, p. 476 sq. vs. 533, 534. — [26] *Instruct.,* l. II, c. III, *Corp. script. eccl.,* in-8°, Vindobonæ, 1887, p. 63. — [27] *Convivium decem virginum,* orat. IX, n. 5, *P. G.,* t. XVIII, col. 189. — [28] *De fabrica mundi; P. L.,* t. V, p. 309; *Scholia in Apocalypsin,* c. XX, *P. L.,* t. V, col. 342. — [29] *Instit. divin.,* l. VII, c. XIV sq., *P. L.,* t. VI, col. 780 sq. — [30] S. Jérôme, *Comm. in Isaiam,* l. XVIII, c. LXV, *P. L.,* t. XXIV, col 653 sq.; S. Grég. Naz., *Epist.,* CII, *ad Cledonium altera, P. G.,* t. XXXVII, col. 197. — [31] *Enarr. in psalm. I,* c. LIV, *P. L.,* t. XIV, col. 995. — [32] *De civit. Dei,* l. XX, c. VII, *P. L.,* t. XLI, col. 666 sq. — [33] *De duratione mundi,* c. XVI-XIX, *P. L.,* t. XIII, col. 1104 sq. — [34] *Tract. III, P. L.,* t. XX, col 861 sq. — [35] *Epist. ad Galat.,* l. II, dans Mai, *Script. vet. nova coll.,* t. III, pars 2, p. 39. — [36] Cf. S. Jérôme, *De viris illustr.,* c. XVIII, in-8°, Leipzig, 1896, p. 19; *Comm. in Ezech.,* l. XI, c. XXXVI, *P. L.,* t. XXV, col. 336 sq. — [37] Ruinart, *Act. sinc.,* 1713, p. 164. — [38] *Ibid.,* p. 550. — [39] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, n. 567, p. 322 sq.

NAM SIC PRAECEDVNT VT MOX TAMEN IPSE [SEQVARE
DAT PARTEM REGNI PORTIO MARTYRII

. . . .

IAM TE CIRCVMSTANT PARADISI MILLIA SACRI
ABRAHAM IAM TE COMPEREGRINVS HABET
IAM PATRIAM INGREDERIS SED DE QVA CECI- [DIT ADAM-
IAM POTES AD FONTEM FLVMINIS IRE TVI.

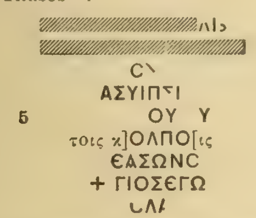
A Syracuse, une épitaphe trouvée par Landolina, dans la catacombe Saint-Jean, contient la formule que nous étudions [1] :

ΙΝΗΣΘΗΤΙΟΘΙ ΤΗΣ
ΔΟΥΛΗΣΣΟΥ ΧΡΥΣΙΔΟΙ
ΧΑΙΔΟΣΑΥΤΗΧΩΡΑΝΦꟺ
ΤΙΝΗΝΤΟΠΟΝΑΝΑΨΥ
ΞΕΩΣΕΙΣΚΟΛΦΟΥΣΑΒΡΑ
ΑΜΙΣΑΑΚΚΙΑΚꟺΒΑΝΗΠΑΥ
ΣΑΤΟΗΜΑΚΑΡΙΑΣ ΜΝΗΜΗΣ Η
ΠΡΑΑΝꟺΝꟿΝΜΑΙꟺΝ
ΥΤΙΕΚΤΔ Ψ
ΕΙΤΔ Δ

Μνήσθητι ὁ θ(εὸ)ς τῆς δούλης σου Χρυσίδος καὶ δὸς αὐτῇ χώραν φωτινὴν τόπον ἀναψύξεως εἰς κόλ[π]ους Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ κ(αὶ) Ἰακώβ. ἀνηπαύσατο ἡ μακαρίας μνήμης [τῇ] πρ(ὸ) α' νωνῶν Μαίων.

« Souviens-toi, Seigneur, de ta servante Chryside et donne-lui une place lumineuse, le lieu de rafraîchissement dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. [Chryside] d'heureuse mémoire s'est endormie la veille des nones de mai. »

Nous retrouvons la formule sur un fragment relevé dans l'île de Thasos [2] :



Lin. 6 : ἐν τοῖς κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ κ.τ.λ.

Lin. 8 : ἅγιος ἐγω κ.τ.λ.

C'est principalement dans la Haute et la Basse-Égypte que nous rencontrons la formule qui fait l'objet de nos recherches. Nous verrons plus loin les particularités qu'elle présente sur les inscriptions de la Nubie, mais d'une manière générale on peut y voir, pensons-nous, une adaptation très voisine et peut-être une transcription littérale d'un texte liturgique officiel. La présence de la conclusion *amen* est extrêmement importante à ce point de vue, parce qu'elle indique, suivant nous, une formule destinée à être récitée sous forme dialoguée, d'un côté l'intercession, de l'autre l'assentiment : « Qu'il en soit ainsi. »

+ ΕΝ(Θ)Α ΚΑΤΑΚΟΙΤΕ Η ΜΑΚΑΡΙΑ
ΔΡΩC▨IC ΚΑΙ ΕΤΕΛΕΟΘΗ ΕΝ ΜΗΝΕΙ
ΠΑΥΝΙ Η̅ ΙΝΔΙΚ̅ ΙΒ ΑΠΟ ΔΙΟΚΛΗ
ΤΙΑΝΟC · ΝΙЄ Ο Θ̅C̅ ΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙ ΙCΑΑΚ
ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ ΑΝΑΠΑVCΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ
ΑΥΤΗ · ЄΝ ΤΟΠΟ ΑΝΑΠΑΥCЄΩC ЄΝ ΚΟΛ
ΠΟΙC ΤΩΝ ΑΓΙΟΝ ΠΡΩ̅Ν̅ ΗΜΩΝ
ΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙ ΙCΑΑΚ ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ
ΣΥΚΕ Ο Θ̅C̅ ΟΜΟΝΟC ΑΓΑΘΟC ΚΑΙ Φι
ΛΑΝΘΡΟΠΟC ΚΑΙ ΟΙΚΤΟΙΡΜΟC ΟΙΚΤΟΙ
ΡΙCΟΝ ΚΑΙ ЄΛЄΗCΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΑΥ
ΤΗC ΑΠΟ ΤΟΥ ΝΥΝ ΧΑΙ ЄΩC ΤΟΥ ΑΙΩΝΟC
ΝΑΙΚ̅Є̅· ΑΜΗΝ· +· [3]

+ Ο Θ̅C̅ Ο(τ)ΩΝ Π̅ΝΑΤΩΝ ΚΑΙ ΠΑ
CΗC CΑΡΚΟC ΤΩΝ ΟΡΟΥΜЄ
ΝΟΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΟΡΑΤΩΝ Ο(ς)
ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΠΟΡΡΗΤΩΝ ΒΟΥ
ΛΗΝ ЄΝΟCΑC ΨΥΧΗC CΩΜΑ
ΤΙ ΚΑΙ ΠΑΛΙΝ ΚΑΤΑ ΤΟ ΘЄΛΗ
ΜΑ ΤΗC CΗC ΑΓΑΘΟΤΗΤΟC
ΔΙΑΛΗΤΟΝ ΤΟ ΠΛΑCΜΑ CΟΥ
Ο ЄΠΟΙΗCΑC ΑΥΤΟC ΑΝΑΠΑΥ
CΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΤΟΙC ΔΟΥ
ΛΟΙC CΟΥ ΠΙCΤΑ ЄΝ ΚΟΛΠΟ
ΙC ΑΒΡΑΜ ΚΑΙ ΙCΑΚ ΚΑΙ
ΙΑΚΩΒ ΤЄΛЄΙ ΔЄ ΤΟΥ ΒΙ
ΟΥ ЄΧΡΗCΑΤΟ ΜΗΝΙ ΦΑΜЄ
ΝΩΘ ΙΔ ΙΝΔ+ Η
ΑΜΗΝ + ΥΘΗΚΥΔ+ [4]

Une épitaphe de Calari, publiée par Bonfanti, est ainsi conçue [5] :

BONE MEMORIE
INNOCENTI AMANTIO
QVI VIXIT ANNOS
VIII · DIES SEX
QVIESCENTI IN
SINVS ABRAHAE
ISAC ET IACOB
IN PACE XTI DMNI
PS· VIIII. KAL · IAN

L'épitaphe de Cynegius contient cette mention [6] :

. . . .

felici merito] HIC SOCIABITVR ANTE TRI[*bunal*
interea] IN GREMIO ABRAHAM [*cum pace quiescit*

Cette mention du repos des âmes dans le sein d'Abraham est commune à toutes les liturgies; nous en trouvons l'écho dans l'épigraphie funéraire presque partout, par exemple à Vicence [7] :

MVNVS VIRGO TVVM INVIOLATA CARNE IVVASTI·
AETERNVMQ INDE ADEPTA PER SAECVLA NOMEN·
CORONAM PACIS HABES QVAM CASTIS DAT AB [ORIGINE PRINCE
REGNARE QVI QVIVIT SANCTIS DEDIT VICTO- [RIAE PALMA
IN SINVS IAM REQVIESCIS ABRAHAM IACOB AL- [QVE ISAC

[1] J. Crispi, dans le *Giornale di scienze, lettere ed arti per la Sicilia*, 1823, t. IV, p. 261 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9533; Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 189. — [2] E. L. Hicks, *Inscriptions from Thasos*, dans *Journal of hellenic Studies*, 1887, t. VIII, p. 432, n. 43 Cf. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9120, 9121; *Bull. de corresp. hellén.*, 1877, t. I, p. 321. — [3] Cette pierre conservée au musée de Turin paraît avoir fait partie de la collection Drovetti. G. Lumbroso, *Museo d'antichità di Torino*, dans *Atti dell' accademia*, t. VII, p. 205; le même, *Notizie raccolte in tre Musei d'antichità, ibid.*, p. 213; le même, *Saggio d'inventario delle iscrizioni greche di Torino*, dans *Rivista di filologia*, 1874, t. II, p. 213, note 1. — [4] G. Lumbroso, *Saggio d'inventario delle iscrizioni greche di Torino*, dans *Rivista di filologia*, 1874, p. 213; *Atti dell' Accademia di Torino*, t. IV, p. 702; t. VII, p. 213; Seyffarth, dans *Zeitschrift d. deustch. morgenland. Gesells.*, t. IV, p. 257, n. 9, 10, 11; p. 261. — [5] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCXXV, 7. Inscription douteuse. Cf. Mai, *Script. vet., nova coll.* in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. XIX et XXII; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, p. XXVI; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 325, note 5. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1370. Cf. K. M. Kauffmann, *op. cit.*, p. 70, note 1. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 3216. Cf. K. M. Kauffmann, *op. cit.*, p. 70, note 1.

NVLLA ROENARVM TE LOCA DITINENT HORREN-
[DAE GEHENNAE
ADEO NIACRINA VIVIS SEMPER IN NOMINE ☧TI

Peut-être même en Afrique où on lit sur un fragment : DEVS ISAC [*Deus Abr*]AHAM [1].

Le lien étroit qui unit les anciennes liturgies funéraires à l'épigraphie se retrouve en Orient pour le cas particulier que nous étudions. On lit dans l' 'Ακολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ les mêmes allusions qu'en Occident sur la béatitude immédiate des martyrs et leur intercession en faveur des défunts réservés dans un lieu d'attente : Ωδὴ γ'. Οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς σύ. Νομίμως ἤθλησαν οἱ σοὶ Μάρτυρες ζωοδότα, καὶ στεφάνῳ τῆς νίκης κοσμηθέντες, ἐκτενῶς τῷ μεταστάντι πιστῶς, αἰωνίαν λύτρωσιν βραβεύουσιν [2]. *Nul homme n'est saint comme tu l'es. Tes martyrs ont combattu justement, ô toi qui donnes la vie, et, ornés de la couronne des vainqueurs, qu'ils procurent par leurs prières à ce fidèle la rédemption éternelle.* Ωδὴ ς'. Τοῦ βίου τὴν θάλασσαν. Σταυρῷ προσηλούμενοις, τῶν μαρτύρων τοὺς χοροὺς πρὸς σεαυτὸν συνήγαγες μιμουμένους τὸ πάθος σου ἀγαθὲ, διό σου δεόμεθα τὴν πρὸς σὲ μεταστάντα νῦν ἀνάπαυσον [3]. *O bonté! tu as appelé à toi les chœurs des martyrs, attachés à la croix; les imitateurs de ta passion. Nous te supplions donc de donner le repos [au défunt] qui va vers toi.*

L'ode neuvième nous donne, au deuxième tropaire, les paroles suivantes : Λαμπρᾶς καὶ θείας τυχεῖν ἐλλάμψεως τῆς σῆς Χριστὲ την πίστει μεταστάντα εὐδόκησον τη ἐν κόλποις 'Αβραὰμ ἀνάπαυσιν, μόνος ὡς ἐλεήμων, τούτῳ δωρούμενος, καὶ τῆς αἰωνίου ἀξιῶν μακαριότητος [4]. Une oraison donnée en variante par Goar est ainsi conçue : 'Ο Θεὸς ἡμῶν... ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν δούλων σου Δέσποτα ἐν ἐλέει διαπαντὸς, ἐν ὥρᾳ φωτὸς, ἐν τόπῳ ἀναπαύσεως, εἰς κόλπους 'Αβραὰμ, 'Ισαὰκ, καὶ 'Ιακὼβ, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ τῳ Κυρίῳ ἡμῶν [5].

L'ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ τῶν μοναχῶν est plus formelle encore : Αἴγλη του σοῦ προσώπου Χριστὲ, τὴν μεταστάντα, ὡς οἰκτίρμων καταύγασον, σκευώσας εἰς τόπον χλόης, ἐπὶ ὑδάτων της σῆς ἀκραιφνοῦς καὶ θείας ἀναπαύσεως, ἐν τοῖς ὀρεκτοῖς κόλποις 'Αβραὰμ του προπάτορος, ἔνθα τὸ φῶς σου καθαρῶς ἐποπτεύεται, καὶ προχέονται αἱ πηγαὶ τῆς χρηστότητος, ἔνθα περιχορεύουσι τρανως ἀγαλλόμεναι αἱ τῶν δικαίων χορεῖαι περὶ τὴν σὴν ἀγαθότητα, μεθ' ὧν κατατάξαι την οἰκέτην σου, παράχου τὸ μέγα ἔλεος [6]. On retrouve encore cette mention dans l'ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς ἱέρεα τελευτήσαντα : à l'oraison qui suit l'évangile [7], dans l'ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς κοσμικους ἄνδρας, le deuxième tropaire de l'ode cinquième est ainsi conçu : *Que l'assemblée sainte des Apôtres, des saints, des martyrs qu'illustrent leurs couronnes t'implore, Seigneur, afin que tu déposes dans le sein d'Abraham celui que tu as désigné pour la mort* [8]. Même demande dans le κανών ἀναπαυσίμος εἰς κοιμηθεῖσας γυναῖκας [9] et dans le κανών ἀναπαυσίμος εἰς νηπία τελευτήσαντα [10].

La formule contenue dans le livre huitième des *Constitutions apostoliques* est étroitement apparentée à celles qui viennent d'être données : 'Υπέρ ἀναπαυσαμένων ἐν Χριστῷ ἀδελφῷ ἡμῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς ὁ προσδεξάμενος αὐτοῦ τὴν ψυχὴν παρίδη αὐτοῦ πᾶν ἁμάρτημα ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον καὶ ἵλεως καὶ εὐμενής γενόμενος κατατάξη εἰς χώρας εὐσεβῶν ἀνακειμένων εἰς κόλπον 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ μετὰ πὰντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησαντων καὶ ποιησάντων τὸ θέλημα αὐτοῦ [11]. Le personnage énigmatique connu sous le pseudonyme de Denys Aréopagite a enregistré une liturgie funéraire qui peut être considérée comme témoin de la fin du ve siècle. On y voit l'évêque réciter une prière sur le défunt pour lequel il demande le repos dans le sein d'Abraham, d'où ont fui la douleur, la tristesse et les gémissements; εἰς κόλπους 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ και 'Ιακὼβ, ἐν τόπῳ οὗ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός [12].

Il faut rappeler maintenant l'épigraphie funéraire :

ЄΙC ΚΟΛΠΩΝ ABRAM K ICAK K ΙΑΚΩΒ [13]
ЄΝ ΚΟΛΠΟΙC ΑΒΡΑΜ Κ ICAAK K ΙΑΚΩΒ [14]
IC ΚΟΛΠΗC Α▨AAM K ICA▨K K ΙΑΚΩΒ [15]
▨N ABPAM▨N▨CЄΙ ΚΟΛΠΟΙC [16]
ЄΙC ΚΟΛΠΟΙC Α
ΒΡΑΑΜ ΚΑΙ Ι
CAAK ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ [17]

Plusieurs *tituli* portant cette formule viennent de la Sicile, de Palerme [18], de Catane [19], mais c'est en Nubie que nous la retrouvons plus fréquente. Parmi les fragments rapportés de Salt et exposés au British Museum, plusieurs ont été publiés par Kirchhoff qui varient à peine la formule : 'Ο θεὸς ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*** εἰς κόλπον 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ [20]. Nous sommes ici évidemment en présence d'un formulaire épigraphique funéraire. Les *tituli* d'Abraham [21], de Thisaurib [22], de Samson [23], trouvés tous trois à Kalabscheh diffèrent à peine entre eux. D'autres admettent de légères variantes : 'Ο κ(ύρι)ος ἀνά ‖ [π]αυσον τὴν ψυχὴν ‖ [α]ὐτοῦ ἐν κόλπις τῶν ἁγί ‖ [ω]ν π(ατέ)ρων 'Αβραὰμ κ(αὶ) 'Ισ[ὰκ κ(αὶ)] ‖ ['Ι]ακὼβ [24]. Cette incise, μετὰ τῶν ἁγίων, paraît spéciale à la Nubie méridionale, aux environs de la montagne de Barkal [25], tandis qu'à Colasucia on trouve τῶν πατέρων [26]. A Kalabscheh nous relevons cette variante : Κ(ύρι)ε 'Ι(ησο)ῦ Χ(ριστ)ὲ ‖ ἀνάπαυσον τὴν ‖ ψυχή(ν) τοῦ δούλο(υ) ‖ σου ἐν τῷ φωτιν‖ῷ, [ἐ]ν τῷ ἀναψύ[ξ]ε[ως] ‖ [εἰς κό]λπον 'Αβραὰμ [27]... qui rappelle la formule de Syracuse (col. 1525). Deux épitaphes fournissent une variante intéressante [28].

. . . .
ΑΝΑΠΑΥCΗ Ο $\overline{ΘC}$
ЄΙC ΚΩΛΠΟΙC Α
ΒΡΑΑΜ ΚΑΙ Ι
CAAK ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ
ЄΝ CΚΗΝΑΙC $\overline{ΤΩ}$
ΔΙΚΑΙΩΝ ΑΜΗΝ
\+ \+ \+

. . . .
. . . O C ANA
ΠΑΥCΗΤΗΝΨΥ
ΧΗΝ ΑΥΤΗC ЄΝ
CΚΗΝΑΙC ΑΓΙΩΝ
ΑΜΗΝ \+

[1] *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, t. XXVII, n. 4; *Revue archéologique*, 1838, p. 417. Voir encore *Romische Quartalschrift*, 1887, p. 339-340. — [2] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 426. — [3] *Ibid.*, p. 427. — [4] *Ibid.*, p. 428. — [5] *Ibid.*, p. 434. — [6] *Ibid.*, p. 442. — [7] *Ibid.*, p. 452, 453, 465. — [8] *Ibid.*, p. 469. — [9] *Ibid.*, p. 472. — [10] *Ibid.*, p. 474, 478. — [11] L. VIII, c. XLI, t. I, col. 1143. — [12] Ps.-Denys, *De Eccles. hierarchia*, 4, *P. G.*, t. III, col. 560. — [13] De Clarac, *Inscriptions grecques et romaines du musée du Louvre*, in-8°, Paris, 1839, pl. LXIX, n. 857. — [14] *Ibid.*, n. 858. — [15] Janssen, *Musei Lugduno Batavi inscriptiones græcæ et latinæ*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1842, p. 63. — [16] Torremuzza, *Siciliæ et objacentium insularum veterum inscriptionum collectio*, in-fol., Panormi, 1669, cl. XVII, n. 6 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9494. — [17] Le Blant, *Inscr. chret. de la Gaule*, t. I, p. 96, note de la page précédente, et t. II, p. 88, note de la page 87. — [18] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9533. — [19] *Ibid.*, n. 9494. — [20] *Ibid.*, n. 9128, 9130, 9132, 9133, 9135. — [21] *Ibid.*, n. 9113. — [22] *Ibid.*, n. 9114. — [23] *Ibid.*, n. 9115. — [24] *Ibid.*, n. 9124. — [25] *Ibid.*, n. 9122, 9123, 9124. — [26] *Ibid.*, n. 9120. — [27] *Ibid.*, n. 9116. — [28] Cette inscription a été donnée par E. Le Blant avec cette mention : « communiquée par M. Ch. Lenormant. » *Inscript. chret. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 88, note 5 de la page 87. La coupure des lignes offre des inégalités bizarres, la ligne 3e aurait trois lettres : [illegible], tandis que la ligne 10e en aurait vingt-quatre. G. Lumbroso, dans *Atti di Torino*, 1869, t. IV, p. 702, a donné une lecture plus satisfaisante que voici : ☩ Ενθα κατακοιτε ‖ [illegible] ‖ σαβετ [illegible] ‖ αναπαυση ο θς. ‖ εις κωλποις Α ‖ βρααμ και Ι ‖ [illegible] και Ιακωβ ‖ εν σκηναις τω ‖ δικαιων αμην ‖ ☩ ☩ ☩ ‖ Nous avons adopté la leçon de G. Lumbroso, ἐν σκήναις, au lieu de [illegible], que donnent E. Le Blant et Kaibel.

Cette formule, εἰς σκηναῖς τῶν δικαίων [ἁγίων] ἀμήν, rappelle d'assez près les épitaphes juives trouvées dans la villa Randanini [1], et cette rencontre est un trait à ajouter à ceux que nous savons sur les origines et les attaches judaïsantes de l'Église chrétienne d'Éthiopie [2]. De plus, nous retrouvons cette formule dans l'eucologe des Grecs pour l' Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ [3] : Κατασκήνωσον ἐν σκηναῖς δικαίων.

Nous ne saurions omettre à cette place deux monuments du plus rare intérêt pour l'épigraphie liturgique. Le rapprochement que nous établissons ici porte non seulement sur le texte de l'*Eucologe* grec et sur le texte épigraphique nubien, mais encore sur le texte moderne de la liturgie grecque qui nous aide à surprendre les formules de prière en flagrant délit d'évolution puisque Goar représente la tradition de manuscrits beaucoup plus anciens (IXe siècle) que l'édition officielle usuelle.

L'épitaphe a été découverte à Colasucia, en Nubie. Elle est datée de l'ère des martyrs. Kirchhoff propose l'année 492, Letronne, 692. Le Blant la juge postérieure au Ve siècle [4].

Le deuxième monument dont nous parlons est une épitaphe de l'an 409 [5] :

. . . . ΤΑΥΤΗΝ
ΚΑΤΑΞΙΩϹΟΝ ΚΑΤΑϹΚΗΝΩϹΕ
ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΦΩΤΑΓΩΓΟΥ
ΑΡΧΑΝΓΕΛΟΥ ΜΙΧΑΗΛ
ЄΙϹ ΚΟΛΠΟΥϹ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤЄΡΩΝ
ΑΒΡΑΑΜ ΙϹΑΚ ΙΑΚΩΚ ΟΤΙ ϹΟΥ ЄϹΤΙΝ
Η ΔΟΞΑ ΚΑΙ ΤΟ ΚΡΑΤΟϹ ЄΙϹ ΤΟΥϹ ΑΙΩΝΑϹ
ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ ΑΜΗΝ

La prière contenue dans cette inscription est apparentée non seulement à de nombreuses formules des liturgies grecques, mais encore à une *Oratio ad sepulchrum* du Sacramentaire dit gélasien : *Adsit illi angelus tui Testamenti Michael ;... in sinum transferatur Abrahæ* [6] ; et à une *Commendatio animæ* du même livre liturgique : *Te supplices deprecamur ut suspici jubeas animam famuli tui illius per manus sanctorum angelorum deducendum in sinum amici tui patriarchæ Abrahæ* [7].

VIDUA *Inscriptiones antiquæ, in Turcico itinere collectæ*, pl. XX.	GOAR *Euchologion*, (éd. 1730). p. 424.	ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤῸ ΜΈΓΑ ἐν Ῥώμῃ, ἐκ τῆς πολυγλώττου τυπογραφίας ἔτει ͵αωογ (1873), p. 252.
+ Α + Ω + Ο ΘϹ ΤΩΝ ΠΝΑΤΩΝ Κ ΠΑϹΗϹ ϹΑΡΚΟϹ Ο ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟΝ ΚΑΙ ΤΑΡΓΗ ϹΑϹ ΚΑΙ ΤΟΝ ΑΔΗΝΠΑΘΑϹΗϹΚΖΩ ΗΝΤΟΥ ΚΟϹΜΟΥ ΧΑΡΙϹΑϹΜЄΝΟϹ ΑΝΑΠΑΥϹΟΝ ΤΗΝΨΥΧΗΝΤΗΝ. .Π ϹΙΝ. . .Є[ν]ΚΟΛΠΟϹΙΑ [βραα] Μ ΚΑΙΙϹΑΚ[και]ΙΑΚ[ωβ]ЄΝ ΤΩΦΩΤΙΝΟΝ ЄΝΤΩΠΩΚΛΟΝЄΝ ΤΩΠΩ ΑΝΑΨΥ ΤΩЄΝΤΑΠЄΔΡΑΟΔΗΓΙϹΑϹΚΑΙΑΝΑ ΜΑΡΤΙΤΩΝ ΠΑΡΑΥΤΟΥ ΠΑΡΑΧΘЄΝ ΤΑΛΟΑΝЄΡΓΟΝΗΚΑΤΑΔΗΑΝΟΙ ΑΝΑΝΙϹ ΑΦЄϹΟϹΑΓΑΘΩΝ ΚΑΙΦΙ ΛΑΝΟϹ ΚΑΙ ϹΥΝΧΩΡΗϹΟΝΟΤΙΟΥ ΚΟΥΙϹΤΙΝΑΝΩΝΩϹΖΗϹЄΤΑΙ ΚΑΙ ΧΟΥ ΚΑΜΑΡΤΙϹЄϹΥΓΑΡΜΟΝΟϹ ΟΘϹ ΠΑϹΗϹ ΑΜΑΡΤΙΑϹЄΚΤΟϹΥΠΑ ΡΧΗϹΔΚΟϹΥΝΗΚΑΙΗΔΗΚЄΟϹΥΝΗ ϹΥΓΑΡΟΙΑΝΑΠΑΥϹΗϹ ΤΗΝ ΟΥΔϹ ΤΑΜΗΡЄΠΙϹΠΑΧΩΡΑϹΘΥΓΟΥΤΖ ΤΑϹΟΧΩΝΧΠ ΘΠΑΚΩΡΑϹ ΚΑΙ ΑΝΑϹΤΑϹΙΝ ΚΑΙ ϹΟΝΤΗΝΔΟ ΡΑΝΑ ΑΝΑΜЄΠΟΜЄΝΤΩΠΡΚΤΩ ΥΩΚΤΩΑΓΙΑΩΠΝΙΝΥΝΚΑЄΗ ЄΙϹ ΤΟΙϹΟΩΝΑϹΑϹ ΤΩΩΝΩΝΩΝϚΔ ΤΑΗΤΗΤΗϹΖ ΩΗϹЄΠΙ ΤΗϹΓΗϹ ΗΜЄΡΑ : Ο : ΑΝΑΠΑΥϹΟΝ ΦΑΡ : Δ : ΑΠΟΜΑΡΤΥ : σθ :	Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ. Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς, ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας, τὸν διάβολον καταργήσας, καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ σου δωρησάμενος, αὐτὸς Κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη, καὶ στεναγμός. Πᾶν ἁμάρτημα τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ διανοίᾳ, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐχ' ἁμαρτήσει. Σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἁμαρτίας· ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. Ὅτι σὺ εἶ ἀνάστασις, ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν. Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι· νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.	Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ. Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς, ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας, καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ σου δωρησάμενος, αὐτὸς Χριστὲ, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως. Ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός· πᾶν ἁμάρτημα τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ διανοίᾳ, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐχ' ἁμαρτήσει. Σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἁμαρτίας. Ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. Ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνάστασις, ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν. Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι. Νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[1] Garrucci, *Cimitero ebreo di vigna Randanini*, in-8°, Rome, 1862, p. 35, 44, 56, 68; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I : *De titulis liturg. antenicænis*, p. CXXXIX — [2] Ludolf, *Ad historiam æthiopicam commentatio*, in-fol., Francofurti, 1681. Cf. Gau, *Antiquités de la Nubie*, in-fol., Paris, 1823; Duchesne, *Églises séparées*, c. VII, in-12, Paris, 1896, p. 281 sq. — [3] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 439. Dans le groupe des textes égyptiens il faut compter les Actes coptes de saint Macaire d'Antioche. H. Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1886, p. 41. — [4] Kirchhof, dans le *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9121 ; Letronne, *Analyse critique du Recueil d'inscr. de M. le comte de Vidua*, in-8°, Paris, 1828, p. 14; E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, introd., p. XXIII; E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans la *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 19, n. 52. — [5] Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον, janvier 1872 ; Néroutzos bey, dans le *Bull. de l'Instit. égyptien*, 1871-1873, p. 110; Miller, dans *Mélanges de philologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1876, 1re partie, p. 70. Voir col. 1152. — [6] Muratori, *Liturgia Romana vetus*, in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. 750. — [7] *Ibid.*, p. 752.

L'inscription de Colasucia n'est pas d'ailleurs le monument le plus précieux de la série. Une pierre trouvée au Caire, mais qui paraît provenir de l'Égypte méridionale[1], nous offre un nouveau texte qui mérite d'être transcrit ici :

+ЄΝΟΝΟΜΑΤΙ ΤΟΥ ΠΡC Ι$ ΤΟΥ ΥΥ Ι$ ΤΟΥ
ΑΓΙΟΥ ΠΝΑ ΑΜΗΝ ΟΘC ΤΟΝ ΠΝΑΤΟΝ
Ι$ ΠΑCΑC CΑΡΚΟC Ο ΤѠΝ ΘΑΝΑΤΟΝ ΚΑ
ΤΑΡΓΗCΑC C ΤΟΝ ΑΔΙΝΚΑΤΑΠΑΤΗCΑC
Ι$ ΖѠΗΝ ΤѠ ΚΟCΜΟΝ ΧΑΡΙCΑΜΕΝΟC ΑΝΑ
ΠΑΥCΟΝ ΤΗΝΨΥΧΗΝ ΜΟΥ ΤΗΝ ΠΑΠΑCΙΝΕ
ΘΗ ΤΟCCΙΝЄ ЄΝ ΚΟΛΠΟΙC ΑΒΡΑΑΜ Ι$ ΙCΑΚ
Ι$ ΙΑΚΚѠΒ ΕΝ ΤѠΠѠ ΦѠΤΙΝѠΝ ЄΝ ΤѠ
ΠѠ ΑΝΑΨЄΞΕѠC ЄΝΘΑ ΑΠЄΔΡΑ ѠΔΥΝΗ
Ι$ ΛΥΠΗ Ι$CΤЄΝΑΓΜΟC ΠΑΝΑΜΑΡΤΙΜΑ
ΠΑΡΑΥΤѠΝ—ΠΡΟΧΘΟΝ ΛΟΓѠ ЄΡΓѠ Η ΚΑ
ΤΑ ΔΙΑΝΟΙΑC ѠCΑΓΑΤΟC Ι$ ΦΙΛΑΝΟC CΥ
ΧΡΗCΟC ΟΤΙΟΥΚЄCΤΙΝ ΑΝΟΙC ѠC ΞΗCΕ
ΤΑΙ Ι$ ΟΥΧ ΑΜΑΡΤΙΑC CΥΓΑΡΜΟΝΟC ΘΟ
Ι$ ΠΑCΙC ΑΜΑΡΤΙΑC ЄΚ ΤΟΥC ΥΠΑΡΧЄΙC
Ι$ ΔΙ[κ]ѠΝΗCΟΥ ΔΙ Ι$ΟCΥΝΗ ЄΙC ΤΟΝ ΑΝѠ
ΝΑΚЄ ΟΛѠΓΟΥCΟΥ Η ΑΛΗΘЄΙΑCΥΓΑΡЄΙΑΝΑ
ΠΑΥCЄΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΤΗΝ ΠΑΠΑCΙΝΕ
ΘΗ ΤΟCCΙΝЄ Ι$ ΗΑΝΑCΤΑCΙC Ι$ CΟΙ ΤΗΝ
ΔΟ$Α ΑΝΑΜΕΙΠѠΜΕΝ ΤѠ ΠΡΙ Ι$ ΤΟΥ ΥΥ
Ι$ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΑ ΑΜΗΝ ΑΠΟ ΠΑΤΡ
Ⓔ Ζ:CЄΛΛΕΝΙ ΙΘ ΧΟΙ ΟΤΡ ΑΝΑΠΑΥCΟΟ
Ο—Ρ Α?ΟΝΑ

Restitution et traduction par Albert Dumont[2] :

Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ
Ἁγίου Πνεύματος, Ἀμήν. Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων
καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον κα-
ταργήσας καὶ τὸν Ἅδην καταπατήσας
καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος, ἀνά-
παυσον τὴν ψυχήν μου τὴν ἀπὰ Πασινε
θη TOCCINE ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ
καὶ Ἰακώβ, ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τό-
πῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη
καὶ λύπη καὶ στεναγμός. Πᾶν ἁμάρτημα
παρ'αὐτοῦ πραχθὲν λόγῳ, ἔργῳ ἢ κα-
τὰ διάνοιαν, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, συγ-
χώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσε-
ται καὶ οὐχ ἁμαρτήσει. σὺ γὰρ μόνος Θεὸς
καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρχεις,
καὶ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶ-
να, καὶ ὁ λόγος σου ἡ ἀλήθεια· σὺ γὰρ εἶ < ἀνά'
παυσον τὴν ψυχὴν τὴν ἀπὰ Πασινε
θη TOCCINE > [ἡ ἀνάπαυσις, ἡ ζωὴ] καὶ ἡ ἀνάσ-
[τασις, καὶ σοὶ τὴν
δόξαν ἀναμέλπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ
καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, Ἀμήν. Ἀπὸ μαρτύρων
(ἔτει) ξ', σελήνης (ἡμέρᾳ), ιθ' χοιάκ. (Σῶτερ?), ἀνά-
καὶ τὸν γράφοντα [παυσον

« † Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Amen. Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez aboli la mort, foulé aux pieds l'enfer et donné la vie au monde, faites reposer mon âme, l'âme de l'apa Pasine..., dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu de la lumière, le lieu du rafraîchissement, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni gémissement. Tout péché qu'elle commit par parole, par action ou par intention, vous qui êtes le bon et miséricordieux, pardonnez-le-lui, parce qu'il n'y a pas d'homme qui puisse vivre et ne point pécher; car seul vous êtes Dieu et seul vous êtes hors du péché, et votre justice est la justice éternelle et votre parole est la vérité. Faites reposer mon âme, l'âme de l'apa Pasine; [car vous êtes le repos, la vie et la résurrection,] et à vous nous rendons gloire, au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Amen. — De l'ère des martyrs, la soixantième année, lundi le 19 khoiak. — (Sauveur?) donnez le repos à celui qui a tracé ces lignes. »

Une inscription du musée du Caire publiée depuis peu de temps nous offre un texte plus conforme à celui de l'office des morts de l'Église grecque. Quoique sa date l'exclue des limites de nos recherches nous la transcrivons ici à cause de son importance pour l'étude de la formation du texte de l'Εὐχολόγιον.

Inscription de A. Dumont (année 344).	Εὐχολόγιον τὸ μέγα (texte postérieur au IVe siècle).	Inscription du musée du Caire (année 1157).
Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ [Υἱοῦ καὶ τοῦ	. . . .	. . . .
ἁγίου Πνεύματος ἀμήν. Ὁ Θεὸς [τῶν πνευμάτων	. . . . Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων	. . . . . Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ [πάσης
καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον κα-ταργήσας καὶ τὸν ᾅδην καταπατήσας	καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον κα-ταπατήσας, τὸν δὲ διάβολον κα-ταργήσας, καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ	σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταρ-
καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος, ἀνά-παυσον τὴν ψυχήν μου τὴν δε [παπᾶ Σινέ-θη... ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ [Ἰσαὰκ	σου δωρησάμενος αὐτός, Κύ-ριε ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου	γήσας καὶ τὸν ᾅδην καταπατή-σας καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισά-μενος, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ [δούλου Μα-ριανοῦ πρεσβυτέρου ἐν κόλποις Ἀβραὰμ
καὶ Ἰακώβ, ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τό-πῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη	ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ	καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἔνθα ἀπέδρα
καὶ λύπη καὶ στεναγμός· Πᾶν ἁμάρτημα	στεναγμός· πᾶν ἁμάρτημα	ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός. πραχ-

[1] Néroutzos bey, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien* (1875), p. 101. Voy. Miller, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1874, p. 97. — [2] A. Dumont, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1877-1878, p. 321-327, et *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, recueillis par Homolle, in-8°, Paris, 1892, ch. XXVIII : *Fragment de l'office funèbre de l'Église grecque sur une inscription d'Égypte*, p. 582-589; C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft*, in-4°, Mainz, 1900, p. 68 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 32. Les corrections apportées à la lecture d'Alb. Dumont pour les lignes 6, 12, 16, 20, 22, nous ont été suggérées par M. Gustave Lefebvre, chargé de la publication des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte pour l'École française d'Athènes. Cet épigraphiste estime que la grosse difficulté de l'inscription réside toujours dans la lecture du nom propre. Au lieu de τὴν δὲ παπᾶ Σινε..., il propose de lire : τὴν ἀπα Πασ... La suite est indéchiffrable. Il faut noter que le texte porte THN et que la lecture τὴν δὲ est au moins conjecturale.

Inscription de A. Dumont (année 344).	Εὐχολόγιον τὸ μέγα (texte postérieur au IVᵉ siècle).	Inscription du musée du Caire (année 1157).
παρ' αὐτοῦ πραχθεν λόγῳ, ἔργῳ ἢ κα- τὰ διάνοιαν, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάν- [θρωπος συγ- χώρησον. ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς [ζήσε-	τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ διανοίᾳ, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάν- θρωπος Θεός, συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται, καὶ οὐχ ἁμαρ-	θὲν λόγω ἢ ἔργω ἢ κατὰ διά- νοιαν [...] ἄφες, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται
ται καὶ οὐχ ἁμαρτήσει, σὺ γὰρ μόνος [Θεὸς	τήσει· σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἁμαρτίας· ἡ	[...] οὐχ ἁμαρτήσει· σὺ γὰρ μόνος
καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρ- [χεις·	δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν	Θεὸς ἐκτὸς ἁμαρτίας δικαιοσύνη·
καὶ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς [τὸν αἰω-		καὶ ἡ δικαιοσύνη σου εἰς
να, καὶ ὁ λόγος σου ἡ ἀλήθεια σὺ γὰρ εἶ ἀνά-	αἰῶνα, καὶ ὁ νόμος σου, ἀλήθεια ὅτι σὺ εἶ	τὸν αἰῶνα. Κύριε, ὁ λόγος σου, ἀληθεία διαμένει εἰς τὸ- ν αἰῶνα· σὺ γὰρ εἶ ἀνάστα-
παυσον τὴν ψυχὴν τήνδε παπᾶ Σινέ- θη — καὶ ἡ ἀνάστασις, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναμέλπωμεν τῷ Πατρὶ καὶ [τῷ Υἱῷ	ἡ ἀνάστασις, ἡ ζωή, καὶ ἡ ἀνά- παυσις τοῦ δούλου σου, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν . . . . . Πατρὶ. . . .	σις καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ [...] δούλου σου Μαριανοῦ πρεσ- [βυτέρου καὶ σοὶ τὴν δόξαν ΑΝΑΜΕΛ- ΠΩΜΕΝ τῷ Πατρὶ καὶ τῳ Υἱῷ καὶ
καὶ τῷ ἁγίῳ Πνευματι· ἀμήν.	. . . Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν	τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, [ἀμήν[1]

Voici la traduction de la stèle de l'année 1157 :

« Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez aboli la mort, foulé aux pieds l'enfer et dispensé la vie au monde, faites reposer l'âme de votre serviteur Marianos, prêtre, dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni soupir; tout acte [répréhensible] qu'il a commis par parole, en fait, ou d'intention, oubliez-le, Seigneur, vous qui êtes bon et miséricordieux; pardonnez-lui puisqu'il n'y a pas d'homme qui puisse vivre sans pécher; car vous seul, ô mon Dieu, êtes la justice sans défaillance; votre justice est éternelle, Seigneur; et votre parole, qui est la vérité, demeure éternellement; vous êtes la résurrection et le repos... de votre serviteur Marianos prêtre. Et nous chanterons la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »

Quelques formules nouvelles viennent d'être trouvées à Dongola (Nubie); l'une d'elles est datée de l'année 812, les autres pierres paraissent un peu plus anciennes, elles remonteraient au VIIIᵉ ou au VIIᵉ siècle. Il est à remarquer que la prière est parfois adressée pour « l'âme une telle » et non pour « l'âme d'un tel » [2]. Un document publié depuis assez longtemps [3], mais qui n'a été mis en lumière que depuis peu d'années, le pontifical de l'évêque Sérapion de Thmuis, rédigé vers 350-356, contient une Εὐχή περί Τεθνεῶτος καὶ ἐκκομιζομένου, dans laquelle nous lisons une formule analogue à celle de notre inscription de 344 : Δεόμεθά σου περὶ τῆς κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως τοῦ δούλου σου τοῦδε (ἢ τῆς δούλης σου τῆσδε)· τὴν ψυχήν, τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάπαυσον ἐν τόποις χλόης, ἐν ταμείοις ἀναπαύσεως μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, τὸ δὲ σῶμα ἀνάστησον ἐν ᾗ ὥρισας ἡμέρᾳ κ. τ. λ[4]. Il semble que nous retrouvions ici une distinction familière aux Égyptiens, entre l'âme, le corps et l'esprit, ψυχή, σῶμα, πνεῦμα[5]. Rapprochons-en un passage de la liturgie copte : *Animabus illorum, Domine, omniumque, quorum memoriam facimus et non facimus, et quorum unusquisque nostrum memoriam facit in corde suo, requiem concedere dignare in sinu patrum nostrorum Abraham, Isaac et Jacob. Refrigera illos in loco viridi super aquas refectionis, in paradiso deliciarum, unde aufugit afflictio cordis et tristitia et gemitus in lumine sanctorum tuorum*[6].

Nous trouvons dans le texte de nos inscriptions et de l'Εὐχολόγιον plusieurs invocations et expressions caractéristiques, relevons, mais sans y insister : ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τοπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός qui appellent le rapprochement avec la formule latine : *locum refrigerii, lucis et pacis.* Il

[1] Musée du Caire, n. 8396. G. Lefebvre, *Inscriptions grecques d'Égypte,* dans le *Bull. de corresp. hellénique,* 1903, p, 456 sq., pl. XII. Voir encore, p. 463, n. 30, une inscription originaire probablement de Nubie. — [2] F. C. Burkitt, *On some christian Gravestones from Old Dongola,* dans *Journal of theological studies,* 1903, t. IV, p. 586 *a*; *Corp. inscr. græc.,* t. IV, n. 9120. — [3] L. Petit, *Nova et vetera,* dans les *Échos d'Orient,* 1899, t. III, p. 50. — [4] F. E. Brightman, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis,* dans *Journal of theological studies,* 1900, t. I, p. 268. — [5] Drews, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* oct. 1899, p. 301; F. E. Brightman, dans *Journal of theological studies,* 1902, t. II, p. 273. La liturgie grecque de S. Jacques, dont les attaches égyptiennes sont connues (voir ALEXANDRIE [LITURGIE D'], *Bibliographie*), nous offre par deux fois la même distinction. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. 134, lig. 24; p. 135, lig. 22; cf. *Ibid.,* p. 148, lig. 21; p. 180, lig. 4; p. 182, lig. 1; p. 183, lig. 22; p. 192, lig. 13; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* in-4°, Francofurti, 1846, t. I, p. 50, lig. 20; p. 56, lig. 6; p. 68, lig. 13; p. 73, lig. 31; p. 74, lig. 17; p. 75, lig. 34; p. 77, lig. 23; H. Denzinger, *Ritus orientalium,* in-8°, Wirceburgi, 1863, t. I, p. 264, lig. 27; p. 265, lig. 16; t. II, p. 369, lig. 30; p. 376, lig. 5; p. 487, lig. 39. Cette distinction ne reparait pas dans les documents syriens, cependant on la rencontre dans la liturgie de S. Jacques. Brightman, *Liturgies,* t. I, p. 33, lig. 21; p. 59, lig. 7; p. 61, lig. 2; p. 95, lig. 35. Nous trouvons dans Origène ce qui suit : *Si ita nos ab omni inquinamento animæ et corporis ac spiritus conservemus, ut, quemadmodum dixit apostolus integer spiritus vester et anima et corpus in die Jesu Christi servetur.* Origène, *In Exodum,* III, 3, *P. G.,* t. XII, col. 313 et ailleurs : *Frequenter in Scripturis invenimus, et a nobis sæpe dissertum est, quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur.* Origène, *In Romanos,* I, 18, *P. G.,* t. XIV, col. 866. Il est donc clair que cette distinction a été inspirée par le texte de S. Paul, I Thess., V, 23. On la retrouve, mais intervertie : dans Tertullien, *Contr. Marcionem,* l. V, c. XV, *P. L.,* t. II, col. 542 : *Ut spiritus noster et corpus et anima sine querela;* et dans Arnobe le Jeune : *Ut integer spiritus vester et caro et anima servetur. De Trinitate,* l. II, c. XXVII, *P. L.,* t. LIII, col. 309. Cette locution a obtenu la vogue en Égypte et Gennadius critique Didyme d'Alexandrie sur sa distinction de la ψυχή et du πνεῦμα. Didyme, *De Trinitate,* III, XXXI, *P. G.,* t. XXXIX, col. 949 sq.; *De Spiritu Sancto,* LIX, *P. G.,* t. XXXIX, col. 1082. Cf. Gennadius, *De Eccles. dogmat.,* 20, *P. L.,* t. LVIII, col. 986. On peut se demander s'il y a là quelque souvenir avec les vieilles doctrines égyptiennes sur le corps, l'âme et le *ka.* Il est possible que la présence de σῶμα entre ψυχή et πνεῦμα recèle quelque intention qui nous échappe. — [6] H. Hyvernat, *Fragmente der altcoptischen Liturgie,* dans *Romische Quartalschrift,* 1887, t. I, p. 339-340.

suffira d'appeler l'attention sur la formule qui fait l'objet de cette dissertation : ἀνάπαυσον ὁ Θεὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Nous avons vu que cette invocation est spéciale à la Nubie, principalement à Kalabscheh et Colasucia, de même que cet autre passage : ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. Cette prière était donc en usage dans la vallée du Nil, les fragments contenus dans diverses inscriptions du *Corpus* ne sont que des emprunts à la formule intégrale donnée par notre inscription [1], sauf à la ligne 7 qu'il y a lieu de compléter par les mots : ἐν τόπῳ χλοερῷ que donne le nº 9121 du *Corpus*.

En outre l'inscription de l'apa Pasine est datée, mais cette date paraît appeler une observation. La soixantième année de l'ère des martyrs reporte à l'année 344 [2]. Or, Mgr Duchesne dit à ce sujet : « Il est impossible de laisser subsister la date 344 [2]. Le pays où les inscriptions analogues à celle-ci ont été trouvées, c'est-à-dire la Basse-Nubie, n'a été évangélisé que sous Justinien, depuis l'année 548. Le sigle ⓔ doit désigner un nombre de centaines. Comme il faut arriver à une année 44, on ne peut dater au plus tôt que de 644 [3]. »

Le texte offre d'ailleurs un point de contact avec une formule liturgique byzantine qui lui est absolument identique. « Il y a là, reprend Mgr Duchesne, un fait du même genre que celui qui présente l'inscription du roi Silco [4], écrite en une espèce de patois constantinopolitain. Letronne [5] insiste beaucoup sur la parenté du grec nubien avec celui de Constantinople. Le mot de l'énigme a été donné par un document qu'il ne connaissait pas, l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Asie, auteur syriaque de la fin du VIe siècle, où se trouvent tous les détails de l'évangélisation des Nubiens, en 548, par des missionnaires de Constantinople [6]. »

Enfin, notre formule reproduit celle qui se lit sur un *titulus* d'Athènes :

Ὅθεν (ἀπέδρα) λύπη, στεναγμοί, ἐκεῖ ἀνάπαυσον... [7]

qui diffère à peine de notre oraison :

ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός [8].

La place qu'occupe notre prière dans l'ἀκολουθία νεκρώσιμός montre assez son antiquité et son importance. L'*office des funérailles pour les laïques* débute par l'ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων [9] et on la retrouve à la conclusion En outre on retrouve à la fin de la première et de la seconde στάσις la formule ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνάστασις κ.τ.λ... que chaque prêtre doit reprendre à voix haute à chacune des αἰτήσεις du diacre. L'usage n'est pas moins remarquable dans l'*office des funérailles* pour les prêtres, et pour les moines. Nous avons donc dans notre formule épigraphique le noyau de l'office des défunts étendu et amplifié depuis. On a vu à propos de l'inscription de Colasucia l'évolution du texte jusqu'à son état actuel, nous pouvons saisir le même fait ici, et plus accusé encore [10].

Goar, Εὐχολόγιον, Venetiis, 1730, p. 424.	*Variantes du texte restitué de l'inscription.*
— ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας, τὸν δὲ διάβολον καταργήσας,	— ὁ τὸν Θάνατον καταργήσας καὶ τὸν Ἅδην καταπατήσας.
— καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ σου δωρησάμενος,	— τῷ κόσμῳ Χαρισάμενος
— αὐτὸς, Κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου	— αὐτός. Κύριε *supprimé*, τὴν ψυχὴν τήνδε ... ἐν κόλποις Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ,
— ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως,	— ἐν τόπῳ χλοερῷ *manque*. Cf. *Corpus*, n. 9121.
— ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός·	— ὀδύνη καὶ λύπη
— πᾶν ἁμάρτημα τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ διανοίᾳ, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεός, συγχώρησον.	— ἁμάρτημα παρ' αὐτοῦ πραχθὲν λόγῳ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν.
— ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐχ ἁμαρτήσει	
— σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἁμαρτίας.	— σὺ γὰρ μόνος Θεός καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρχεις
— ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα	— καὶ ἡ δικαιοσύνη...
— καὶ ὁ νόμος σου ἀλήθεια·	— καὶ ὁ λόγος σου ἡ ἀλήθεια·
— ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνάστασις, ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου,	— σὺ γὰρ εἶ[ἡ ἀνάπαυσις, ἡ ζωὴ] καὶ ἡ ἀνάστασις. <ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τήνδε>
— Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν·	— *manquent*
— καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων	— καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι.
— Ἀμήν.	— Ἀμήν.

[1] *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9114, 9117, 9120, 9124, 9128, 9130, 9131, 9132, 9133 : ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Cf. varr. 9120 et 9123 ; le n. 9116 porte : ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου ἐν τ[όπ]ῳ φωτινῷ, ἐν τ[όπ]ῳ ἀναψύξεως ; — le n. 9120 : ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων... ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ἐν κόλποις. — [2] Letronne, *Recueil des Inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1842-1848, t. II, p. 216. — [3] Note citée par Alb. Dumont, *Mélanges*, p. 587. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 32, note 3 ; le même, *Indici generali*, terza serie, 1876-1881, p. 1, note 2. — [4] *Corp. inscr. gr.*, t. III, n. 5072. — [5] *Mém. de l'Acad.*, t. IX, p. 28 sq. — [6] Note citée par Alb. Dumont, *Mélanges*, p. 589. — [7] Koumanoudis, Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιτύμβιοι, in-8°, Athènes, 1871, n. 3622. — Bayet, *De titulis Atticæ christianis*, in-8°, Paris, 1878, n. 45, p. 87, et pl. III, n. 1. — [8] Lig. 9 et 10. — [9] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 394. — [10] Nicéphore Calliste, qui introduisit dans les anciens offices du *Triodion* bien des assertions discutables ou des hérésies formelles, a insinué la rémunération tardive : Ἰστέον δέ, ὡς νῦν ἐν τισιν ἀφωρισμένοις τόποις αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων διάγουσι, καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν αὖθις ἀνὰ μέρος· οἱ μὲν τῇ ἐλπίδι χαίροντες, οἱ δὲ τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ λυπούμενοι· οὐ γὰρ ἔλαβον οἱ ἅγιοι τὴν ἐπαγγελίαν τῶν ἀγαθῶν ἔτι, ὥς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος· τοῦ Θεοῦ κρεῖττόν τι περὶ ἡμᾶς προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1897, t. II, p. 23. On rencontre la même affirmation dans le *Pravila* des Rumènes : *Die 3, 9 et 40 post mortem fiat commemoratio defuncti, et dentur cibi pauperibus ; et quidem die 3 ideo, quoniam animæ defunctorum usque tertium diem a separatione a corpore solutæ, in societate angeli in terra commorantur* [l'original ajoute : *associante angelo habet facultatem visitandi omnia loca, quæ voluerit*], *ac tertio solum die se coram Deo sistunt* [dans l'original : *angelus cum anima ascendit ad cælum, et sistitur coram splendidissimo judice*], *atque usque ad nonum diem in superioribus cæli oberrant ad videnda habitacula sanctorum ; post nonum autem diem usque ad quadragesimum ostendit eis angelus paradisum et omnem cruciatum inferni, donec quadragesimo die recepta a Deo sententia locum occupat suum usque ad secundum adventum Domini* [dans l'original : *et post hæc collocant animam in loco quodam usque ad adventum Domini judicis mundi*]. Papp-Szilagyi, *Enchiridion juris Ecclesiæ orientalis catholicæ*, p. 88. Cette erreur fut condamnée par Benoit XII, 29 janvier 1336 (*Magn. Bull. Rom.*, t. I, p. 217-218, édit. Luxemburg, 1742) et par le concile de Florence (1439) : εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι. Hardouin, *Concilia*, in-fol., Paris, 1715, t. IX, p. 422. Cf. Hurter, *Theologia dogmatica*, in-8°, Œniponte, 1880, t. III, tract. X ; Joseph Methonensis, dans Nilles, *loc. cit.*, t. II, p. 24 sq.

Ainsi plusieurs liturgies de l'Orient et de l'Occident s'accordaient sur ce point. L'Église grecque n'exceptait même pas les martyrs de cette attente : *Da illis spiritum gaudere in habitaculis lucis et lætitiæ... ubi priorum animæ primitias vitæ absque labore exspectant*[1]. *Præsta per misericordiam tuam memoriam bonam et veniam delictorum remissionemque peccatorum patribus, magistris et doctoribus nostris, omnibusque filiis Ecclesiæ tuæ sanctæ qui... olim biberunt calicem ingratum mortis... Visita eos, Domine, et consolare eos in habitaculis in quibus requiescunt*[2].

L'Église latine avait des formules presque identiques : *Tribuas eis, Domine, delictorum suorum veniam in secreto receptaculo ubi jam non est locus pænitentiæ*[3]. Saint Augustin avait écrit de même par deux fois : *Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet*[4], parole que saint Ildefonse de Tolède fera sienne au VIIe siècle[5]. L'étroite ressemblance des textes entre l'Orient et l'Occident atteignait non seulement les idées, mais encore les mots. Saint Grégoire de Nysse[6] emploie l'équivalent grec de *receptaculum*. Le mot *mansiones* qu'affectionnent les Sacramentaires[7], pour désigner le lieu d'attente des âmes se retrouve chez saint Ephrem[8] ; de même le mot *habitacula* des liturgies orientales citées quelques lignes plus haut se rencontre dans nos Sacramentaires : *Præsta, quæsumus, omnipotens Deus, ut animam famuli tui ab angelis lucis susceptam in præparatis habitaculis deduci faciat beatorum*[9], et chez saint Ambroise : *Quia incipiunt* (*justæ animæ*) *intelligere requiem suam et futuram sui gloriam prævidere, eaque se consolatione mulcentes in habitaculis suis cum magna tranquillitate requiescent stipatæ præsidiis angelorum*[10].

L'*habitaculum* et le *receptaculum*, séjour passager (sauf chez Commodien[11]), sont nommés parfois le « sein d'Abraham ». Une prière attribuée à saint Hilaire de Poitiers est ainsi conçue : *Sed in sinu Abrahæ et in gremio patriarchæ tui requiescens tempus resurrectionis diemque judicii cum gaudio secuturæ immortalitatis exspectet*[12] ; c'est bien en effet le système de cet évêque qui écrit ailleurs : *Exeuntes de corpore, ad introitum illum regni cælestis per custodiam Domini fideles omnes reservabuntur, in sinu scilicet interim Abrahæ collocati... quousque introendi rursum in regnum cælorum tempus adveniat*[13].

Nous étudierons ailleurs avec le détail nécessaire les embarras dans lesquels le millénarisme et ses conséquences avaient jeté les Pères durant la controverse contre les gnostiques. Les rôles se trouvaient être renversés, et les adversaires cette fois avaient, sur un point, raison en admettant l'entrée immédiate au ciel. Dans la polémique soutenue contre les hérétiques on apporta plusieurs textes de l'Écriture, nous n'en voulons retenir qu'un seul : celui qui rapporte que le pauvre Lazare fut transporté par les anges dans le sein d'Abraham au moment où il expirait[14].

De nombreuses questions étaient posées à ce sujet. En quel lieu fut reçu Lazare ? Était-ce le séjour de Dieu ? Était-ce l'enfer ? le paradis terrestre ? le ciel ? Une question préliminaire se posait, puisque, disait-on, saint Paul avait enseigné qu'aucun des saints de l'Ancien Testament ne recevra, avant la fin des temps, l'effet des promesses : Καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν[15].

On avait une assez grande liberté d'esprit pour ne pas s'alarmer de quelques imaginations qui nous surprennent aujourd'hui, et chacun pouvait invoquer en faveur de son opinion l'enseignement des Pères. Ceux qui croyaient à la rémunération immédiate arguaient de saint Cyprien, saint Jérôme, saint Grégoire de Nysse ; ceux qui, au contraire, voulaient la rémunération tardive s'abritaient derrière saint Justin, saint Irénée, saint Chrysostome et le plus grand de tous, saint Augustin. Il ne faut pas s'étonner de ces divergences, mais apporter à les juger la même largeur d'idées que l'Église elle-même y apporta dans cette circonstance et dans plusieurs autres. Elle attendait, laissant la dispute éclairer l'objet du débat jusqu'à ce que, en pleine lumière, elle portât son jugement. Une formule doit être mentionnée ici parce qu'elle se rattache à l'ordre d'idées que nous étudions bien qu'elle paraisse avoir obtenu peu de succès. C'est une épitaphe romaine du IVe siècle environ[16] :

. . . *in*] PACE IN SINO DEI
vixit ann.] XX
dep.] IIII KAL AVG

Les fidèles, habitués à penser, sur ces questions non encore fixées, d'après l'auteur dont les écrits leur parvenaient, montrent la même division ; eux-mêmes en faisaient la remarque, par exemple, dans une épitaphe de Verceil :

QVISQVIS POST MVNDVM AETHERIAS CONSCEN-[DERE PLAGAS
POSSE PVTAT IVSTOS MARCELLINVM QVOQVE [CREDAT
PRESBITERVM CAELI SEDES HABITARE QVIETAS[17]

Il faut dans cette question laisser une large place au sentiment puisqu'il avait toute liberté de choisir tel système qui lui conviendrait le mieux. C'est ainsi que la dévotion à ces martyrs, dont le spectacle l'avait converti, put influencer Tertullien, jusqu'à lui faire devancer en leur faveur, mais en faveur d'eux seuls, l'heure de la récompense[18]. D'autres ajoutaient à ce privilège des martyrs celui de siéger avec Jésus-Christ au jour du jugement dernier[19], c'était les égaler aux apôtres[20]. Il faut ajouter à ces deux catégories les prophètes et les patriarches que les livres sibyllins leur donnaient pour co-asses-

[1] Renaudot, *Liturg. orient coll.*, in-4°, Parisiis, 1716, t. II, p. 196. — [2] *Ibid.*, p. 444 sq. — [3] Muratori, *Liturg. Romana vetus*, t. II, p. 951. — [4] *Liber de octo Dulcitii quæstionibus*, quæst. II, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 158. — [5] *Ordo baptismi*, ch. XC, dans Baluze, *Miscellanea*, in-fol., Lucæ, 1761-1764, t. II, p. 30. — [6] *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, p. 12 sq. passim. — [7] Muratori, *Liturg. Romana vetus*, t. I, p. 747, 749 ; t. II, p. 952. — [8] *Opera*, t. II, p. 409, n. 16. — [9] Muratori, *Liturg. Romana vetus*, t. I, p. 758 ; t. II, p. 218. — [10] *De bono mortis*, c. XI, n. 48, *P. L.*, t. XIV, col. 589. — [11] *Instruct.*, l. II, c. III, dans *Corp. script. eccles.*, in-8°, Vindobonæ, 1887, p. 63. — [12] Bunsen, *Hippolytus and his age*, in-8°, London, 1852, t. IV, p. 471. — [13] Hilaire, *Tract. in cxx Psalm.*, *P. L.*, t. IX, col. 660. L'Église syrienne ne parait pas avoir partagé cette opinion, au moins dans son représentant le plus illustre, saint Ephrem, dont G. Bickell (*Carmina Nisibena*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 24-28) résume ainsi la doctrine : *Deus defunctum per mortem ad lucem adduxit, ubi ab angelis et sanctis, qui præiverunt, exspectatur : mortuus a Domino abductus et jam in regno cælorum inductus est ; anima defuncti in cælo excipitur et tanquam unio in coronam Christi inseritur ; defunctus jam nunc apud Deum et sanctos ejus commoratur ; angeli animam demortui abstulerunt et in regnum cælorum Eden portaverunt ; mortuus sanctum suum corpus in terra reliquit, sed anima ejus apud angelos habitat, et orat pro nobis ; ecce sub terra sunt cadavera sepultorum et in cælo sunt justi.* — [14] Luc., XVI, 22-31. — [15] Hebr., XI 39-40. « Bien que la foi de toutes ces personnes (les patriarches) leur ait valu le témoignage que Dieu a rendu à leur justice, ils n'ont pas reçu néanmoins l'effet des promesses. Dieu nous ayant destiné cet avantage sur eux qu'ils ne parviendront point à la perfection sans nous. » — [16] De Rossi, *Bull. di arch. crist.* 1873, p. 75. — [17] Gazzera, *Delle iscrizione cristiane del Piemonte*, in-4°, Torino, 1849, p. 1?5, 106. — [18] Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. XLIII, *P. L.*, t. II, col. 902 sq. ; le même, *De anima*, c. LV, *P. L.*, t. II, col. 787 sq. Cf. Mai, *Script. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 34, n. 2 — [19] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 613 ; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, X, XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 543. — [20] Matth., XIX, 28.

seurs [1], et quelques confesseurs plus illustres que les autres par leurs miracles ou par leur sainteté, comme saint Martin de Tours, saint Félix de Nole, saint Abraham de Clermont [2].

Mais c'était là un sort trop rare pour que la multitude des fidèles pût se flatter de l'obtenir. Deux épitaphes, l'une de Rome, l'autre de Milan, montrent cette conviction :

[CAVSA
SPS ANIMAQVE MEA EXPECTA[*nt*] DIE VLTIMO
ADVENTVM SCI (XPI?) CREDO GAVDERE ME IVSTE
. . . .
EXPECTO MERCEDE[*m*] BONIS REPROMISSA[*m*]
[CAELORVM [3]
AETERNVM LAETVS REDIENS REDIVIVVS IN
[AEVVM
PRAEMIA PRO MERITIS CAPIET SVB IVDICE
[IVSTO [4]

En Gaule, les monuments sont nombreux ; à Die :

DIEM FVTVRI IVDICII INTERCEDENTIBVS SANC-
[TIS LETVS SPECTIT [5]

à Aix :

DEXTRIS TIBI (*Christe*) NVNC FIDE | ABSISTIT IN AGNIS | AETERNVM. SPERANS TE | DNE LARGIENTE DONVM | [6].

près de Vienne, c'est tout un groupe qui parle de l'espoir en la miséricorde divine au jour de la résurrection :

IN SPE RESVRRE [*ctionis mise*] RECORDIAE XPI [7]
IN SPE RESVREXIONIS MESERECORDIAE XPI [8]
IN SPE RESVRRECXIONES MESERICORDIAE XPI [9]

C'est l'exacte interprétation de cette parole de saint Ambroise : « Jusqu'à ce que les temps soient accomplis, les âmes attendent le sort qu'elles ont mérité : aux unes est réservée la gloire, aux autres le châtiment ; et cependant celles-ci ne demeurent pas sans trouble, celles-là sans bonheur [10], » et ce sont presque les propres paroles de saint Augustin : *Post vitam istam parvam nondum eris ubi erunt sancti quibus dicetur : « Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. » Nondum ibi eris, quis nescit? Sed jam poteris ibi esse ubi illum quondam ulcerosum pauperem dives ille superbus et sterilis in mediis suis tormentis vidit a longe requiescentem. In illa requie positus certe* SECURUS EXPECTAS JUDICII DIEM [11].

Restait à savoir, nous l'avons dit, dans quel lieu les âmes devaient attendre l'heure fortunée de la récompense. L'opinion la plus répandue désignait le sein d'Abraham, mais ce n'était là qu'un de ces expédients dont les foules s'accommodent et auxquelles elles peuvent croire à condition de n'y pas réfléchir. Les esprits rassis ne s'en trouvaient pas satisfaits : « Il est maintenant dans le sein d'Abraham, quoi qu'on veuille comprendre par ce mot, » dit saint Augustin [12]. Et saint Grégoire de Nazianze [13] : « Puisses-tu être reçu aux cieux, puisses-tu être admis dans le sein d'Abraham, quoi qu'on entende par ce mot. » Et Prudence [14] : « Dans quel lieu ordonnes-tu, Dieu souverain, que repose l'âme du juste au sortir de ce corps périssable ? Est-ce dans le sein du patriarche qui a reçu Lazare ? Suivra-t-elle la route ouverte au larron crucifié avec toi pour rentrer dans ce paradis que le serpent fit perdre à l'homme ? »

Les liturgies de l'Orient ne sont pas moins indécises : « Souviens-toi, Seigneur, souviens-toi de tous les fidèles morts dans la foi orthodoxe, de tous ceux qui ont quitté cette vie de malheur pour se rendre dans le lieu que tu connais seul [15]. » — « Dans quel séjour vont maintenant les âmes et quel peut être dès à présent leur sort? On voudrait percer ce mystère, mais nul ne saurait le pénétrer [16]. » Telles prières sont aussi vagues lorsqu'elles demandent en même temps pour le mort tous les degrés de la béatitude éternelle, et l'on croit y trouver quelque écho d'une parole de saint Augustin qui semble avoir inspiré les cercles du paradis de Dante. Cherchant à expliquer le sens des paroles adressées par Jésus au bon larron, l'évêque d'Hippone écrit : « Il ne parlait certes point de l'enfer, mais du repos dans le sein d'Abraham, ou bien encore du paradis, soit dans le troisième ciel, soit dans quelque lieu supérieur où l'Apôtre pût être ravi, si toutefois le séjour des âmes bienheureuses n'est point une région unique appelée de noms divers [17]. »

Saint Paulin composa pour l'autel où reposaient les reliques de Clarus une épitaphe qui contenait ces vers :

SED QVIA TV NON HAC QVA CORPVS SEDE
[TENERIS
QVI MERITIS SVPERIS SPIRITVS INVOLITAS
SIVE PATRVM SINIBVS RECVBAS DOMINIVE
[SVB ARA
CONDERIS AVT SACRO PASCERIS IN NEMORE
QVALIBET IN REGIONE POLI SITVS AVT PA-
[RADISI
CLARE SVB AETERNA PACE BEATVS AGIS [18]

Nous avons déjà rappelé une épitaphe de Rome qui montre une croyance identique à celle dont nous relevons les témoignages dans diverses parties de l'empire. Un autre témoignage plus éclatant est celui du traité Πρὸς Ἕλληνας de saint Hippolyte [19] : Περὶ δὲ ᾅδου, ἐν ᾧ συνέχονται ψυχαὶ δικαίων τε καὶ ἀδίκων, ἀναγκαῖον εἰπεῖν. Hippolyte avait reçu les leçons de saint Irénée et de Novatien, dont le succès à Rome fut considérable [20], et partageait ouvertement les idées des millénaristes [21]. Il faut éclairer cette circonstance par une formule fréquente à Rome sur les tombes, elle peut nous mettre sur la voie d'un groupe de partisans de l'opinion de l'admission tardive, c'est la formule IN BONO [22] dont nous avons un commentaire authentique.

A propos de ces mots du psaume XXIV, *anima ejus in bonis demorabitur*, Cassiodore écrit ce qui suit : « Comme les justes, au sortir de cette vie, ne reçoivent point immédiatement la béatification complète promise aux saints dans la résurrection, il est vrai que l'âme restera *in bonis*, parce que, si elle n'obtient point encore cette récompense que le regard, l'oreille, l'esprit, ne peuvent

[1] Alexandre, *Excursus ad Sibyllina*, in-8°, Paris, 1841, p. 524. — [2] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 180 ; t. II, n. 557. — [3] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 329, n. 41. — [4] Allegranza, *De sepulchris christianis in ædibus sacris*, in-4°, Mediolani, 1773, p. 25, n. 42. — [5] Le Blant, *loc. cit.*, n. 478. — [6] *Ibid.*, n. 624. — [7] *Ibid.*, n. 462. — [8] *Ibid.*, n. 467. — [9] *Ibid.*, n. 468 ; cf. n. 470 *a*. — [10] S. Ambroise, *De bono mortis*, c. X, 47, *P. L*, t. XIV, col. 589. — [11] S. Augustin, *Enarr. in ps. XXXVI*, sermo I, 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 361. — [12] S. Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. XXXII, col. 765. — [13] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, 17, *P. G.*, t. XXXV, col. 776. — [14] Prudence, *Cathemer.*, X, vs. 149 sq., *P. L.*, t. LIX, col. 886. — [15] Renaudot, *Liturg. orient. collect.*, in-4°, Parisiis, 1716, t. II, p. 267 ; *Liturgia S. Maruthæ catholici*. — [16] Goar, *Euchologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 569. — [17] S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. X, c. XIX sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 423 sq. — [18] S. Paulin, *P. L.*, t. LXI, col. 333. — [19] *P. G.*, t. X, col. 796. — [20] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 757. — [21] Photius, *Biblioth.*, cod. CXXI, *P. G.*, t. CIII, col. 403 ; Novatien, *De Trinitate*, l. I, c. I, *P. L.*, t. III, col. 913 sq. — [22] Lupi, *Epitaphium Severæ martyris*, in-4°, Panormi, 1734, p. 11 ; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 418 ; Fabretti, *Inscript. domest.*, in-fol., Romæ, 1702, c. VIII, n. LXII ; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, c. XX, n. 192 ; Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Roma, 1740, p. 119 ; Mai, *Script. vet. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 416, 8 ; Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XXVI ; De Rossi, *De christianis monumentis ἰχθυν exhibentibus*, in-4°, Parisiis, 1855, p. 30, n. 23 ; Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 405 note 3 ; cf. t. I, n. 57.

percevoir (I Cor., II, 9), elle jouit cependant des délices par le ferme espoir du prix à venir[1]. »

Les épitaphes qui présentent le mot *cælum* ou tout autre désignant avec clarté la béatitude éternelle sont extrêmement rares; distinguons cependant parmi celles qui portent cette mention deux groupes, les épitaphes en prose et les inscriptions métriques. Ces dernières, entraînées par les exigences de la forme, s'accommodent d'expressions assez peu d'accord parfois avec la croyance régnante à l'époque où on en faisait usage. L'emploi persistant des formulaires maintenait dans l'épigraphie des expressions telles que le Ténare, les Mânes[2], les Parques[3], le Styx[4], l'Olympe[5], les Champs-Élysées[6], ou bien on place le mort parmi les astres[7] ou encore on emploie à célébrer la béatitude d'un évêque le vers dont Virgile a chanté l'apothéose du berger Daphnis[8] :

Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.
SV[B]IECTASQVE VIDET NVBES ET SIDERA CAELI

On voit quelle minime valeur ont de semblables compositions pour exposer la croyance du défunt ou des contemporains. Dans l'espèce et quoique inférieures en nombre aux inscriptions en prose les inscriptions métriques présentent plus fréquemment la formule favorable à l'admission immédiate que les épitaphes en prose[9].

On pourrait, il est vrai, arguer aussi de IN PACE à cause d'un passage de saint Augustin : *Ad ipsam mensam non sic Martyres commemoramus quemadmodum alios qui* IN PACE *quiescunt*[10] et d'un passage de Tertullien, *quum* IN PACE *dormiisset*[11], favorables tous deux à l'admission tardive.

Diverses expressions paraissent ne rien fournir de solide à l'un ou à l'autre système : LAETERIS IN PACE[12] s'adapte très bien à l'attente dans le sein d'Abraham, laquelle n'était pas sans félicité[13], dont parle saint Ambroise. — ACCERSITVS AB ANGELIS[14] peut ne s'entendre que du transport dans le sein d'Abraham; c'est le cas de Lazare[15]. — CVM SANCTIS ne peut être invoqué, puisque c'est la question même de savoir où sont les saints. — PRIMA, VIVIS IN GLORIA DEI ET IN PACE DOMINI NOSTRI[16] semblerait décisif si nous n'avions l'épitaphe de Milan d'une femme NATA IN GLORIA CRISTI et pour laquelle on sollicite néanmoins l'admission au séjour céleste : Nous la citons ici :

MAXSIMA EST IVSTITIA DIE (DEI) QVI MISEREATVR
SPIRITO SANCTO NATA EST IN GLORIA CRISTI
VT CVM BEATIS POSSIT SERVIRE IPSI OMNIPO-
[TENS
DEVS TE DEPRECOR VT PARADISVM LVCIS POS
SIT VIDERE PATREM ET FILIVM TIMVIT QVI EAM
CONTRA VOTVM POSVIT

Les marbres semblent donc montrer « qu'aux premiers siècles le lieu où reposaient les justes, le fait de la béatitude achevée, douteux pour le plus grand nombre, n'étaient mentionnés dans les poésies épigraphiques, que par l'entraînement de la forme. On en trouve une preuve remarquable dans l'inscription en vers qui place Marcellina dans le royaume du ciel[17], tandis que le frère de la morte, saint Ambroise, s'était prononcé pour le système de l'attente imposée aux justes[18].

« Il n'importe pas moins de rapprocher entre elles deux légendes inscrites à Tours sur le tombeau de saint Martin.

« La première, écrite en prose, applique à l'illustre fidèle, et sans nulle modification, les versets où saint Paul dit qu'il attend le prix de sa foi.

CERTAMEN BONVM CERTAVIT CVRSVM CONSV-
[M̄AVIT
FIDEM SERVAVIT DE CETERO REPOSITA EST
[ILLI CORONA
IVSTITIAE QVAM REDDET ILLI DN̄VS IN ILLA DIE
[IVSTVS IVDEX[19]

« La seconde, qui est métrique, place au ciel l'apôtre de la Gaule :

[LVS ACTV
CONFESSOR MERITIS MARTYR CRVCE APOSTO-
MARTINVS COELO PRAEMINET HIC TVMVLO[20]

« Les monuments de l'épigraphie représentent, je le répète, l'opinion de la masse des fidèles; ils concourent donc à accuser l'existence réelle de ce sentiment général dont parle saint Grégoire de Nysse[21], qui reléguait dans l'Hadès les âmes au sortir du corps »[22].

Cependant la doctrine de la rémunération tardive perdait peu à peu du terrain. L'Église de Rome enseignait l'opinion contraire au début du VIe siècle, puisqu'elle commençait ainsi l'épitaphe du pape Félix IV († 530) :

CERTA FIDES IVSTIS CAELESTIA REGNA PATERE[23]

Lointain écho du *titulus* cité au commencement de ce paragraphe : *cæli tibi patent*, qui rattachait le présent au passé.

Le savant E. Le Blant concluait son étude sur la question que nous venons de traiter par ces mots : « Des décisions suprêmes ont mis fin aux incertitudes de nos ancêtres[24]. » Il n'en est pas ainsi dans l'Église grecque orthodoxe. La lettre encyclique de S. B. le patriarche Anthime (1895) exposait ainsi un de ses sujets de dissentiments avec l'Église de Rome : πρεσβεύουσα τελείαν ἀνταπόδοσιν τοῖς δικαίοις πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως καὶ κρίσεως[25]. Il reste un grand embarras pour déterminer le lieu où reposent les âmes dans l'attente de la rémunération. La Confession orthodoxe oscille entre τὰς Χεῖρας τοῦ Θεοῦ, ou bien παράδεισον, ou encore κόλπον τοῦ Ἀβραάμ, enfin βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. C'est un retour en arrière si l'on se reporte à divers écrits tels que ceux de Joseph de Methone, de Constantin, diacre de Constantinople[26], de saint Éphrem d'Édesse[27].

[1] Cassiodore, *Expos. in Psalm. XXIV*, *P. L.*, t. LXX, col. 175 sq. — [2] Voir le mot. ABRÉVATIONS, col. 165. — [3] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 111, 112. — [4] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 486. — [5] Allegranza, *De sepulchris christianis*, in-4°, Mediolani, 1773, p. 41. — [6] Le Blant, *op. cit.*, n. 421. — [7] *Ibid.*, n. 197, 212, 555, 590, 591, 624, 628, 631, 642, 653. — [8] Virg., *Eglog.*, V, 56; Le Blant, *op. cit.*, n. 516. — [9] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 407, notes 2-5. — [10] S. Augustin, *In Joh.*, tr. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXV, col. 1847 sq. — [11] Tertullien, *De anima*, c. LI, *L. P.*, t. II, col. 781 sq. — [12] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de sancti martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 419. — [13] S. Ambroise, *De bono mortis*, X, 47 : *nec istæ sine fructu sunt*, *P. L.*, t. XIV, col. 589. — [14] Fabretti. *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, cl. VIII, n. LXXXVI. Cf. *Bull. di. corrisp. archeol.*, 1835, p. 179. — [15] Luc., XVI, 22. Cf. Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 758. — [16] Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 69. — [17] Allegranza, *De sepulchris christianis*, in-4°, Mediolani, 1773, p. 36. — [18] S. Ambroise, *De bono mortis*, X, 47; XI, 48, *P. L.*, t. XIV, col. 589. — [19] Le Blant, *op. cit.*, n. 179. — [20] *Ibid.*, n. 180. — [21] S. Grég. de Nysse, *De anima et resurrect.*, in-fol., Parisiis, 1638, t. III, p. 209, *P. G.*, t. XLVI, col. 157 sq. — [22] Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 407-409. — [23] Sarti et Settele, *Ad Dionysii opus de Vaticanis cryptis appendix*, in-fol., Romæ, 1840, p. 23; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 411; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 126, cf. p. 57. — [24] *Conc. Lugd., II*, an. 1274. Cf. Innocenti IV, *Ad Ottonem epist.*, n. 25; Iohannis XXII, *Epist.*, I; Benedicti, *Epist.*, I, *Conc. Florent*, an. 1438-1439. Voir Hardouin, *Concil.*, t. VII, p. 366, 695, 1245, 1559, 1560; t. IX, p. 656, 986. — [25] Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια du 29 sept. (11 octobre) 1895. — [26] Mai, *Spicil. roman.*, in-8°, Romæ, 1844, t. X, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 477-527. — [27] Bickell, *Carmina Nisibena*, in-8°, Lipsiæ, 1866, c. VI, p. 24-28.

XIV. Les sources antiques du symbolisme chrétien de l'ame. — Nous avons dit que les divers symboles adoptés par les fidèles pour représenter l'âme pouvaient se rattacher par une tradition monumentale évidente aux monuments de l'antiquité profane. Dans notre étude sur l'agape il nous est arrivé d'invoquer le témoignage des lécythes blancs attiques à représentations funéraires (col. 777 et 837), nous allons y faire appel une fois encore [1]. L'exposition du mort ou πρόθεσις nous offre à plusieurs exemplaires la représentation de petites figures ailées de couleur noire qui voltigent autour du lit funéraire [2], ce sont les εἴδωλα dans lesquels, ainsi que nous l'avons dit, on voit la représentation figurée de l'âme du mort. Dans les monuments dont nous parlons, on a fait remarquer que le « sentiment qui guide l'artiste s'inspire des croyances relatives à la vie future. Ce n'est plus l'image de ce que voyaient les survivants et des rites qui frappaient les yeux de tous; c'est une interprétation de l'idée de la mort, dépouillée de ce qu'elle a de sombre et traduite avec le goût le plus pur » [3]. Le génie funèbre qui voltige à l'entour du mort et que les documents chrétiens feront voir encore à demi engagé dans le corps dont il se sépare a une origine éminemment mythologique. Nous voyons reparaître l'εἴδωλον à tous les actes des funérailles, lors de l'exposition funèbre, lors de la déposition au tombeau, et lors de la descente aux enfers [4]. Depuis que Otto Jahn a groupé tous les textes et les monuments connus de son temps témoignant que la petite figure ailée représente l'âme du mort [5], la démonstration faite par lui a reçu de nouvelles confirmations [6]. « Cette représentation de l'âme admet deux aspects différents : elle conserve intacte la forme et le costume du personnage vivant ou bien elle est nue. Dans les deux cas l'exiguïté des dimensions, la couleur noire et, sauf de rares exceptions [7], des ailes dans le dos la distinguent des autres figures. Au premier genre appartiennent plusieurs représentations de « l'âme de Patrocle assistant aux outrages que fait subir Achille au corps d'Hector, une petite figure armée entre deux combattants, deux petits guerriers ailés, les âmes d'Achille et d'Hector pesées dans la balance de Jupiter, celles d'Hector et de Memnon, celle de Sarpedon mis au tombeau par Hypnos et Thanatos [8]. Dans la seconde catégorie rentrent les petites figures ailées et nues qui représentent les Danaïdes versant de l'eau dans un tonneau sans fond, l'âme du géant Alkyoneus vaincu par Heraclès [9], enfin les εἴδωλα qui prennent place dans des scènes funèbres sur quelques amphores de Phalère [10] et sur tous les lécythes blancs » [11] cités par E. Pottier. Nous donnons ici, d'après deux monuments antiques, l'âme de Méduse quittant son corps l'instant où Persée lui coupe la tête [12] (fig. 363, 364).



363. — L'âme de Méduse quittant son corps.
D'après C. O. Muller, *Denkmäler der alten Kunst*, 1832, pl. XIV, n. 51.



364. — L'âme de Méduse quittant son corps.
D'après O. Stackelberg, *Die Graeber der Hellenen*, 1832, pl. XXXIX.

On peut cependant se demander si c'est bien de l'âme du défunt qu'il s'agit lorsque, au lieu d'un εἴδωλον, nous voyons voltiger trois εἴδωλα, et il faut remarquer de plus que l'attitude de ces εἴδωλα est généralement en

[1] E. Pottier, *Étude sur les lécythes blancs attiques à représentations funéraires*, in-8°, Paris, 1883. — [2] *Ibid.*, p. 12, n. 5-7. Cf. Benndorf, *Griechische und Sicilische Vasenbilder*, in-fol., Berlin, 1869, pl. 33; Heydemann, *Mittheilungen aus den Antikensammlungen*, in-4°, Halle a S., 1879, n. 1359; E. Pottier, *op. cit.*, appendice, n. 63. — [3] M. Collignon, *Note sur les cérémonies funèbres en Attique*, dans les *Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1879, p. 320. — [4] E. Pottier, *op. cit.*, p. 75. — [5] O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 128-142. — [6] Raoul Rochette, *Monuments inédits*, in-fol., Paris, 1833, p. 369, pl. 64; Muller, *Denkmäler der alten Kunst*, in-4°, Gottingen, 1832, pl. 68, n. 860; pl. 69, n. 870, 871; Inghirami, *Pitture di vasi fittili*, in-4°, Fiesolana, 1833, pl. 388; Gerhard, *Auserlesene griechische Vasenbilder*, in-4°, Berlin, 1859, t. III, pl. 259; *Annali dell' Instituto*, 1843, pl M; *Monumenti inediti dell' Instituto*, t. IV, pl. 19; E. Benndorf, *Gr. und Sicil. Vasenbild.*, p. 33-34; A. Dumont. *Peintures céramiques de la Grèce propre*, in-4°, Paris, 1873, p. 58; Collignon, *op. cit.*, p. 317. — [7] Raoul Rochette, *Monuments inédits*, pl. 18, fig. 1; Inghirami, *Vasi fittili*, pl. 5; *Monumenti inediti*, t. II, pl. 10ᵇ; t. VI, pl. 5ᵃ. — [8] Raoul Rochette, *op. cit.*, pl. 17, 18, fig. 1, 2; Inghirami, *op. cit.*, pl. 5; pl. 6, fig. 1, 2; Dubois-Maisonneuve, *Introduction à la peinture des vases*, in-fol., Paris, 1817, pl. 48; de Witte, *Description de la coll. d'antiquités de Durand*, in-8°, Paris, 1836, n. 388, 396; Gerhard, *op. cit.*, pl. 198, n. 1; *Etruskische und Campanische Vasenbilder*, pl. 17; Winckelmann, *Monumenti antichi inediti*, in-fol., Roma, 1821, t. II, pl. 133; Dubois-Maisonneuve, *Peinture de vases antiques*, in-fol., Paris, 1808, t. I, pl. 19; *Monumenti inediti*, t. II, pl. 10ᵇ; t. VI, pl. 5ᵃ; *Bullettino archeologico neapolitano*, 1865, p. 175. — [9] Muller et Wieseler, *op. cit.*, t. II, pl. 69, n. 866; Inghirami, *op. cit.*, pl. 135; J. Tischbein, *Recueil de gravures de vases*, in-fol., Naples, 1791, t. III, pl. 20; Gerhard, *op. cit.*, pl. 198; M. Collignon, *Catalogue des vases peints du musée de la Société archéologique d'Athènes*, in-8°, Paris, 1877, n. 279. — [10] *Monumenti inediti*, t. VIII, pl. 5, fig. 1ᵇ. — [11] E. Pottier, *op. cit.*, p. 76. — [12] C. O. Muller et Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, in-4° oblong, Göttingen, 1832, pl. XIV, n. 51, p. 6. Bas-relief de Milo; O. Stackelberg, *Die Graeber von Hellenen*, in-fol., Berlin, 1837, pl. XXXIX. Bas-relief de Kotylos de Tarquinies.

harmonie avec celle des assistants désolés plutôt qu'avec celle du défunt.

M. E. Pottier en conclut que ces petites figures n'ont pas eu toujours le sens précis de l'âme du mort. « Dans tout art industriel, comme la peinture des vases, dit-il, où les mêmes détails se reproduisent constamment par tradition d'atelier, il arrive nécessairement que la signification primitive de certains détails se perd et s'oublie peu à peu. Si, au début, on a voulu représenter l'âme par cette petite figure, il n'est pas étonnant que, dans la suite, on l'ait confondue avec la représentation très commune de l'Éros ailé qui dans les scènes de gynécée, dans les banquets, dans les rites bachiques, personnifie la jeunesse et toutes les joies de la vie. Ce serait donc ici un Éros funèbre, dont les gestes expriment la douleur et les regrets des survivants; dans ce cas, rien n'empêche que le nombre en soit porté à deux ou trois [1].



365. — Éros et Psyché.

D'après Paolo Lasinio, *Raccolta di sarcofagi, urne e altri monumenti di scultura del Campo santo di Pisa,* 1814, pl. XVII.

Cette transformation de l'image primitive en génie funèbre n'est d'ailleurs pas un fait isolé dans l'histoire de l'art [2]. »

Nous avons constaté un retour au sens primitif, facilement explicable d'ailleurs, dans les textes et les monuments chrétiens qui avaient peu de chose à emprunter à l'Éros funèbre, en dehors de son type artistique. Voir AMOURS. Cependant ce retour à l'antique symbole ne put le fixer. L'adoption par l'art byzantin de la représentation de l'âme du défunt sous les traits d'une figure minuscule s'échappant du corps et l'emploi de ce symbole au moyen âge, en Occident, ont contribué à prolonger jusqu'à nos jours la popularité d'un type auquel il faut rattacher les représentations d'âmes sous la forme d'amours et de génies ailés entourant la divinité dans les ouvrages des maîtres de la Renaissance et que l'on qualifie le plus souvent d' « anges », ce qui ne paraît pas exact.

L'art antique nous offre d'autres points de contact avec les représentations de l'âme en faveur chez les fidèles. Depuis le deuxième siècle avant Jésus-Christ jusqu'au VIe siècle de notre ère une longue série de statues et de bas-reliefs témoigne du goût persistant et même de la popularité dont a joui le mythe de Psyché. Nous avons constaté la légère déformation, ou, si l'on veut, la purification qu'on lui fit subir en l'introduisant dans le christianisme. Il nous reste à montrer que les chrétiens adoptèrent presque sans modification le type artistique reçu et consacré par l'usage profane et par l'art classique. L'art des chrétiens s'est longtemps alimenté à l'inspiration et à la science des païens, accommodant à sa manière les symboles connus au moyen de monogrammes qui leur donnaient une signification nouvelle ou en partie différente de celles qu'ils avaient [3]. Le groupe que nous avons emprunté au sarcophage trouvé dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin (fig. 336) paraissait à d'Agincourt appartenir à un tra-



366. — Éros et Psyché, Mars et Vénus.

D'après Raoul Rochette, *Monuments inédits*, 1833, pl. VII, n. 2.

vail destiné dès l'origine à des païens. Piper croit avec plus de probabilité que l'inscription et la sculpture datent de la même époque et que le sarcophage est purement chrétien. M. Collignon classe également cet ouvrage parmi les monuments chrétiens [4]. Nous avons ici un exemple excellent d'un modèle païen adopté sans modification. Un sarcophage en marbre de Paros conservé au campo-santo de Pise (fig. 365) et orné de strigilles montre au milieu un groupe d'Éros et Psyché encadré dans une décoration architecturale qui se compose de deux demi-colonnettes à bases et à chapiteaux composites supportant un arc de cercle formant deux acrotères, lesquels contiennent des sujets en relief : à gauche, un bige; à droite, un char attelé d'un cheval. Dans l'espace libre entre les deux colonnettes, on trouve un groupe d'Éros et Psyché supporté par un piédestal. Psyché a des ailes de papillon ; elle est vêtue d'une tunique talaire à ceinture et d'une draperie nouée autour des hanches. Éros,

[1] Voir la planche II de E. Pottier, *op. cit.* — [2] E. Pottier, *op. cit.*, p. 78. — [3] F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst,* in-8°, Weimar, 1847. Voyez dans Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteræ*, in-4°, Romæ, 1757, part. 1, pl. VIII, fig. 20, une gemme offrant la tête de Jupiter surmontée du monogramme du Christ et entourée de cette légende : *Deus dedit, vivas in Deo.* Le sarcophage de Junius Bassus (mort en 359) montre le Christ assis sur une figure d'Atlas personnifiant le monde. Cf. A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, in-4°, Rom, 1900; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 569 sq. — [4] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. II, p. 31; t. IV, pl. IV, n. 3-7; O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 165, note 175ᵃ; Piper, *op. cit.*, t. I, p. 217; M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains*, p. 438, n. 193. Pour le mythe d'Éros et Psyché, cf. E. Caietani Lovatelli, *Attraverso il mondo antico*, in-12, Roma, 1901.

ailé, la tient embrassée, avec le geste habituel. Psyché a un bras passé autour de son cou. La jambe droite d'Éros a été martelée [1]. Il suffit de rapprocher cette figure, dont l'antériorité sur celle du sarcophage des Saints-Pierre-et-Marcellin ne peut pas être mise en question, pour conclure à une dépendance. Il y a plus. Le sarcophage du campo-santo n'est qu'un exemplaire parmi plusieurs autres de ce type consacré par la mythologie païenne. Le *Catalogue méthodique des monuments funéraires* rédigé par M. Collignon montre suffisamment que nous n'avançons rien qui ne soit soutenu de preuves irrécusables [2]. Les bas-reliefs de la villa Albani (rez-de-chaussée, 2e cabinet) [3], celui de la villa Médicis [4], ceux de la cour du palazzo Giustiniani [5], celui du musée Chiaramonte [6], celui du musée lapidaire au Vatican [7], celui de la villa Borghèse [8]; enfin un panneau de sarcophage publié par Raoul Rochette [9] et que nous donnons parce qu'il se trouve rapproché d'un autre sujet, Mars et Vénus, que nous reverrons sur un diptyque d'époux chrétiens du IVe ou Ve siècle (fig. 366). Et afin qu'on ne puisse croire que notre sarcophage des Saints-Pierre-



367. — Éros et Psyché. D'après P. Lasinio, *Raccolta di sarcofagi*, pl. CXXXIX.

et-Marcellin est une pièce unique en son genre. Lasinio a publié, parmi les sarcophages du campo-santo de Pise, un sarcophage *in barbaro stile*, qui offre à ses deux extrémités le groupe que nous étudions, et en réplique c'est-à-dire que la position des personnages est contrariée : tantôt Psyché est à gauche, tantôt à droite afin de respecter la plus rigoureuse symétrie (fig. 367). Mais ici encore le sculpteur chrétien n'a rien innové ainsi qu'on peut le voir par le sarcophage antique n° 139 du même campo-santo, sarcophage du plus beau caractère sur lequel Lasinio s'exprime ainsi : *Ottime sono le parti avanzate al deperimento, per cui si ravvisa lo scarpello antico Romano* [10]. Nous donnons ce magnifique morceau parce qu'il nous servira à d'autres démonstrations. Voir AMOURS. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'insister sur l'évidence. Il faut toutefois rappeler que les sarcophages ne sont pas seuls à nous fournir les points de ressemblance les plus incontestables. Un groupe de marbre du musée de Dresde provenant de la collection Chigi [11] offre le type que nous étudions ici, on peut en rapprocher un groupe de marbre grec trouvé à Argos et entré dans la collection Kyparissis à Athènes [12].

Les pierres gravées offrant le groupe que nous étudions ne sont ni moins nombreuses ni moins probantes. Citons : une calcédoine décrite par Tassié [13] et dix-sept répliques de ce même groupe [14]; un verre sardoine du musée Fol, à Genève [15], un autre verre sardoine [16] et un camée bleu saphir du même musée [17]. Caylus a publié une variante assez agréable de thème. C'est une bague d'or n'ayant, dit-il, « qu'une bonne intention de dessein » (*sic*). Le sujet est gravé sur la masse formant chaton. Psyché n'est vu que jusqu'à mi-corps, toute la partie inférieure est remplacée par les ailes pliées d'un papillon [18] (fig. 368). Nous ne serions pas éloigné de croire que ce petit monument est chrétien à cause de sa technique médiocre et de l'heureuse imagination qui respecte la pudeur de Psyché dont la nudité n'offre rien de choquant. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que les fidèles vivaient dans un milieu où le nu était si ordinaire qu'on ne songeait plus à en prendre ombrage; cependant il y a une distinction à faire entre ce qui est nu et ce qui est indécent. C'est ainsi que dans les représentations chrétiennes du mythe nous ne rencontrons jamais les attitudes passionnées et les mignardises voluptueuses qui se remarquent dans quelques ouvrages païens excellents, comme le groupe du musée de Dresde [19] et celui du Capitole [20]. Nous ne pouvons omettre de signaler une pierre gnostique gravée sur ses deux faces. La première face présente Éros ailé et Psyché drapée à mi-corps se tenant embrassés; la deuxième face, donnée par Montfaucon d'après un dessin trop grossier de Fabretti, offre une figure entourée de caractères inintelligibles [21] (fig. 369).

Pour conclure, nous pouvons présenter les remarques suivantes. Le mythe de Psyché offrait aux païens plusieurs séries de sujets, tantôt la jeune fille est foulée aux pieds par Éros [22], tantôt elle supplie le petit dieu [23], parfois on la représente affaissée aux pieds de Vénus [24],

[1] P. Lasinio, *Raccolta di sarcofagi, urne e altri monumenti di scultura del Campo santo di Pisa*, in-4°, Pisa, 1814, pl. XVII, p. 6. — [2] M. Collignon, *op. cit.*, p. 399. — [3] *Ibid.*, p. 405, n. 129, cf. n. 130, 137, 138, n. 141. — [4] *Ibid.*, p. 407, n. 134. — [5] *Ibid.*, p. 407, n. 135, cf. n. 136. — [6] *Ibid.*, p. 409, n. 139. — [7] *Ibid.*, p. 410, n. 140. — [8] *Ibid.*, p. 411, n. 143. — [9] Raoul Rochette, *Monuments inédits d'antiquité figurée grecque, étrusque et romaine*, in-fol., Paris, 1833, pl. VII, n. 2, p. 34. — [10] Lasinio, *op. cit.*, pl. CXXXIX, p. 46. Cf. un sarcophage provenant du cimetière de Callixte, dans Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XLII, n. 1. — [11] M. Collignon, *op. cit.*, p. 376, n. 22. — [12] *Ibid.*, p. 379, n. 29; le même, *Sur un groupe d'Éros et Psyché trouvé en Grèce*, dans la *Revue archéologique*, 1875, pl. XXII. — [13] Tassie, *A descriptive catalogue of gems*, in-12, London, 1791, n. 7181. — [14] *Ibid.*, n. 7178, 7180, 7182, 7195. — [15] *Catalogue du musée Fol*, in-8°, Genève, 1874, n. 1840; *Musée Fol*, in-8°, Genève, 1874, pl. XXIII, fig. 5. — [16] *Catalogue*, n. 1842; *Musée*, pl. XXIII, fig. 7. *Catalogue*, n. 1847, *Musée*, pl. XXIII, fig. 11. — [17] *Catalogue*, n. 1843, *Musée*, pl. XXIII, fig. 8; *Catalogue*, n. 1848-1855. — [18] Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, romaines et gauloises*, in-4°, Paris, 1759, t. III, p. 133, pl. LXXXV, n. 3. Ce gracieux type du mythe paraît n'avoir pas été, mentionné dans le catalogue de M. Collignon. — [19] S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, in-12, Paris, 1897, t. I, p. 360, n. 1497. — [20] *Ibid.*, p. 361, n. 1501. — [21] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, 2e partie, pl. CLXII. — [22] M. Collignon, *Catalogue méthodique*, p. 373, n. 11; p. 387, n. 64. — [23] *Ibid.*, p. 374, n. 13,15; p. 375, n. 17-19. — [24] *Ibid.*, p. 378, n. 27

ou bien posant le papillon sur son sein [1]; on la voit encore attachée par Éros à un arbre [2], à une colonne [3], d'autres représentations se succèdent jusqu'à leur union qui nous représente le dieu et la jeune fille couchés sur leur lit nuptial [4]. Entre tant de sujets les chrétiens ont



368. — Éros et Psyché.
D'après Caylus, *Recueil d'antiquités*, 1759, t. III, pl. LXXXV, n. 3.

fait leur choix; nous croyons avoir dans la première partie de cette dissertation indiqué les principaux et ils ont pu avoir pour agir ainsi une préoccupation analogue à celle que nous leur avons reconnue dans la représentation de l'âme se séparant du cadavre. Ils sont revenus purement et simplement au mythe antique et à sa signification primitive. Nous ne saurions mieux faire que de citer ici le maître incontesté qui a su approfondir un sujet sur lequel Otto Jahn semblait n'avoir voulu laisser rien à dire après lui. Nous renvoyons enfin à la représentation du groupe Capitolin qui doit être considéré comme l'archétype de toute une catégorie —



369. — Éros et Psyché.
D'après B. de Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. II, 2e partie, pl. CLXII.

on a vu combien nombreuse et populaire — de monuments chrétiens.

« Peu de motifs, écrit M. Collignon, se retrouvent plus fréquemment sur les sarcophages que celui de Psyché et Éros se tenant embrassés. Ils ont été peu étudiés; ils n'ont jamais fait l'objet de recherches spéciales; le sujet est simple et ne prête pas à des interprétations ingénieuses. Le travail en est le plus souvent grossier et n'a aucune valeur artistique. Cependant, rapprochés des autres séries, ces monuments acquièrent une grande valeur pour l'histoire du mythe.

« Le sujet est rarement varié. Éros et Psyché se tiennent embrassés. Éros est ailé et nu; quelquefois une chlamyde flotte derrière ses épaules. Psyché est vêtue soit d'une draperie qui entoure ses hanches, soit d'une tunique talaire et d'un péplos serré par une ceinture. Elle porte les cheveux enroulés en bandeaux et réunis par un nœud. Des ailes de papillon sont attachées à ses épaules. Éros, par un geste familier, attire à lui le visage de Psyché, qu'il tient par le menton. Psyché, les jambes croisées, entoure de ses bras le corps d'Éros. L'exécution des figures est grossière. Les traits sont irréguliers, les visages bouffis et les yeux, bridés et saillants, portent l'indication des prunelles. Les hanches sont exagérées, les formes trop rondes, les extrémités lourdes. Toutefois il est intéressant d'observer que plus le type des figures s'altère, plus l'expression s'accroît. Certaines figures de Psyché trahissent une véritable intention de représenter la béatitude et l'extase. Il semble que cette représentation de Psyché et d'Éros ait survécu à toutes les autres, et que l'expression de ces sculptures presque barbares ait gagné en force à mesure que se perdaient les traditions de l'art. Peut-être la grossièreté du travail prouve-t-elle seulement le caractère populaire de ces sujets, préférés par les gens de la basse classe aux motifs empruntés à



370. — Icare prenant son vol.
D'après A. Furtwängler, *Sammlung Somzee*, 1897, pl. XXXIII, n. 85.

la mythologie savante. Les sarcophages étaient des œuvres d'industrie. Il est intéressant d'observer que le mythe de Psyché figure sur les plus grossiers, destinés à la partie moyenne du peuple romain.

« Ces représentations donnent lieu à une autre remarque. On y retrouve sous une forme altérée les principaux traits du groupe Capitolin. Là, les deux amants ont la plénitude élégante et souple d'une florissante jeunesse. Éros y est représenté jeune homme, il n'a rien de ses attributs ordinaires. L'artiste n'a songé qu'à modeler de beaux corps, sans se préoccuper de traduire une idée par un symbole. Mais entre ce groupe charmant et les lourdes sculptures des sarcophages le *rapport est évident jusque dans ces détails*. C'est le même geste d'Éros attirant à lui la tête de Psyché; c'est la même attitude, où la jambe est portée en avant par un mouvement gracieux dans le groupe Capitolin, par un effort gauche et pénible dans les groupes funèbres. On ne saurait tirer qu'une conséquence de ce rapprochement: c'est que l'art a fourni à la sculpture des sarcophages la forme extérieure du mythe. Mais, tandis que dans les œuvres d'art elle a varié au point de devenir parfois la cause d'équivoques, elle s'est conservée sur les bas-

[1] M. Collignon, *Catalogue méthodique*, p. 383, n. 43, 44. — [2] *Ibid.*, p. 386, n. 59. — [3] *Ibid.*, p. 386, n. 60, 62, 63. — [4] Tassié, *A descriptive catalogue*, n. 17206; M. Collignon, *Catalogue méthodique*, p. 393, n. 94-95.

reliefs avec une sorte d'exactitude religieuse. Il semble que ce soient ces monuments funèbres qui aient fixé définitivement et consacré ces représentations figurées du mythe.

« Un des caractères les plus originaux du mythe de Psyché, c'est qu'il a pu fournir au christianisme des symboles destinés à déguiser aux yeux des païens ces dogmes de la foi nouvelle. Il n'y a pas d'exemple qui fasse mieux comprendre combien la limite est mal définie à l'origine entre le christianisme et le paganisme. De curieuses inscriptions offrent des formules qui semblent dictées par un sentiment presque chrétien [1]. Le mythe grec de Psyché a eu cette singulière fortune de prêter au christianisme ses gracieux emblèmes. Cet emprunt n'est pas l'effet d'un simple hasard : il n'a pas été fait sans discernement. Le goût sévère des premiers



371. — Dédale fabricant les ailes d'Icare.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1884, t. IV, pl. XIII, n. 3.

chrétiens a su distinguer parmi les mythes celui qui se rapprochait le plus de la doctrine évangélique, et pouvait couvrir de son symbole les mystères de la religion naissante. Le choix des fidèles pouvait-il être plus heureux? La doctrine chrétienne dit que la chair est une prison et que mourir est la délivrance; mais le mythe ne montre-t-il pas aussi l'âme captive et aspirant à la vie divine [2]? » C'est le deuxième emprunt manifeste de la symbolique chrétienne aux grands mythes païens sur le seul sujet de l'âme, il nous reste à montrer un troisième emprunt non moins évident.

Nous avons montré plus haut (col. 1481, fig. 339) un enfant de trois mois, Pasiphilos, montant au ciel. Son épitaphe, sur laquelle la langue n'est pas moins maltraitée que l'esthétique, nous offre une variante ingénieuse du type de l'âme ailée sortant du corps du mourant. En effet, l'âme s'échappe bien du cadavre en déployant ses ailes, mais ces ailes n'adhèrent qu'au moyen de bandelettes se croisant sur la poitrine et le haut des bras, artifice suffisant, paraît-il, à soutenir le corps dans les airs; par suite de quel prodige de mécanique, nous n'avons pas à le rechercher. E. Le Blant a le premier rapproché l'épitaphe de Pasiphilos de deux bas-reliefs antiques qui attestent « que pour dessiner l'image du défunt, le graveur s'est aidé d'un vieux modèle, celui



372. — Dédale fabricant les ailes d'Icare.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1884, t. IV, pl. XIII, n. 2.

qui représente Icare armé de deux ailes fixées de même par des bandes sur la poitrine et sur les bras. Trois monuments, ajoute-t-il, nous le font voir ainsi : deux bas-reliefs de la *villa Albani*, publiés l'un par Zoëga [3], l'autre par Winckelmann [4], et une pierre gravée que signale Ennio Quirino Visconti [5]. Les dernières épitaphes des catacombes ne sont pas postérieures au début du Ve siècle [6]; celle de l'enfant montant au ciel appartient donc à une époque où les adeptes des deux cultes se trouvaient incessamment en présence et où les monuments de l'art païen existaient en grand nombre » [7]. A ces trois monuments relevés par E. Le Blant nous en

[1] L. Heuzey, *Mission de Macédoine*, in-4°, Paris, 1876, p. 128. — [2] M. Collignon, *Les monuments relatifs au mythe de Psyché*, p. 326 sq., 366 sq. Mentionnons quelques indications bibliographiques : Vœlker, *Ueber die Bedeutung von ψυχή und εἴδωλον*, in-8°, Giessen, 1825; C. Bœttiger, *Die Fabel von Amor und Psyché*, dans *Kunstmythologie*, in-8°, Leipzig, 1826, t. II, p. 361; Thorlacius, *Fabula de Psyche et Cupidine*, in-8°, Hafniæ, 1801; Hirt, *Ueber der Fabel des Amor und Psyche nach Denkmälern*, dans *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1812-1813; Manso, *Versuche über einige Gegenstande aus der Mythologie der Griechen und Romer*, II. *Ueber den Amor*, in-8°, Leipzig, 1794; Lange, *Ueber den Mythus von Amor und Psyché*, dans *Vermischte Schriften*, in-4°, s. l. n. d., p. 131 sq.; Baumgarten-Crusius, *De Psyche fabula platonica*, in-4°, Meissen, 1835; O. Jahn, *Eros und Psyché*, dans *Archæologische Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 121; Conze, *De Psyches imaginibus quibusdam*, in-4°, Berolini, 1855; Friedlænder, *Dissertatio qua fabula Apulejana de Psyche et Cupidine cum fabulis cognatis comparatur* (séance du 18 janvier 1860 de l'Académie Albertine, à Kœnigsberg); L. Ménard, *Éros, études sur la symbolique du désir*, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1870. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 13 avril 1870; P. Primer, *De Cupidine et Psyche*, in-8°, Vratislaviæ, 1877; M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, in-8°, Paris, 1877. — [3] C. Zoëga, *Li bassirilievi antichi di Roma*, in-fol., Roma, 1808, t. I, pl. XLIV, p. 207, *Di lavoro sufficiamente buono*. — [4] Winckelmann, *Monumenti inediti*, Roma, 1821, t. II, pl. XCV, p. 129. — [5] E. Q. Visconti, *Opere varie*, in-8°, Roma, 1829, t. II, p. 253, n. 313 : *Poco migliore è il lavoro di questa corniola, forse la stessa delle collezione Stoschiana descritta da Winckelmann, Cl. III. n. 100, in cui si vede Dedalo sedente che sta fabbricando le ali per liberar col volo se e suo figlio dal laberinto*. — [6] De Rossi, *Inscr. christ. u. R.*, in-fol., Roma, 1861, t. I, p. CVI. — [7] E. Le Blant, *De quelques types des temps païens reproduits par les premiers fidèles*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 379 sq.

ajouterons un qui, par le fait qu'il représente Icare isolé et dans l'acte même de prendre son essor, pourrait, croyons-nous, avoir inspiré directement le lapicide chrétien ou l'auteur de son « cahier de modèles », plutôt que les deux bas-reliefs. C'est une statuette faisant partie de la collection Somzée [1] (fig. 370). Cette statuette est en bronze, elle mesure 0m 12, et provient de Smyrne. Le style et la technique, dit Furtwængler, sont de la meilleure époque de l'art grec, du IVe et peut-être du IIIe siècle avant notre ère. Les deux bas-reliefs sont assurément moins anciens et d'une expression assez languissante (fig. 371-372); ils méritent néanmoins d'être reproduits, parce qu'ils marquent une des étapes d'un symbole qu'on s'attend peu à rencontrer dans les monuments chrétiens. Dans l'un Dédale prépare une paire d'ailes à son fils, dans l'autre Icare les a déjà attachées sur ses épaules au moyen des mêmes cordons qu'on donnera à la petite âme de Pasiphilos. Dans la statuette de Smyrne, Icare est représenté ainsi que Pasiphilos, les bras repliés, les coudes collés au corps, à l'instant où il se donne l'élan pour prendre son essor.



373. — Amphidromos et Thanatos (?).
D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 761 *a*.

Notre figure 332 trouve elle aussi son archétype probable dans une statuette antique que nous donnons ici (fig. 373). Publiée plusieurs fois [2], les archéologues y ont pensé voir Amphidromos, « génie de la naissance, » et Thanatos, « génie de la mort. » C'est à cette dernière signification que s'arrête M. S. Reinach et nous la croyons mieux appuyée que celle qu'a tenté d'introduire M. Raoul Rochette. Quoi qu'il en soit, et en supposant que les deux opinions soient défendables, il faut reconnaître en tout cas dans l'Amphidromos un génie initiateur, et on pourrait, bien que les textes fassent défaut, supposer que les fidèles se sont plu à représenter l'âme, pour qui la mort marquait le *dies natalis,* entre les bras du « génie de la naissance ». Il y a un petit raffinement qui est bien dans le tour habituel d'esprit des chrétiens, mais, encore une fois, on n'en a aucun témoignage écrit; il ne faut donc pas y insister outre mesure. Dans le cas où il faudrait voir ici Thanatos tenant une âme entre ses bras, nous trouvons dans l'attitude et l'accoutrement de la figurine portée par le génie de la mort plusieurs traits qui rappellent d'assez près ceux que nous avons signalés dans l'iconographie chrétienne de l'âme. Le détail le plus remarquable est la couronne radiée qui est proprement la couronne mystique des initiés. Le *locus classicus* à cet égard se trouve dans Apulée : *At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decora corona cinxeram palmæ candidæ foliis in modum radiorum prosistentibus* [3]. Cette couronne constituait un détail de costume propre à l'initiation [4]. H. LECLERCQ.

AMEN. — I. L'*Amen* dans l'Ancien Testament. II. L'*Amen* dans le Nouveau Testament et dans la liturgie primitive. III. L'*Amen* dans l'épigraphie et dans les papyrus. IV. Le sigle ϞΘ. V. Conclusion. VI. Bibliographie.

I. L'AMEN DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — *Amên,* אָמֵן, mot dérivé du vieil hébreu, est, d'après Louis Ginsberg, le mot de la langue humaine qui a, peut-être, atteint la plus large diffusion, car il est familier à la fois aux juifs, aux musulmans et aux chrétiens [5]. La racine hébraïque a le sens de *appuyer,* de *ferme, solide, sûr.* Dans l'Ancien Testament il est employé parfois adverbialement avec le sens de *vraiment, certainement, qu'il en soit ainsi, fiat,* γένοιτο, comme traduisent les Septante. Jer., XI, 5; XXVIII, 6; I Reg., I, 36 [6]. Il s'emploie en particulier comme confirmation d'une alliance ou d'un serment. Quand le prêtre prononce les malédictions sur la femme soupçonnée d'adultère en disant : *Ingrediantur aquæ maledictæ in ventrem tuum,* etc., celle-ci doit répondre : *Amen, Amen.* Num., V, 22. Quand Moïse prononce devant le peuple assemblé ses malédictions : *Maledictus homo qui facit sculptile,* le peuple répond : *Amen,* et ainsi à toutes les malédictions. Deut., XXVII, 15-26; cf. encore Neh., V, 13. Dans ce dernier cas c'est le sens optatif : *oui, qu'il en soit ainsi, fiat.*

Il est employé aussi une fois, ou même deux, à la fin d'une doxologie ou d'une prière : *Benedictus dominus Deus Israël ab æterno usque in æternum : et dicat omnis populus : Amen, et hymnum Deo.* I Par., XVI, 36; cf. Neh., VIII, 6, cf. surtout les psaumes : XL, 14, *Benedictus dominus Deus Israel a sæculo et usque in sæculum : fiat, fiat* (ici la Vulgate traduit l'*Amen* hébreu), de même dans les psaumes LXXI, 19; LXXXIX, 53; CVI, 48. Dans Isaïe il a un sens particulier : *In quo qui benedictus est super terram, benedicetur in Deo Amen; et qui jurat in terra, jurabit in Deo Amen,* Is., LXV, 16, le Dieu de l'*Amen,* c'est-à-dire le Dieu de vérité.

Le mot se rencontre treize fois dans le texte massorétique de l'Ancien Testament, et dans trois passages additionnels des Septante. Dans ces versets on peut suivre le développement graduel de l'*Amen* employé d'abord comme adjectif, ou comme substantif (fermeté,

[1] A. Furtwängler, *Sammlung Somzee. Antike Kunstdenkmäler,* in-fol., München, 1897, p. 57, l. XXXIII, n. 85. — [2] Gori, *Museum etruscum exhibens insignia veterum Etruscorum monumenta,* in-fol., Florentiæ, 1737, t. I, pl. XXXVIII; Winckelmann, *Monumenti inediti,* in-fol., Roma, 1657, pl. XXXIX; Zannoni, *Galleria di Firenze,* in-8°, Firenze, 1817, série IV, t. I, pl. XXIV, p. 57-65; Raoul Rochette, *Monuments inédits d'antiquité figurée,* in-fol., Paris, 1833, pl. XLII, p. 229 sq. — [3] *Metamorph.,* XI, vs. 237. — [4] Böttiger, *Die aldobrandinische Hochzeit,* in-4°, Dresden, 1810, p. 80-82. — [5] *The Jewish Encyclopedia,* au mot *Amen,* t. I, p. 491 sq. Les musulmans, à vrai dire, emploient l'*Amen* beaucoup plus rarement, mais dans un sens identique aux juifs et aux chrétiens, comme répons d'une prière, le *Surat al-fatiha.* — [6] Wilh. Gesenius, *Hebräisches u. Aramäisches Handwörterbuch, über das Alte Testament,* éd. Frantz Buhl, 13e éd., Leipzig, 1899, p. 53.

certitude) d'après Barth[1] et devenu ensuite une interjection indéclinable[2].

Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'emploi de l'*Amen* ou de l'*Amen Halleluia,* dans la liturgie juive, pour le service du Temple ou pour celui des synagogues et de la doxologie équivalente *Benedictus nomen majestatis ejus in sæculum sæculi* et des combinaisons similaires. Il nous suffira de renvoyer aux auteurs qui ont traité cette question[3]. Nous remarquons seulement que dès ce moment l'*Amen* est employé comme un répons à la doxologie ou à la lecture du rabbin; dans la grande synagogue d'Alexandrie, quand le peuple est réuni, on agite un drapeau au moment de répondre *Amen* à la doxologie[4]. Il est aussi chanté comme répons à chaque verset de la bénédiction du prêtre. *Amen* était souvent encore la conclusion d'une prière; mais l'usage qu'en firent les chrétiens sembla jeter un certain discrédit sur ce répons chez les juifs; cependant il est encore très usité chez eux à travers le moyen âge et il reste une parole sacrée.

II. L'AMEN DANS LE NOUVEAU TESTAMENT ET LA LITURGIE PRIMITIVE. — Dans le Nouveau Testament *Amen* a le même sens, et il se présente plus souvent même que dans l'Ancien; on l'y compte jusqu'à cent dix-neuf fois; sur ce nombre il a parfois un sens spécial sans analogie avec l'hébreu, car il est au commencement des phrases, sans attache ou référence à ce qui précède, ce qui n'est jamais le cas en hébreu. Donnons comme exemple cette phrase : *Amen dico vobis,* ou *amen, amen, dico vobis,* ou *tibi,* qui se rencontre soixante-treize fois au moins (et non cinquante-deux fois comme dit Ginsberg) dans les Évangiles, avec le sens affirmatif : *oui, en vérité, je vous le dis.* Delitzsch croit même que c'est une forme erronée de l'araméïque אמינא, *je dis,* mais cette assertion manque de base, et elle est contredite par ce fait que le sens de l'araméïque est toujours hypothétique[5].

Dans les autres cas, l'*Amen* reprend le sens qu'il avait en hébreu, sens liturgique de louange, de prière, de souhait ou d'affirmation, ou d'une bénédiction à la fin de la doxologie. On le voit chez saint Paul, dans la *I*ª et la *II*ª *Petri,* dans la *I*ª *Johannis,* dans saint Jude, par exemple : [*Creator*] *qui est benedictus in sæcula. Amen.* Rom., I, 25; *Deo autem et Patri nostro gloria in sæcula sæculorum. Amen.* Phil., IV, 20; ou encore : *Gratia vobiscum. Amen.* Col., IV, 8; cf. I Tim., VI, 21; II Tim., IV, 21; I Thess., V, 28, etc. Le passage le plus caractéristique est celui de I Cor., XIV, 16 : *Si benedixeris spiritu, qui supplet locum idiotæ, quomodo dicet : Amen, super tuam benedictionem quoniam quid dicas nescit*[6]? Saint Mathieu le donne comme conclusion au *Pater,* Matth., VI, 13, et de bonne heure on ajoute une doxologie, comme on le voit dans la διδαχή, dans plusieurs manuscrits grecs anciens, dans saint Jean Chrysostome. Selon M. l'abbé Loisy, l'addition *amen* est postérieure et c'est la conséquence d'un usage liturgique[7]. Saint Luc termine son Évangile par *Amen.* Luc., XXIV, 53.

Dans l'Apocalypse nous remarquons quelques sens caractéristiques qu'il faut noter : *Ecce venit cum nubibus... Etiam, AMEN.* I, 7. *Et quatuor animalia dicebant : AMEN;* réponse à une doxologie, V, 14; cf. VII, 12, même sens; et plus loin, avec le même sens encore, XIX, 4, *AMEN, Alleluia.* Et au dernier chapitre, dernier mot du dernier verset de toute la Bible : *Etiam, venio cito. AMEN. Veni domine Jesu. Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis. AMEN.* XXII, 21. Il faut enfin citer ce sens spécial : *Hæc dicit AMEN, testis fidelis et verus, qui est principium creaturæ Dei,* III, 14, où *Amen* est le qualificatif de Jésus expliqué par l'apposition *testis fidelis et verus;* ce passage est rapproché quelquefois, mais à tort, de II Cor., I, 20, *ideo et per ipsum AMEN Deo ad gloriam nostram.* Ce dernier est diversement interprété, et écrit en grec avec des leçons différentes; la leçon préférable semble celle de Tischendorf, *editio academica X ad ed. VIII criticam conformata,* Lipsiæ, 1878, διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ Ἀμὴν τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν, *c'est pourquoi aussi par lui nous disons AMEN à Dieu pour lui rendre gloire* (c'est proprement l'*Amen* des doxologies).

Dans la liturgie primitive l'*Amen* se présente surtout dans trois situations différentes : 1° après la consécration; 2° après la communion; 3° à la fin des doxologies et d'autres prières.

I. AMEN APRÈS LA CONSÉCRATION. — Nous lisons dans Eusèbe ce fait attribué à saint Denys d'Alexandrie au milieu du IIIᵉ siècle :

Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ[8], *qui gratiarum actionem audierit, et qui cum cæteris responderit : Amen; qui ad sacram mensam adstiterit, et manus ad suscipiendum sanctum cibum porrexerit atque illum exceperit, et corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi particeps fuerit diutissime.*

Le fidèle dont parle saint Denys a répondu *Amen* à la prière eucharistique. On ne se douterait pas aujourd'hui que ce fait qui nous paraît tout simple, a soulevé au XVIIᵉ et au XVIIIᵉ siècle de longues controverses, que l'on pourrait intituler la discussion sur le *secret des mystères.* Par ce côté la question confine à celle de l'*Arcane.* Voir DISCIPLINE DE L'ARCANE. Dom Claude de Vert et quelques-uns de ses amis, qui furent suivis par les jansénistes, prétendirent que les mystères eucharistiques s'étaient accomplis à voix haute dans toute l'antiquité ecclésiastique, la preuve en était que le peuple répondait *Amen* après la consécration, ce qui n'aurait pas eu lieu, si les mystères eussent été célébrés en secret. Mettant aussitôt la théorie en pratique, des prêtres dirent tout haut ces prières; dans les nouveaux missels on mit un *Amen* après la consécration; on chercha dans toute l'antiquité ecclésiastique des exemples pour confirmer cet usage[9]. Le P. Lebrun défendit la thèse opposée, et y consacra tout le VIIIᵉ volume de son ouvrage *Explication des cérémonies de la messe.* L'usage de l'*Amen* était presque devenu une question d'orthodoxie. Cependant il faut remarquer que des liturgistes très orthodoxes, comme Bona[10] ou Mabillon[11], n'avaient pas eu les mêmes scrupules que Lebrun et avaient

[1] Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen* 5 C, et 7 B. — [2] Louis Ginsberg, *Jewish encyclopedia, loc. cit.,* p. 491. — [3] Cf. L. Ginsberg, *loc. cit.;* Vigouroux, *Dict. de la Bible,* au mot *Amen;* Cheyne, *Encyclopædia biblica,* même mot; Hastings, *The dictionary of the Bible,* même mot. — [4] L. Ginsberg, *loc. cit.,* p. 491. — [5] Louis Ginsberg, *loc. cit.,* p. 492. La répétition *Amen, Amen dico vobis,* renforce le sens et équivaut à un superlatif : *très certainement, je vous le dis.* — [6] Dans ce passage aussi bien que dans II Cor., I, 20, l'*Amen* se rapporterait à l'eucharistie d'après Probst, *Liturgie in den drei ersten Jahr.* Voir les passages cités plus loin. — [7] Loisy, dans la *Revue d'hist. et de littér.,* 1903, t. VIII, p. 345. Remarquez qu'Origène et Tertullien, entre autres, citent plusieurs fois des formules du *Pater* sans *Amen, Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. I, n. 1479 sq., 1685, 1904, etc. — [8] *Dionys. Alex. ad Xystum,* dans Eusèbe, *H. E.,* l. VII, c. IX, *P. G.,* t. XX, col. 656. — [9] Dom Cl. de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église,* Paris, 1720; *Lettre sur les Amen par l'auteur des additions du missel de Meaux; Du secret des mystères ou l'apologie de la rubrique des missels,* par L.-L. de Vallemont, 3 vol. in-12, Paris, 1710. La discussion de la question de l'*Amen* est surtout dans la troisième partie, t. III. *Apologie des Cérémonies de l'Église* (l'ouvrage de dom de Vert) *dans laquelle on fait voir par sa tradition l'usage de célébrer les mystères d'une voix intelligible et d'y répondre AMEN à la consécration et à la communion. Contre un livre qui a pour titre Du secret des mystères.* L'ouvrage est d'un chanoine de Laval, Baudoin, Bruxelles, 1712. — [10] *Rer. liturg.,* l. II, c. XIII, n. 1. — [11] *Comment. in ord Rom.,* p. XLIX.

accordé que les prières de la consécration étaient autrefois dites à haute voix et qu'on y répondait par *Amen*. De nos jours Probst, que l'on ne traitera pas de liturgiste révolutionnaire, ne paraît même pas connaître la thèse de Lebrun [1].

Aujourd'hui nous étudions l'antiquité d'une façon plus objective. Nous reconnaissons que la liturgie et la discipline ont pu varier et nous n'étudions pas le passé pour y trouver des armes contre le présent. C'est une question d'autorité; il ne viendra à personne l'idée de reprendre la communion sous les deux espèces, ou certaines cérémonies du catéchuménat et du baptême, sous prétexte que ces rites furent en usage dans l'antiquité. Ceci posé, nous serons plus à l'aise pour discuter les faits.

Pour Lebrun, le *secret des mystères* était comme un autre aspect d'une question dans laquelle il s'est aussi engagé à fond, à savoir qu'il n'existe aucun monument de la liturgie écrit avant le v[e] siècle [2]. Sur ce premier point il est démontré aujourd'hui que sa thèse n'est pas bien solide [3]. Son étude sur l'*Amen* est plus spécieuse. Il démontre fort bien que les partisans de l'opinion opposée ont fait usage de textes équivoques, ou invoqué des exemples liturgiques qui ne prouvent rien. Justinien donna une novelle dans laquelle il disait : *jubemus omnes episcopos et presbyteros, non in secreto, sed cum ea voce quæ a fidelissimo populo exaudiatur, divinam oblationem et precationem quæ fit in sancto baptismate facere... ideo convenit ut ea precatio quæ in sancta oblatione dicitur, et aliæ orationes cum voce a sanctissimis episcopis et presbyteris proferantur*, etc. Il s'appuie sur le texte de saint Paul : *Quomodo (is qui idiotæ locum implet) tuæ gratiarum actioni subjiciet Deo sanctum illud* AMEN? Cette novelle exerça son influence sur la liturgie, et selon Le Brun, c'est à ce moment que l'*Amen* fut ajouté aux paroles de la consécration dans certains rites, celui des coptes d'Alexandrie qui ont un *Amen* après chaque mot de la consécration, ceux de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Marc, de Jacques, de Basile, de Chrysostome, comme nous le dirons tout à l'heure [4]. Et cette assertion nous paraît juste; encore ne faudrait-il pas la présenter d'une façon trop absolue, car nous verrons qu'il y eut des exceptions; mais si sur ce point il a raison contre ses adversaires, il n'en est pas de même pour l'autre partie de sa thèse, le secret des mystères.

La question de savoir si les paroles du canon ont été prononcées à voix haute ou secrètement sera étudiée spécialement aux mots DISCIPLINE DE L'ARCANE et SECRÈTE. Dès maintenant nous pouvons dire que la première opinion est plus fondée, au moins pour la haute antiquité ecclésiastique. Avant de commencer le sacrifice on prend soin de faire sortir les pénitents, les énergumènes, les païens, tous ceux, en un mot, qui ne sont pas initiés ou ne méritent pas d'écouter la suite. Il n'y a plus de raison pour que ceux qui restent n'entendent pas toutes les paroles. D'après la *Didaché*, saint Justin, saint Clément, Sérapion, il est évident que la prière se récite ou se déclame à haute voix. Firmilien parle d'une femme qui récitait à haute voix une formule eucharistique. En général dans l'antiquité toutes les oraisons ont la même forme. C'est le prêtre ou l'évêque qui invite le peuple au recueillement, le peuple répond et se tient attentif. Le pontife reprend alors une formule de prière que les fidèles écoutent religieusement et qui se termine par une doxologie à laquelle ils répondront soit par *Amen*, soit par une autre acclamation. Tout indique dans la prière antique que le contact est gardé soigneusement entre le pontife et les fidèles pendant tout le temps de l'oraison.

Or les prières du canon dans les plus antiques formules ont exactement le caractère des autres oraisons. L'invitation est faite aux fidèles par le dialogue de la préface, le canon n'en est en réalité et primitivement qu'une suite; il n'a d'autre but que de faire assister les fidèles à la lente évolution du sacrifice et de les y unir.

Il semble donc que sur ce point Lebrun a exagéré sa thèse, et appliqué à l'antiquité une règle qui est bien postérieure.

La question de l'*Amen* après la consécration perd donc de son importance pour nous. En fait, il n'y avait pas ordinairement d'*Amen* après la formule de consécration, qui, du reste, n'était pas envisagée primitivement du même point de vue qu'aujourd'hui. L'*action* est une, les différents moments n'en sont pas divisibles, elle n'est considérée comme accomplie qu'à la fin de l'épiclèse. Préface, récit de l'institution et de la cène, anamnèse, épiclèse, autant de termes commodes inventés pour plus de clarté par les liturgistes, mais qui n'indiquent pas des *actions* différentes. Selon nous il serait beaucoup plus logique, plus conforme à l'antiquité, et aussi à la réalité, de donner le terme général de consécration à cette *action* unique, et au fond indivisible, qui prend les éléments du pain et du vin, les offre par la prière au Père céleste, les transforme au corps et au sang du Christ, et y fait descendre l'Esprit saint. Toute la prière se termine par une doxologie à la gloire du Père par le Fils en l'unité de l'Esprit comme au canon romain *Per ipsum... est tibi Deo Patri in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum*. Et à cette doxologie le peuple répond comme aujourd'hui encore, par le mot *Amen*, s'unissant ainsi à tout le sacrifice et à la prière du canon [5]. Voilà, selon nous, la forme vraiment antique de la prière eucharistique et les auteurs des missels attaqués si vivement par Lebrun, étaient aussi peu d'accord avec l'antiquité en mettant des *Amen* après chaque consécration, que Lebrun lui-même en considérant la prière silencieuse et secrète comme la plus ancienne forme eucharistique. Comment ce dernier, du reste, n'a-t-il pas vu qu'en accordant l'existence de cet *Amen* avant le *Pater*, comme il est bien obligé de le faire, il donnait un argument contre sa thèse, car il est bien certain que c'est ici la réponse finale, non pas à une oraison particulière, mais à toute la prière eucharistique. Les exceptions que l'on pourra citer et que nous donnerons nous-même, ne prouveront qu'une chose déjà souvent démontrée, l'existence d'altérations, d'un caractère parfois peu logique, à une liturgie primitive beaucoup mieux ordonnée.

Les faits liturgiques confirment cette théorie. Le texte de saint Denys prouve clairement que la prière eucharistique est dite à haute voix et se termine par l'*Amen* des fidèles. Lebrun lui-même le reconnaît en ces termes : « Au reste je ne voudrais ni affirmer ni nier qu'au temps de saint Denys, vers l'an 257 ou 258, il y ait eu des Églises en Orient où on laissait entendre les prières du canon aux fidèles qui participaient à la sainte table [6]. » Nous n'oserions pas affirmer que l'*Amen* dont parlent saint Irénée et Origène soit l'*Amen* de la fin du canon plutôt que celui de la communion [7], encore que Probst n'en doute pas; mais c'est une de ces inductions comme il s'en trouve trop dans ses ouvrages, d'ailleurs estimables, et qui leur enlèvent une partie de leur autorité [8]. Mais la réponse *Amen*, dont il est question

[1] Cf. notamment, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, in-8°, Tübing., 1870, p. 111, 170, 253, et *Liturgie des IV Jahr.*, Münster, 1893, p. 123, 256, 294, 302. — [2] *Explication de la messe*, éd. 1777, t. II. — [3] La *Didaché* et les canons de saint Hippolyte, l'anaphore de Sérapion, pour ne pas citer d'autres monuments, sont certainement antérieurs. — [4] Novelle, CXXXVII, al. CXXIII, c. VII. Cf. Lebrun, *loc. cit.*, p. 146 sq. — [5] Voyez dans le même sens dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 33. — [6] Lebrun, *loc. cit.*, p. 322. — [7] Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XIV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 597. — [8] Probst, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 126, 170.

dans Tertullien, semble bien, d'après Lebrun lui-même, l'*Amen* final du canon [1]; et pour celle de Justin le doute même n'est pas permis : καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τό Ἀμήν, etc., *panis affertur et vinum et aqua, et qui præest, preces et gratiarum actiones totis viribus emittit* (c'est la traduction de dom Maran, qui paraît assez peu exacte; mais cela n'a pas d'importance pour la question qui nous occupe) *et populus acclamat Amen, et eorum, in quibus gratiæ actæ sunt, distributio fit et communicatio unicuique præsentium, et absentibus per diaconos mittitur* [2]. Le texte de saint Athanase n'est pas moins clair. L'action de grâces se termine par l'*Amen*, et d'après les termes qu'il emploie, c'est l'*Amen* de la doxologie [3].

Les plus anciennes liturgies concluent aussi par l'*Amen* l'action ou prière eucharistique, telles la liturgie d'Antioche d'après les ouvrages de saint Jean Chrysostome, restituée par Brightman [4], la liturgie syriaque du Ve au VIIIe siècle [5], la liturgie du pseudo-Denys [6], l'anaphore persane [7], la liturgie d'après les Pères du Pont [8], la liturgie byzantine avant le VIIIe siècle [9], le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* [10]. Il y faut ajouter maintenant l'anaphore de Sérapion [11]. L'*Amen* après la consécration est un signe d'exubérance, répondant à un besoin de démonstration extérieure dans certaines liturgies, et témoigne plutôt contre leur antiquité, par exemple dans celles de saint Marc [12], dans celles des jacobites coptes ou abyssiniens [13], dans celles des nestoriens, de saint Chrysostome et de saint Basile [14]. Sur ce point Lebrun semble avoir raison quand il attribue la présence de cette acclamation à l'influence de Justinien. *Loc. cit.*, p. 153 sq.

Parmi les autres liturgies latines, le canon romain, qui représente une prière antique, n'a pas d'*Amen* après la consécration, mais seulement après une doxologie de forme solennelle qui termine, à proprement parler, les prières du canon : *Per quem hæc omnia... in ipso est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria. Per omnia sæcula sæculorum. Amen.* Pour le faire remarquer en passant, ce canon contient d'autres *Amen.* L'un après le *Memento* des vivants, l'autre après le *Memento* des morts, mais ces prières des diptyques, d'après une hypothèse qui commence à prendre de l'autorité, ne seraient pas ici à leur place naturelle. Deux autres oraisons du canon, l'*Hanc igitur* et le *Supplices te,* ont aussi l'*Amen* qui, dans les deux cas, est attiré par la doxologie et ne vient en aucune façon comme confirmation de la consécration.

Le missel de Bobbio et celui des Francs suivent la coutume romaine pour le canon. Le gélasien a aussi l'*Amen* à la fin du canon. Le léonien et la messe de saint Germain ne peuvent être invoqués comme témoins. Pour le rite ambrosien, Lebrun cite plusieurs missels imprimés anciens qui n'ont pas l'*Amen* [15]. Saint Ambroise dans le *De mysteriis*, c. IX, n. 54, parle bien d'un *Amen*, mais il s'agit là aussi probablement de l'*Amen* à la fin du canon ou de la communion : *Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem* (ce mot à cette époque a un sens plus général qu'aujourd'hui et signifie toute l'action) *sanguis nuncupatur et tu dicis : Amen, hoc est verum est.* Le *De sacramentis,* qui s'inspire sûrement de saint Ambroise, ne parle que de l'*Amen* après la communion [16]. Les anciens manuscrits ambrosiens suivent le romain; l'*Amen* vient après la doxologie finale du canon [17].

Lebrun pouvait dire de son temps avec vérité « que dans aucun des anciens sacramentaires gallicans, on ne voit l'*Amen* après la consécration » [18]. Le rite mozarabe semble faire exception. La consécration y est conçue en ces termes : *Adesto, adesto, Jesu, bone Pontifex ...Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur... Accipite et manducate: hoc est corpus meum... quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem.* ℟. *Amen.*

Similiter et calicem postquam cænavit, dicens : Hic est calix... Quotiescumque biberitis, hoc facite in meam commemorationem. ℟. *Amen.*

Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniet in claritatem de cælis : ℟. *Amen.* Lebrun avait déjà fait observer que le rite mozarabe, qui dès la fin du VIe ou du VIIe siècle empruntait quelques usages à l'Église de Constantinople, avait pu lui emprunter ses *Amen* [19]. La formule même *in qua nocte* se rapproche de la tradition orientale. Mgr Duchesne à son tour, et indépendamment de Lebrun, fait remarquer aussi que la prière *Adesto,* en partie au moins, n'est pas primitive [20].

Mais ici encore la thèse de Lebrun est trop absolue et il aurait fallu laisser place pour quelques exceptions. Il semble bien que d'après les paroles de saint Augustin, l'*Amen* est dit après les prières de consécration dans l'Église d'Afrique : *Apud acta Dei respondetis : sic sit. Quæ aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi et fiat sacramentum, ad hoc dicitis : Amen* [21].

La récente découverte d'un fragment de liturgie celtique apporte un nouveau cas de l'*Amen* après la consécration. Dans un des fragments publiés par M. H. M. Bannister nous lisons : *Qui pridie quam... Amen dicitur.* Ces derniers mots, il est vrai, sont ajoutés par une autre main, mais ils n'en témoignent pas moins en faveur d'un usage liturgique [22].

II. L'AMEN APRÈS LA COMMUNION. — C'est un autre usage caractéristique. Eusèbe cite une lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche, au milieu du IIIe siècle, dans laquelle le pontife se plaint que Novatien en donnant la communion, au lieu de faire répondre *Amen,* selon l'usage, ordonnait à ses partisans de dire : « Je ne retournerai plus à Corneille. » Cet *Amen* après la communion sous l'une et l'autre espèce est une profession de foi qui remonte à la plus haute antiquité. Nous en avons déjà cité un exemple dans le *De sacramentis,* ouvrage du IVe siècle; nous nous contenterons d'apporter seulement quelques autres témoignages. Sainte Perpétue dit dans ses Actes : *Et clamavit me* (*Pastor*), *et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus et manducavi : et universi circumstantes dixerunt Amen* [23]. On lit dans les canons de saint Hippolyte : *Deinde porrigat illis* (*neophytis*) *episcopus de corpore Christi dicens : Hoc est corpus*

[1] Lebrun, *loc. cit.*, t. III, p. 45, et aussi Probst, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 204, 206. — [2] *Apologia*, I, c. LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 429, 430. — [3] *Ep. heort.*, 4, n. 5; 11, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 1379, 1410. — [4] *Liturgies eastern and western*, t. I, p. 474. — [5] *Ibid.*, p. 483. — [6] *Ibid.*, p. 489. — [7] *Ibid.*, p. 517. — [8] *Ibid.*, p. 523. — [9] *Ibid.*, p. 529-530. — [10] *Ibid.*, p. 23, 24. — [11] *The Sacramentary of Serapion*, édition Brightman, dans *Journal of theological studies*, t. I, 1879, p. 107. — [12] Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, p. 52, 132, 133. — [13] *Ibid.*, p. 87, 176, 177, 179 et 233. — [14] *Ibid.*, p. 285, 288, 328. — [15] Lebrun, *loc. cit.*, p. 224. — [16] L. IV, c. V, *P. L.*, t. XVI, col. 463. Probst croit cependant qu'il s'agit d'un *Amen*, après la consécration; mais cela nous paraît fort douteux. *Liturgie des vierten Jahr.*, 1893, p. 257. — [17] *Auctarium Solesmense*, Solesmis, 1900, t. I, p. 63; cf. les deux autres textes, p. 95. — [18] *Loc. cit.*, p. 236. — [19] Lebrun, *Explication de la messe*, t. VIII, p. 237; cf. p. 179. — [20] Dans une note de la traduction anglaise de son ouvrage, *Christian Worship*, p. 216. — [21] Aug., *Serm.*, VI, n. 3, p. 1045, 1046. Cf. Probst, *Liturgie des vierten Jahr.*, p. 294, 302. A moins que là aussi il ne faille voir l'*Amen* final du canon; dans tous les cas, les fidèles ont dû entendre les paroles de la consécration. — [22] Cf. *The Journal of theological studies*, october 1903, t. V, p. 69 : *Some recently discovered fragments of Irish Sacramentaries.* — [23] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 3960. Cf. *The Passion of S. Perpetua*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1891, t. I, p. 68, 80.

Christi, illi vero dicant Amen... Et ei quibus (ille) calicem porrigit dicens : Hic est sanguis Christi, dicant : Amen [1].

Tu dicis Amen in sanctum, dit Tertullien au chrétien en faisant évidemment allusion à cette pratique [2]. Saint Jérôme écrit : *Qua conscientia ad eucharistiam Christi accedam, et respondebo amen, cum de charitate dubitem porrigentis* [3]. Saint Augustin fait plusieurs fois allusion à cet *Amen : Audis enim corpus Christi et respondes : Amen* [4]. La liturgie celtique dit aux nouveaux baptisés : *Corpus et sanguinis* (sic) *D. N. I. C. sit tibi in vitam æternam. Amen* [5].

Saint Cyrille de Jérusalem nous rapporte qu'on donne la communion avec ces paroles pour le pain : δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων τὸ Ἀμήν. Et pour le calice : λέγων τὸ Ἀμὴν ἁγιάζου, καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ [6].

Plusieurs liturgies l'ont conservé, comme l'ambrosienne [7] et les liturgies d'Orient [8], avec des paroles analogues au : σῶμα τοῦ Χριστοῦ [9].

III. L'AMEN A LA FIN DES DOXOLOGIES ET DES FORMULES LITURGIQUES. — L'*Amen*, comme on peut le conclure déjà de ce qui précède, est la finale naturelle des doxologies. La plupart de celles tirées du Nouveau Testament et citées dans le n. 1 (col. 1554), celles qui terminent le canon, sont dans ce cas. Voir DOXOLOGIES. Cet usage très ancien est si universel qu'il faut marquer comme une rareté ou une preuve de haute antiquité les doxologies qui n'ont pas cette conclusion. Ainsi la διδαχή n'a l'*Amen* qu'une fois sous forme de véritable acclamation : Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν. Mais elle ne l'a pas à la fin des doxologies ni à la fin des formules baptismales, ni à la fin du *Pater* [10]. Tertullien cite aussi sans *Amen* la finale εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος, *de sæculo in sæculum,* et *in ævo ævorum* ou *Gloria in sæcula sæculorum,* et *Dominus cui sit honor et virtus in sæcula sæculorum* [11]. Mais ailleurs il ajoute l'*Amen.* Cf. ci-dessus, col. 614.

Nous avons dit plus haut que l'*Amen,* qui ne parait pas se trouver dans le texte primitif du *Pater,* y a été ajouté par l'usage liturgique [12]. On a cru et enseigné que l'*Amen* est aussi la finale naturelle des symboles de foi; mais il est facile de s'assurer par une étude plus attentive des formules que c'est presque le contraire qui est vrai, au moins à l'origine; dans tous les cas, celles qui ne portent pas l'*Amen* sont les plus nombreuses, et l'*Amen* semble aussi la conséquence d'un usage liturgique, qui bientôt devint général [13]. Il fut employé aussi comme finale de la prédication, qui du reste se terminait d'ordinaire par une doxologie, comme chez Origène, par exemple [14].

La bénédiction de la messe dans les liturgies latines contient l'*Amen* à tous les versets, comme une sorte de refrain. Voici par exemple, une bénédiction mozarabe :

Deus pacis sanctificet vos ad perfectum : cujus incarnationis orando celebratis mysterium. Amen.

Idem quoque vos castificet mente et corpore : qui se voluit nasci de virgine. Amen.

Ut integer spiritus vester, anima et corpus sine querela servetur in adventum ipsius. Amen.

*Per misericordiam ipsius Dei vestri qui vivit,*etc. [15]. On trouvera des formules équivalentes dans la plupart des liturgies gallicanes [16]. Peut-être est-ce le cas de rappeler que dans le rituel judaïque, chaque bénédiction est aussi saluée par l'*Amen.*

Quelques anciennes versions irlandaises contiennent, à la fin du *Gloria in excelsis,* ces mots : *et omnes dicimus Amen.* Ils se trouvent aussi dans la version arménienne de l'hymne des vêpres « salut, lumière ».

D'après Warren ce serait la phrase hébraïque : ונאמר אמן, *et disons : Amen,* qui se rencontre si fréquemment dans le service juif du matin [17].

Dans ce même rite celtique nous trouvons une doxologie sans *Amen : Miserere qui regnas in secula seculorum* [18]. Après l'invocation qui suit l'épître du Christ à Abgare on dit : *Evangelium Domini N. J. C. Liberet nos... ab omnibus insidiis diaboli et malorum hominum hic et in futuro. Amen* [19].

Une hymne curieuse que l'on prétendait avoir été chantée par le Christ à la dernière cène, et qui, dans tous les cas, est fort antique, fait un emploi remarquable de l'Ἀμήν.

Κελεύσας οὖν ἡμῖν γῦρον ποιῆσαι ἀποκρατούντων τὰς ἀλλήλων χεῖρας, ἐν μέσῳ δέ αὐτὸς γενόμενος ἔλεγε τὸ Ἀμὴν, ἐπακουετέ μου. Ἤρξατο οὖν ὑμνεῖν καὶ λέγειν·

Δόξα σοι, Πάτερ... Ἀμήν.
Δόξα σοι, χάρις· Ἀμήν.
Δόξα σοι, τὸ Πνεῦμα· Ἀμήν.

L'*Amen* revient ainsi comme refrain à tous les vers [20].

Les païens eux-mêmes paraissent se préoccuper de sa signification : « Que signifie le mot *Amen?* » demande le juge à la martyre sainte Anastasie [21].

L'Ἀμὴν χάρις se lit deux fois dans deux des lettres apocryphes de saint Ignace. *Ps. Polycarp.,* 8, et *Eph.,* 21. Ces mots sont importants, comme on peut le voir par la discussion de Zahn et de Lightfoot. Ce dernier pense qu'ils appartiennent au texte primitif de deux lettres authentiques [22].

La liturgie mozarabe en fait un usage très fréquent; en dehors de la formule de consécration à la messe et de la communion, des bénédictions de la messe que nous avons déjà citées, on le trouve à la fin de l'épître, de l'évangile, des leçons en général, du credo; à la fin de plusieurs oraisons ou antiennes de la messe, au *Post pridie,* à la *Missa,* à l'*Ad pacem* au *Post nomina,* etc. [23].

Dans le *Pater,* l'*Amen* est répété après chacune des demandes : *Pater noster qui es in cælis. Amen. Sanctificetur nomen tuum. Amen. Fiat voluntas tua sicut*

[1] *Monumenta liturgica, loc. cit.*, n. 2678, 2679. — [2] *De spectac.*, c. XXV, *P. L.*, t. I, col. 732. — [3] *Epist.*, LXII, *P. L.*, t. XXII, col. 737. — [4] On peut en voir plusieurs exemples dans Lebrun, *loc. cit.*, p. 228, 234, 238, 239. — [5] Warren, *Celtic liturgy*, p. 218. — [6] *P. G.*, t. XXIII, col. 1125. — [7] Hammond, *Liturgies eastern and western*, p. 354. — [8] Mgr Duchesne, *Christian Worship*, p. 63. — [9] Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, in-8°, t. II, p. 25. Cf. Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, p. 565. — [10] Cf. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingæ, 1887, t. I, p. CLVI, CLVIII, CLX, CLXII, CLXIII. — [11] Probst prétend qu'il faut suppléer *Amen* et que c'est l'*Amen* final de la doxologie du canon, mais sans preuves suffisantes, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 204. — [12] Cf. plus haut, col. 1555, et aussi Probst, *Liturgie des IV Jahr.*, Munster, 1893, p. 198, 221. — [13] Formules sans *Amen* dans Walch, *Bibliotheca symbolica vetus*, Lemgoviæ, 1770, p. 7-9, 11, 15, 22, 28, 30, 37, etc.; dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 694, 713, 789, 792, 793, 803, 831, 845, 1735, 1756, 1826, 2181, etc.; dans Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, p. I, p. 62, 64, 65, 93, 157, 165, etc. — [14] Cf. Probst, *Lehre u. Gebet in den drei ersten Jahr.*, Tübingen, 1871, p. 221. — [15] *Missale Mozarabicum, P. L.*, t. LXXXV, p. 130. — [16] Voyez notamment *P. L.*, t. LXXII, col. 232, 235, 237, etc. Sur cette *benedictio populi*, cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 286 sq., et le mot BÉNÉDICTION. — [17] Warren, qui cite cette observation *The liturgy of the Antenicene Church*, Londres, 1897, p. 245, 246, en est redevable au Rev. Duncan Mac Gregor. Cf. aussi *Antiphonary of Bangor*, Londres, 1895, 2e partie, p. 75-77, et *The liturgy of the Antenicene Church*, p. 230, 231. D'après les légendes de saint Patrice, les druides annoncent la venue du saint, un homme à la tête rasée, qui viendra à travers la mer orageuse et que ses gens recevront au cri de *Amen, Amen.* Cf. d'Arbois de Jubainville, *Introd. à la littér. celtique*, Paris, 1883, p. 132 sq. — [18] Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, p. 196. — [19] Warren, *loc. cit.*, p. 196. — [20] Cf. J. G. Morlin, *De origine agaparum vet. christ.*, dans Volbeding, *Thes. comment.*, in-8°, Lipsiæ, 1849, t. II, p. 189-190, et ci-dessus, col. 787, le texte complet de l'hymne. — [21] Surius, 26 décembre, § 28. Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire eccl.*, t. III, p. 376. — [22] Lightfoot, *The apostolic Fathers*, t. I, part. 2, p. 117, 196, 266, et surtout t. II, sect. 2, p. 850. Cf. Zahn, *Ignatii epistolæ*, p. VII. — [23] *Missale Mozarabicum, P. L.*, t. LXXXV, p. 109, 111, 112, 115, 117, 118, 119, 143 et alibi passim; *Breviarium Gothicum, P. L.*, t. LXXXVI, p. 267 sq.

in cælo et in terra. Amen, etc.[1]. Dans le *Liber ordinum* mozarabe que vient de publier dom Férotin, on retrouvera cet usage fréquent et caractéristique de l'*Amen*, notamment p. 215, 238, 239[2].

Les coptes, dans leur rituel du baptême, ont cette formule : *Sanctifica hanc aquam et hoc oleum. Amen. In vitam æternam. Amen. In vestimentum incorruptibile. Amen*, etc.[3]. *Benedic hanc coronam... gloriæ ac honoris, Amen. Benedictionis gloria, Amen*, etc.[4]. Plus loin il est répété comme refrain dans la préface. On le trouve quelquefois récité dans les diptyques, ou à la fin, au lieu de la formule caractéristique *Kyrie eleison* et à la fin des onctions du sacrement d'extrême-onction[5].

Il serait trop facile de trouver dans la plupart des liturgies des exemples analogues, mais cette recherche ne présenterait que peu d'utilité, car à partir de la seconde époque liturgique, l'*Amen* devient si fréquent qu'il n'a plus un sens bien nettement déterminé et caractéristique. Il nous paraît plus utile et plus neuf d'étudier l'emploi de l'*Amen* dans l'épigraphie.

III. L'*AMEN* DANS L'ÉPIGRAPHIE ET DANS LES PAPYRUS. — C'est pour plus de clarté et de commodité que nous mettons à part ce chapitre, car au fond l'*Amen*, dans les inscriptions comme dans la liturgie, fait fonction de répons, de souhait, d'affirmation. Cette petite collection épigraphique, réunie ici pour la première fois, n'a pas la prétention d'être complète, mais de donner seulement les plus curieux spécimens.

Nous devons naturellement trouver l'*Amen* chez les gnostiques qui firent un si grand usage de toutes les formules. Le voici sur une amulette judéo-chrétienne : *Jesus, Christus, Gabriel, Anania, Amen.*

ЄICVYC
XPЄCTYZ
ΓΑΒΡΙΕ
ANANIA
AME(N)[6].

Ailleurs l'*Amen* est la finale d'une formule funéraire :

ЄKYMHΘH O ΑΔΕΛ
ΦOC MHNΑC O BOYPΔΩ
MINI ΑΘΥΡ K INΔ Δ
ꞰCXC NIKAΑMHN
\+ \+ \+

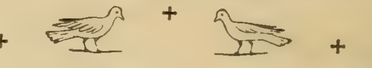
Lig. 3. Le 20 de Athyr de la 4e indiction[7].

Les suivantes qui sont de même genre sont de diverses provenances :

(*Narbonne*.)

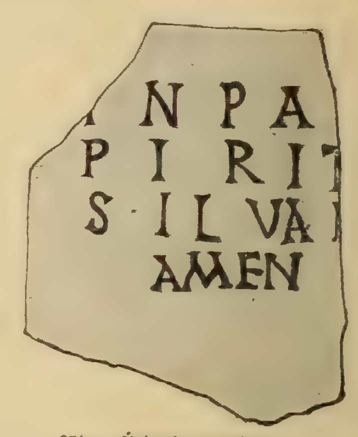
OM̅S QVI AD ECL̅SAM VE
NIETIS ORATE PRO
ADROARIO PRESBITE
RO PECATORE VT
VOS DN̅S MIS
ERTVS SIT
INDIEM IV
DICII AMEN[8]
HIC "REQVIESCIT
. . . .
QVI REQUIESCAT
IN PACE AMEN[9].

\+ IN XP̅I N̅E ORATE HOM̅S PRO ANIMA TRASE-
[MIRI QVI VIT DE OC
CVIVS CORPVS ACE IN HOC TVMVLO VIBAT
[CV̅ XP̅O IN ÆTERN̅V AME̅[10]



Lig. 1 : ... *qui* [*exi*]*vit de oc mundum;* ligne 2 : ... *corpus* [*i*]*ace*[*t*] *in...*

(*Rome* [fig. 374].)



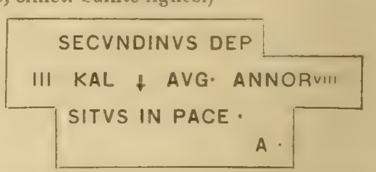
374. — Épitaphe romaine[11].
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 49-50.

HIC REQVIESCIT IN PACE AMEN[12]
MAROC REQESC̅ IN PACE A̅M[13]

(*Rome*, Ste Cecil. Transtib.)

Temporibus vitæ completis archisacerdos theodorus ☧ sub matris tumulo ☧ ponere se voluit dicite vos cives adeuntes martyris aulam ☧ parce Deus famulis pure benigne tuis. ☧ Amen. Gisilbertus me fecit magister[14].

(*Rome*, cimet. Sainte-Agnès.)



Secundinus depositus tertio kalendas augusti annorum... Depositus in pace. Amen[15].

(*Dschâsim* dans le Hauran.)

\+ K̅E IV̅ X̅E ЄΛЄHCON ΠACANTHV
ΓЄNЄANTΩ + ΓЄPONTIOY
AMHN K̅E ΦΥΛ AZON

Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)ὲ ἐλέησον πᾶσαν
τὴν γενεὰν τῶν Γεροντίου ἀμήν
Κ(ύρι)ε φύλαζον...[16]

[1] *Missale Mozar.*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 119; cf. col. 466 et 469. — [2] Il forme le tome V des *Monumenta Liturgica*. — [3] H. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, p. 204. — [4] *Loc. cit.*, p. 210. Cf. Brightman, *loc. cit.*, p. 471. — [5] Dom Martène, *De antiq. Ecclesiæ ritibus*, éd. 1788, Bassani, t. I, p. 340. — [6] Passeri, *De gemmis basilidianis*, dans *Thesaurus gemm. astrifer.*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. II, p. 277, n. 163. L'hymne donnée ci-dessus pourrait bien aussi être gnostique, au moins par sa forme et son inspiration, col. 1562. — [7] G. Botti, *Notes épigr. addit. aux inscript. d'Aboukir*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1902, t. IV, p. 107, n. 112. [8] Le Blant, *Bull. du Comité*, 1893, p. LXXIX. Cf. Espérandieu, dans l'*Art chrétien*, 1894, p. 514, n. 6. — [9] Le Blant, *Recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 371. — [10] *Loc. cit.*, n. 621a. — [11] De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XLIX-L, n. 6. Cf. Kirsch, *Die Acclamationen u. Gebete der altchr. Grabschriften*, Köln, 1897, p. 13. — [12] De Rossi, *Inscript. christ. u. R.*, t. I, n. 980. — [13] Muratori, *Novus thesaurus vet. inscript.*, t. IV, p. MDCCCCIX, n. 1. — [14] Doni, *Inscriptiones antiquæ*, in-fol., Florentiæ, 1731, p. 533, n. 46. — [15] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, Roma, 1880, p. 424. — [16] S. H. Mordtmann, *Griechische Inschriften aus dem Hauran*, dans *Archaol. epigraph. Mittheilungen am Oesterreich*, 1884, t. VIII, p. 181, n. 3.

(*Nubie.*)

[redacted] TOY AIωNOC
[*i*]NAĪK AMHN

lit-on à la fin de l'inscription conservée à Turin [1].

La suivante, plus curieuse, est une table de jeu trouvée à Rome, de l'époque byzantine (fig. 375).



375. — Table de jeu.
D'après *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 8983.

Ὁδε πέζων-
τε ἰς τὰ
βώλια.
Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς
νικᾶ
Κ(ύρι)ε, βοϊθιτοῦ ἐγρά-
ψαντοσ-
καὶ πέζον-
τ[ο]ς ἰς τὰ
βόλια
Ἀμήν [2].

(*Bétique.*)

IN NOMINE DOMINI HIC TVMVLVS, etc.
CELESTIA REGNA TENENTIS IN SECVLA
SAECVLORVM AMEN [3].

☧ ω
RVM ⌭
POSITA
SALV
DOMI
TIO EPS
AMEN [4].

Au même pays, sur le tombeau de Quistricia :

. . . .
. . . . IN PACE ⌭
VIXI QVATTVOR DNI COPLVIT A
NOS SEPVLTA EST TVMVLO
HAMEN [5].

. . . .
. . . POPVLI CVM GAVDIO SALVS ESI SANCTO
[MARTIRI SCIPRIANO
AMEN [6].

(*Grenade.*)

. . . .
. . . . SACERDOS . .
. . . AMATOR . . . .
. . . .
[redacted]T IN PACE AMEN [7]

(*Merida.*) Sur une maison, probablement un hospice.

+ HANC DOMVM
. . . .
VT DOMVS HEC CVM HABI
TATORIBVS TE PROPITIANTE
FLORESCANT
AMEN [8]

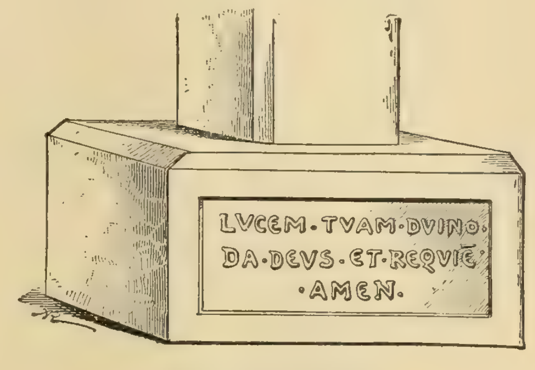
(*Tarragone.*)

HIC REQVIESCIT. . . . . .
. . . .
. . . . . . IN PACE AMEN [9]

(*Genève.*)

HIC REQVIESCIT
. . . .
QVI REQVIESCAT
IN PACE AMEN [10]

(*Ely, à 22 kilom. de Cambridge* [fig. 376].)



376. — Inscription d'Ely.
D'après Smith, *Dict. of christian antiquities*, t. I, p. 846.

(*A Salone*, Dalmatie.)

INPERARE VALEATIS · AMEN [11]

[1] Voir AME, col. 1526. — [2] Gruter, p. MXLXI, n. 1; *Corpus inscript. græc.*, t. IV, n. 8983; Cangius, *Infer. ævi num.*, c. XXXVI, p. 26; Kopp, *Paleogr. critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. III, p. 424, n. 360. — [3] Hübner, *Supplem.*, 1900, p. 41. — [4] Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 75. — [4] Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 96, et *Supplement*, 1900, n. 335. — [5] Villalta, *Lapidas de Martos*, 1590, n. 16 ; Jimena, *Obispos de Jaen*, 1654, p. 48; inde Tamayo, *Martyrol.*, 5, 1659, p. 224; Navarre, *Prologo ad librum Christoph Rodriguez*, 1738, in tabul. ad fol. XVIII, n. 3; Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 108, *Supplem.*, 1900, p. 54. — [6] Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 171; *Supplem.*, 1900, n. 400; Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1891, t. XVIII, p. 378. — [7] Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1894, t. XXV, p. 79, 42; Hübner, *Supplem.*, 1900, n. 334. — [8] F. Fita, dans *Boletin de la Acad.*, 1896, t. XXVIII, p. 269; Hübner, *Inscriptionem Hispaniæ Christianarum supplementum*, 1900, n. 380. — [9] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 371. — [10] Cf. Smith, *Dictionary of christian antiquities*, t. I, p. 846. — [11] Bulić, dans *Bullett. di archeol. Dalmata*, t. VIII, p. 96, n. 319; *Corpus inscr. lat.*, t. III, n. 9630.

(*Œstrich.*) Sur l'anneau reproduit ci-dessus, col. 258, on lit : IN DEI NVMINE AMEN [1].

On trouve à Lyon une autre formule de ce genre [2]. L'acclamation finale se rencontre dans un certain nombre d'épitaphes grecques [3] et latines [4] et aussi sur quelques monuments de l'épigraphie non funéraire [5]. La formule *in Dei nomine Amen* est des plus fréquentes dans les actes au bas desquels s'appliquaient des sceaux semblables à celui d'Œstrich [6].

(*Afrique.*) Une inscription se termine par un *Amen* coupé par le ☧.

☧A☧M☧E☧N [7].

Le ☧ est employé ici, et ce n'est pas le seul exemple, comme signe de ponctuation.

(*A Henchir Sidi Amara.*)

BICTORINA IN IRISO A
BIC ANS ++ V ORASIA
M M PSU

Bictorina in (Ch)ris(t)o a(men)
bic(sit) an(no)s XXV *(h)oras [pl(us)] m[inu]s* V [8]

(*A Henchir Kana*, Numidie.)
Dans une couronne :

SPES·IN·DEO·FERINI·AMEN [9].

Une dédicace que nous avons donnée ailleurs (voir col. 629) se termine aussi par l'*Amen* [10].

(*Athènes.*) Dans une inscription trouvée à Athènes qui sera expliquée ailleurs (voir AMPHORE), l'*Amen* est em- employé avec sa traduction grecque γένοιτο.

ΧΜΓ Α+Ω ΟΘЄΝ [ἀπέδρα] ΛΥΠΗϹΤЄΝΑΓΜΟΙ
ЄΚЄΙΑΝΑΠΑΥϹΟΝ [τὴν ψυχήν] ΥΡΙЄ ΜΟΥ ΔΟΥΛΟΥЄ
ЄΟΥΤΑΛЄΠ [ώρου] Ο ΓЄΝΟΙΤΟ ΑΜΗΝ [11]

Cette épitaphe exprime le souhait analogue à celui que nous lisons sur un bon nombre d'autres stèles chrétiennes d'Égypte, que l'âme du défunt repose dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : ἀνάπαυσον [τὴν ψυχήν, κ]ύριέ μου δούλου θ(?)εοῦ ταλεπ[ώρου...]. L'ἔνθα ἀπέδρα, etc., se retrouve sur une autre inscription d'Égypte [12], ainsi que le sigle fameux ΧΜΓ que De Rossi, de Vogüé et d'autres ont traduit d'après une ingénieuse leçon : Χρίστος Μιχαὴλ Γαβριὴλ, mais à laquelle aujourd'hui il faut préférer : Χριστὸν Μαρία γεννᾷ, à moins que ce cryptogramme ne cache une lecture plus ingénieuse encore [13].

L'Ἀμὴν γένοιτο se lit dans une autre inscription d'Athènes, sous forme d'acclamation triomphale :

† Ο ΧϹЄΝΙΚΗϹЄΝ
ΑΜΗΝ ΓЄΝΟΙΤΟ

ὁ Χ[ριστὸ]ς ἐνίκησεν. Ἀμὴν γένοιτο [14].

Nous trouvons l'*Amen* dans deux dédicaces d'églises. Un fidèle, après avoir édifié un temple à la gloire de saint Pierre, τοῦ κωρυφέου τῶν Ἀποστόλων, demande miséricorde et termine son invocation par *Amen* [15]. Une autre dédicace est également terminée par Ἀμὴν [16].

Notre acclamation se rencontre souvent à la fin des anathèmes (voir ce mot). Nous donnons le suivant comme caractéristique. Cet anathème, tracé sur un manuscrit fameux du VIIIe siècle (Bibl. nation., Nouvell. acquisit. lat., *n. 1517*, de l'abbaye de Fleury-sur-Loire), est un de ceux volés par Libri, qui altéra le mot FLORIACENSIS en celui de FLORENTINE pour détourner les soupçons :

HIC EST
LI BER SCI
BE NE DICTI
AB BA TIS FLORIACENSIS
COENOBII · SI QVIS EVM ALIQVO INGE
NIO NON REDDITVRVS ABSTRAXERIT
CVM IVDA PRODITORE · ANNA ET CAIPHA
ATQVE PILATO DAMNATIONEM
A C CI · PIAT · AMEN [17].

En Égypte, l'acclamation *Amen* se rencontre souvent dans les inscriptions chrétiennes soit grecques soit coptes. J'ai été assez heureux pour consulter les bonnes feuilles d'un mémoire préparé par M. Gustave Lefebvre, élève de l'École d'Athènes, chargé de recueillir les inscriptions d'Égypte pour le *Corpus des inscriptions chrétiennes de langue grecque* préparé par cette école [18] où j'ai relevé les inscriptions suivantes :

Sur une colonnette, au-dessous d'un chapiteau :

☧ ΙϹ ΧϹ	☧ Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς.
Є ΙϹ ЄΟϹ	Εἷς Θεὸς
ΟΒΩΗΘΩ	ὁ βωηθῶ-
ΝΑΜ Ν	ν, ἀμὴν
ΑΜΗ..	ἀμὴν
ΑΜΗΝ	ἀμὴν.
✣ ΚΙΡΟϹ	✣ Κῦρος.
ΟΙΚΟΝΟΜΟϹ	οἰκονόμος
ЄΚΟΙΜΗΘΗ	ἐκοιμήθη
ΧΟΙΑΧЄ	Χοιὰχ 6',
Є ΙΝΔΙΚ	ε̄ ἰνδικ (τιῶνος)

Dans le n. 2 du même mémoire, l'inscription se termine par les mots :

ΟΘЄ....ϹΑΝΑ	ὁ Θεὸς ἀνά-
ΠΑΥϹΟΝΤЄΝ	παυσον τὲν
ΨΗΧΗΝΑΥΤΗ	ψηχὴν αὐτῆ(ς)
ΑΜΗΝ	Ἀμήν

L'ὁ Θεὸς ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν se rencontre encore dans les n. 11, 12, 16.

[1] Becker, *Ælteste Spuren des Christent. im Mittelrhein*, p. 53. Cf. Le Blant, *Nouv. recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 101, 102. — [2] *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 29 *a*. — [3] De Clarac, *Inscr. du Musée du Louvre*, n. 857, 858. — [4] Martigny, dans le *Bull. d'archéol. chrét.*, 1878, p. 75 et la note; Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, n. 49, 75, 96, 171; *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 371 *a*, 512. — [5] Renier, *Inscr. romaines de l'Algérie*, n. 3431; Hubner, *loc. cit.*, n. 108. — [6] Pardessus, *Diplomata*, t. II, p. 54, 84, 93, 97, 161, 220. Cf. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 101, 102. — [7] Poulle, dans le *Recueil de la Soc. arch. de Constantine*, 1875, p. 395; *Corpus insc. latin.*, t. VIII, n. 5492. Cf. plus haut, col. 650. — [8] Cagnat, dans le *Bulletin du Comité*, 1886, p. 209; *Corpus inscr. latin.*, t. VIII, n. 12199. — [9] Joh. Schmidt, dans *Ephem. epigr.*, 1892, t. VII, p. 166, n. 536. — [10] Voyez plus haut col. 629 et *Revue archéol.*, 1850, t. VII, p. 369; *Revue africaine*, 1857, t. I, p. 220, etc. — [11] Koumanoudis, Ἐπιγραφαὶ Ἀττικῆς ἐπιτυμβίοι, in-8°, Athènes, 1871, n. 3622; Ch. Bayet, *De titulis atticæ christianis*, in-8°, Lutetiæ Paris., 1878, p. 87, n. 45, pl. III, n. 1. — [12] *Bull. de l'Institut égyptien*, 1874-1875, p. 102 sq., *Bull. de corresp. hellén.*, 1877, p. 321 sq. Ces paroles se retrouvent dans la liturgie grecque, cf. Εὐχολόγιον τὸ μέγα, in-8°, Venetiis, 1869, p. 394. Voir ci-dessus col. 1529. — [13] Bayet, *loc. cit.*, p. 50 sq. Cf. plus haut, col. 180, et l'art. AMPHORE. Sur cette lecture probable après la conjecture de Grenfell, cf. entre autres, *Greek Papyri*, t. II, p. 151; Th. Reinach, *Byzant. Zeitsch.*, 1900, p. 60, et surtout G. Lefebvre dans le *Mémoire sur les inscr. chrét. du Musée du Caire*, p. 9, 10. Voir plus loin col. 1572. — [14] Bayet, *loc. cit.*, p. 105, n. 92, pl. III, n. 1 et 11; *Corp. inscript. græc.*, t. IV, n. 9114. — [15] *Corpus inscr. græc.*, n. 8685. — [16] *Loc. cit.*, n. 8652. — [17] Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, in-8°, Paris, 1888, p. 29 sq. — [18] *Inscriptions chrét. du Musée du Caire*, 1904. Ce mémoire sera publié dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéol. orientale* en 1904, sous ce titre : *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire*. Cf. aussi W. E. Crum, *Coptic Monuments* (*Catalogue general des antiquites egyptiennes du Musee du Caire*, n. 8001-8741), Caire, 1902; Carl Schmidt, *Götting. Gelehrt. Anzeiger*, 1903, n. 3.

Le n. 9 à Antinoë. Stèle brisée au sommet.

ΨΑΜΙ̅	ψαμί,
ΙΝΔ·=	ἰνδ(ικτιῶνος).
ΑΜΗΝ	Ἀμήν.

Le n. 26, à Erment. Stèle en forme de portail d'église.

ΗΝ	[Ἀμ]ήν.
ΕΙΣΘΕΟΣΟΒΟΗΘΩΝΑΜ	Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν αμ-
ΟΥΣΤΙΝΑ	[α Ἰ]ουστῖνα
	etc.

Les suivantes sont des inscriptions coptes : p. 17, n. 28, provenance inconnue :

ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃⲁⲡⲁⲡⲱⲟⲓ
ⲁⲡⲁⲡⲁⲩⲗⲉⲁⲡⲁⲥⲟⲩ
ⲣⲟⲩⲥⲁⲡⲁⲡⲉⲧⲣⲥⲁⲡⲁ
ⲃⲓⲕⲧⲱⲣⲁⲡⲁ [ⲫ] ⲟⲓⲃⲁⲙ
ⲙⲱⲛ ⲡ[ⲉⲛ]ⲥ[ⲟⲛ ⲙ]ⲟⲩⲥⲏⲥ
ⲁϥⲙⲧⲟⲛⲙⲙⲟϥⲛⲥⲟⲩⲁ
ⲙⲙⲉⲥⲟⲣⲏ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ
⳨ ⲛⲏϩⲁⲙⲏⲛ ϣⲗⲏⲗ ⲉϫ[ⲱ]ϥ ⳨

Saint apa Pchoï, apa Paul, apa Sourous, apa Pierre, apa Victor, apa Phoibammon. — Notre frère Moyse s'est reposé le 1 de Mésori, en paix. Amen, priez pour lui.

Tous les noms de cette litanie sont faciles à identifier, dit M. Lefebvre qui renvoie à Révillout, *Les prières pour les morts,* dans la *Revue égyptienne,* t. IV, p. 1 sq.; Bouriant, *Monuments coptes du Musée de Boulaq,* dans le *Recueil de travaux.* t. V, p. 60.

P. 17, n. 29, provenance inconnue.

⳨ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁ
ⲁⲃⲁⲣⲓⲡⲛⲁⲙⲉⲛ
ⲧⲉⲛⲯⲩⲭⲏⲁⲛⲛⲓ
ⲁⲥⲉⲙⲧⲟⲛⲙⲟⲥⲥⲟ
ⲩⲙⲉⲛⲧⲏⲉⲙ
ϣⲓⲣϩⲁⲙⲏⲛ

Père, Fils, Saint Esprit! Faites miséricorde à l'âme d'Anni qui s'est reposée le 15 de Michir. Amen.

P. 19, n. 35. Stèle gréco-copte (provenance inconnue).

(*sic*)
[ⲉⲕⲟⲓⲙ]ⲏⲑⲏ ⲟ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ ⲁⲙⲁ ⲥⲓ
ⲑⲁⲛⲱ ⲭⲟⲓⲁⲕ ⲕⲍ ⲓⲛⲁ (*sic*)
[...ⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲁ
ⲁⲓⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
[ⲁⲙ]ⲏⲛ ✠

S'est endormie la bienheureuse ama Si..., le 27 de choiak de la ... indiction. Dieu, tu feras miséricorde... Dieu. Amen.

P. 21, n. 39, Antinoë. Stèle.

ⲓⲙⲛ
ⲕⲍ̅ⲡⲟⲛ
ⲙⲏϩⲁⲙⲏⲛ
✠

Amen.

La suivante a été trouvée à Tehneh par MM. G. Lefebvre et P. Jouguet; elle est au musée d'Alexandrie, avec quelques autres inscriptions coptes de même provenance. P. 24, n. 43.

⳨ ⲓ̅ⲥ̅ⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ⲛ[ⲓ]
ⲕⲁⲡⲓⲱⲧ ⲡ
ϣⲏⲣⲉⲡⲉⲡ
ⲡⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩ
ⲁⲃⲃⲁⲓ ⲟⲩⲙⲟⲧ
ⲉϫⲛ ⲁⲅⲉⲛⲏ
ⲡϣⲉ ⲛⲕⲁⲕⲃⲁⲗ
ϩⲁⲙⲏⲛ

Jésus-Christ est vainqueur! Père, Fils, S. Esprit, prenez pitié d'Agéni, le fils de Kakbul. Amen.

Ajoutons pour l'Égypte ces inscriptions déjà connues : (Thèbes.)

. . . .
ΟϹϹΑΝΑ
ΠΑΥϹΗΤΗΝΨ\
ΧΠΝΑΧΤΗϹЄΝ
ΟΚΠΝΜΙϹΑΓΙ
ΩΝ ΑΜΗΝ +

. . 'Ο [Θ](εὸ)ς ἀνα-
παύσῃ τὴν ψ[υ]
χ[ὴ]ν αὐτῆς ἐν
[σ]κ[η]ναῖς ἁγί-
ων. Ἀμήν [1].

. . . .
. . . . Ο ΘϹΑΝΑ
ΠΑΥϹΟΝΤΗΝ Ψ
ΥΝΤΟΥΔΟΥΛΟΙ
ЄΝΚΟΛΠΙϹ ΑΒ
ΑΜΚΙϹΑΚΚ
ΑΚΩΒΑΝ
ЄΙϹ ΚΥΝΗΥ
ΙΊΝΜΝ

. . 'Ο Θ(εὸ)ς ἀνά-
παυσο[ν] τὴν ψ[υ]
[χή](ν) τοῦ δούλο[υ σου]
ἐν κόλπις Ἀβ[ρα]
ὰμ κ(αὶ) Ἰσὰκ κ(αὶ) [Ἰ]
ακώβ. Ἀ[μήν. [2] . .
. . . .

Requiesce servum tuum ou *memento ser... In sinibus sanctorum. Amen. In sinibus Abraham, Isaac, et Jacob. Amen.*

Ces formules funéraires ou d'autres analogues reviennent plusieurs fois en épigraphie, nous nous contenterons d'y renvoyer en note [3].

Sur une amphore curieuse, une des plus grandes amphores connues (0.175 de diam.; haut. 0,27), dédiée à sainte Thècle et à saint Mennas, on lit sur chaque face de la panse cette inscription circulaire :

ЄΥΛ||ΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓ(ιου) ΜΗΝΑ ΑΜΗ (ν)
ЄΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΑΜΗ (ν)

L'amphore elle-même est des plus remarquables comme on pourra s'en convaincre à l'article AMPOULE; elle représente sur une face sainte Thècle debout entre un lion et un tigre ou une panthère; sur l'autre une orante. Nous la donnons ici seulement comme exemple de l'emploi de l'*Amen.*

Celle-ci : à Kalabscheh (Nubie) :

ΝΘΑ ΚΑΤΑΚ
ΤΕ Η ΜΑΚΑΡΙΑ
ΘΙϹΑΥΡΙΑ ЄΤЄΛЄΩ
ΘΗ Μ̅ ΑΘΥΡ Δ ΙΝ
ΔΙ Η Ο ΘϹ ΑΝΑΠΑΥ
ϹΟΝ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ
ΑΥΤΗϹ ЄΝ ΚΟΛΛΙ
ΠΙϹ ΑΒΡΑΑΜ Κ,
ΙϹΑΑΚ Κ, ΪΑ
ΚΩΒ ΓЄΝΙΤΟ
ΑΜΗΝ ✠

[1] *Corpus inscript. græc.,* n. 9112. — [2] *Corpus inscript græc.,* n. 9113. — [3] Cf. *Corpus inscript. græc.,* n. 9111 (Égypte, Thèbes), 8947 (*peninsula sinaïtica*), 8900 (Mitylène), 9122 (Nubie).

est la formule funéraire déjà rencontrée :

'Ο Θεὸς
ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτῆς ἐν κόλλιπις (*sic*)
'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ. Γένοιτο 'Αμὴν [1]

IV. Le sigle ϞΘ. — Ceci nous donne occasion de parler, à cause de ses relations avec l'*Amen*, du sigle ϞΘ qui se rencontre sur des papyrus ou des inscriptions, qui a longtemps intrigué les archéologues et dont on vient tout récemment de trouver l'explication.

L. Stern avait déjà attiré l'attention sur ce signe dans son article ϞΘ *das ist 99* de la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumkunde*, 1886, t. XXIV, p. 73. Il rapprochait ce signe rencontré sur des inscriptions coptes d'un passage du livre de M. Hyvernat [2] où l'écrivain demande à son lecteur de lui pardonner, et termine par *Amen* ϞΘ, et de deux autres inscriptions, l'une de Dendûr qui demande des prières *Amen* ϥΘ, et une autre ainsi conçue trouvée dans un tombeau à Schéch 'Abdelqurnah :

†
ⲓⲩⲭⲥ ϥⲑ
ⲡⲙⲁⲛⲏⲕⲟ
ⲧⲕ ⲙⲡⲁ ⲧⲣⲓⲁ
ⲣⲭⲏⲥ ⲥⲉⲩⲏ
ⲣⲟⲥ ϣⲗⲏⲗ
ⲉϫⲱⲓ̈ ⲛⲁⲓⲁⲧⲉ

Amen. Lieu du repos du patriarche Severos, Priez pour moi mes pères ?.

Le signe a la valeur numérative 99 et Stern cherchait un rapprochement avec les quatre-vingt-dix-neuf brebis de l'Évangile laissées de côté pour la brebis égarée, rapprochement plus ingénieux que solide.

Plus tard Karl Wessely, dans son article *Die Zahl neun und neunzig* [3], publiait un texte d'une *epistola formata* qui donne enfin une explication très claire de ce sigle. Ce texte est trop important pour que nous ne donnions pas la partie qui intéresse notre question :

Qualiter debeat epistola formata fieri exemplar. Græca elementa litterarum numeros etiam exprimere nullus qui vel tenuiter græci sermonis notitiam habet ignorat. Ne igitur in faciendis epistolis canonicis quas mos latinus formatas vocat, aliqua fraus falsitatis temere agi presumeretur, hoc a patribus CCCXVIII Nicœa constitutis saluberrime inventum est et constitutum, ut formatæ epistolæ hanc calculationis seu supputationis habeant rationem, etc. Après quelques instructions sur la manière d'écrire ces lettres et de fixer la date par l'indiction, il termine par ces mots :

Atque ita his omnibus litteris græcis, quæ ut diximus numeros exprimunt, in unum ductis, unam quæcumque collecta fuerit summam epistola teneat. Hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expressam. Addat præterea separatum in epistola etiam NONAGENARIUM ET NONUM NUMEROS *qui secundum græca elementa significant* AMEN. *Ita*

$$\overset{\alpha}{1} + \overset{\mu}{40} + \overset{\eta}{8} + \overset{\nu}{50} = 99$$

ou

A	=	1
M	=	40
E	=	8
N	=	50
		99

Quatre-vingt-dix-neuf ou ϞΘ est donc le chiffre de l'*Amen*.

M. G. Lefebvre nous écrit que, pour sa part, il a rencontré le sigle sur six *tituli* grecs d'Égypte. En voici trois exemples sûrs :

Nº 1. 'Ετελεύτησε ὁ μακάρι(ος) 'Ανδρέος ἐν μηνει[ὶ]
πειφ ιδ' τῆς δεκάτης ἰνδικ(τιῶνις)
'Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστο)ς ϞΘ [4].

Nº 2. 'Εν ἡρένι' τὴν ψυχ(ὴν) 'τοῦ ἀνα'παυσαμ'
ένου εν' Κ(υρι)ω ϞΘ' ἐκημηθ(η)' μεχιρ η' [5].

Nº 3. ⳩ 'Ετελεὺτη Σεν (*sic*) ὁ μακαρος (*sic*) Θωμᾶς ἐν
τῆ μηνα (*sic*) [φ]αρμοοθί σκ (*sic*) τῆς ε'
[ἰ]νδικ(τιῶνις) ϞΘ [6].

Nous ajouterons les deux suivants. Dans l'un, publié par Mordtmann, le sigle ϞΘ est uni aux fameuses lettres ΧΜΓ qu'il faut lire comme nous l'avons dit : Χριστοὺ Μαρία γεννᾶ 'Αμὴν, ce qui nous tournit un cas fort intéressant de l'emploi de l'*Amen* à la fin d'une formule dont le sens n'a été trouvé que récemment et qui théologiquement a une réelle valeur [7]. L'autre est un papyrus du Fayoum, au *British Museum*, ligne 23, 'Αρὼν. ϥθ... [8].

V. Conclusion. — De tout ce qui précède on peut conclure que l'*Amen* est une des acclamations les plus usitées dans la liturgie chrétienne. Transporté de la synagogue dans l'Église, il prend dès l'abord une signification sublime. D'après l'Apocalypse, c'est un mot divin, comme *Alleluia*, un de ces mots de louange chantés éternellement par l'Église triomphante du ciel, et qui marquent l'apogée de la prière, une sorte de rassasiement et de plénitude de Dieu, mots impossibles à traduire aussi, parce qu'ils ont un sens multiple et, en quelque sorte, une portée infinie. Sur les lèvres humaines, le sens pourtant se précise, c'est la louange, c'est l'acte de foi à la parole ou à l'action divine, c'est la confirmation, l'acquiescement. A la fin du mystère eucharistique et dans la communion, il a son sens le plus élevé, d'acte de foi. A la fin des prières prononcées par le prêtre seul, l'*Amen* répondu par les fidèles a le sens d'une approbation, d'un engagement pris. *Amen subscribatis*, dit plusieurs fois saint Augustin [9]. A la fin de la doxologie, il est comme le prolongement de l'expression *in sæcula sæculorum*, l'expression de la louange qui ne finira jamais.

En dehors de ces cas principaux, l'usage de l'*Amen* à la fin de toutes les formules devient si fréquent qu'il est presque impossible de le suivre partout.

Il n'est pas douteux que, de la liturgie, il n'ait passé dans l'usage commun, comme l'*Alleluia*, le *Deo gratias*, et d'autres acclamations. Voir Acclamations. L'épigraphie nous est une nouvelle preuve de cet emploi fréquent. Les cas dominants sont naturellement ceux des formules funéraires, et le sens est alors d'ordinaire celui d'un souhait de repos ou de bonheur, comme

[1] Th. Young, dans *Archæolog.*, 1821, t. XIX, pl. IX, n. 4, p. 158 : *Observations on a fragment of a very ancient Greek manuscript on papyrus, together with some sepulcral inscriptions from Nubia*. Cf. *Corpus inscr. græc.*, t. IV, n. 9114. — [2] *Les Actes des martyrs d'Égypte*, in-4°, Paris et Rome, 1886, t. I, p. 39. — [3] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1887, t. I, p. 113-118. Cf. Hebbelynck, *Les mystères des lettres grecques*, in-8°, Louvain, 1902, p. 75, n. 1. — [4] Cf. *Bessarione*, fasc. 49-50, n. XLVIII et LXXVIII ; M. Botti lit ΓΓΘ au lieu de ϞΘ, mais cette lecture est évidemment fausse, nous dit notre correspondant. — [5] Cf. *Bessarione*, fasc. 51-52, n. LXXX. L'inscription est également rectifiée dans une copie prise par notre correspondant. — [6] Cf. W. E. Crum, *Coptic Monuments* dans le *Catal. general des antiq. egypt. du Musee du Caire*, Caire, 1901, n. 8503 et pl. XVIII ; Carl Schmidt, *Gott. Gelehrt. Anz.*, 1903, n. 3. — [7] Mordtmann, *Mittheilungen des deutsch archæol. Instituts*, t. VI, p. 126 ; sur le ΧΜΓ, cf. Amphores. — [8] Pap. *DCCXXVIII*, cf. Grenfell and Hunt, *Greek Papyrus*, séries II, n. 19. — [9] Cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1721.

l'explique le mot γένοιτο qui parfois y est joint. Cependant on trouvera dans la petite collection épigraphique que nous avons réunie quelques autres exemples assez curieux. On serait tenté de dire, si les recherches sur ce point étaient plus avancées, que la réduction de l'*Amen* en une formule numérative qui est en même temps un sigle ou une sorte de monogramme, met l'*Amen* presque sur le pied du ☧, du IHS et de quelques autres formules d'un emploi si fréquent parmi les chrétiens et qui pour eux ajoutaient au sens ordinaire l'attrait d'un sens mystérieux caché pour les autres.

VI. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de l'article : M. Brunner, *De celebri in Dei verbo et Ecclesia voce Amen*, in-4°, Helmstadii, 1678; E. Vegel, *De vocula Amen*, in-4°, Argentorato, 1681; G. Meier, *Horæ philologicæ in Amen impressæ*, in-4°, Vitemberg, 1687; N. Kleinschmidt. *De particula Amen*, in-4°, Rintel, 1696; Treffenlich, *Diss. philol. de partic.* Ἀμὴν, Lipsiæ, 1700; *De* אָמֵן, in-4°, Lipsiæ, 1700; J. G. Weberus, Ο ΑΜΗΝ ΚΑΙ ΤΟ ΑΜΗΝ *hoc est commentatio exegetico-theologica in Amen evangelicum vel veritatem doctrinæ evangelicæ jurejurando Christi confirmatum, qua vocis Amen sensum genuinum et usum ex antiquitate sacris et ecclesiasticis in feliciorem laboris suscepti tractationem exsolvit J. G. Weber*, Jenæ, in-4°, 1734; H. W. Hogg, *Amen, notes on its significance and use*, dans *Biblical and Post-biblical Times, Jewisch Quarterly Review*, 1896, t. ix, p. 1-23, et *Expository Times;* Nestle, *The last word in the Bible*, january 1897, p. 190 sq., et 1898; Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 185-187; M. Fogelmark, *Potestas originalis verbis* אָמֵן, in-4°, Upsalæ, 1761; E. S. Wernsdorf, *De Amen liturgico*, in-4°, Vitebergæ, 1779; Blau, dans la *Revue des études juives*, t. xxxi, p. 179-201; Delitzsch, dans *Zeitsch. für lutherische Theol.*, 1856, p. 422 sq.; Grätz, dans *Monatsschrift*, 1872, p. 481-496; *Rev. philologique*, 1896, p. 4.

Pour la question générale, cf. Kirsch, *Die Acclamationem und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Köln, Bachem, 1897, et *Les acclamations des épitaphes chrétennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans le *Congrès scientifique des catholiques*, Fribourg, p. 113-122 et notre article : Acclamations, col. 240 sq.; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, au mot Ἀμὴν (bon au point de vue philologique); Bona, *Rerum liturgicarum*, éd. Sala, 1777, t. iii, p. 110, 275 sq., et le même, *De divina psalmodia*, c. xvi, § 17; Zaccaria, *Biblioth. ritualis*, éd. Rome, 1778, t. ii, p. 389; t. iii, p. lxxx; Georgius, *De liturgia Rom. Pont.*, 1731-1744, l. III, c. v, n. 9.

Les autres ouvrages généraux, Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Smith, *Dictionary of christian Antiquities*, *Kirchenlexicon*, Bingham, t. v, p. 337, 458, etc., ou ne traitent pas la question ou le font d'une manière très incomplète.

F. Cabrol.

AMENDE, *emenda, mulcta*, ἐπιτιμία, vient du mot latin *emendare*, « amender, corriger. » C'est donc une peine par laquelle on efface une faute commise, ou, d'une manière plus concise, une expiation, une réparation. Ces mots ont dans le langage usuel une signification identique; cependant, au point de vue du droit, il existe une nuance bien tranchée : *mulcta* est une amende infligée au coupable par le juge compétent; *emenda* est la satisfaction donnée à la partie lésée [1].

On distingue deux espèces d'amendes : 1° L'*amende honorable*, qui se prend dans deux acceptions : *a*) c'est une sorte de cérémonie qui consiste à sacrifier extérieurement, aux yeux des hommes, son honneur et sa réputation; un aveu humiliant et public par lequel le coupable reconnait sa faute; dans les premiers siècles de l'Église cet aveu était imposé aux *lapsi* comme une des conditions de leur réconciliation; dans le cours des siècles on en trouve d'autres exemples : en 390, saint Ambroise aurait soumis, dit-on, à Milan, Théodose Ier à cette humiliation pour lui faire expier le massacre de Thessalonique; Louis le Débonnaire y fut soumis deux fois : en 822 à Attigny et en 833 à Soissons; la première est connue dans l'histoire sous l'appellation de *pénitence d'Attigny;* en 1077, Henri IV, empereur d'Allemagne, subit la même peine à Canossa; en 1229, Raymond VII, comte de Toulouse, fut soumis à cette épreuve à Notre-Dame de Paris. Quelque chose d'analogue fut même employé par la législation civile; on sait qu'autrefois le condamné à mort était conduit par le bourreau sur la place publique, tête nue, pieds déchaussés, tenant à la main un cierge, avec un écriteau devant et derrière mentionnant la nature du crime : — *b*) c'est aussi une *prière liturgique*, récitée par le prêtre à certains jours, en son nom et au nom des fidèles, pour demander à Dieu pardon de certains péchés, tels que blasphème, sacrilège, scandale, profanation, etc.; c'est ainsi que nous avons : l'*amende honorable au très saint Sacrement de l'autel;* l'*amende honorable au Sacré-Cœur de Jésus.* Mais cette institution, quoiqu'on puisse lui trouver des analogies dans la liturgie antique, est moderne sous cette forme.

2° L'*amende pécuniaire :* elle est d'origine civile et païenne, mais elle fut adoptée par l'Église. On sait que les Germains et les Francs saliens réparaient tous les crimes au moyen d'une somme d'argent déterminée, le *wehrgeld.* L'Église introduisit dans sa discipline pénitentielle ce mode de procédure; on en trouve des traces dans les *Libri pænitentiales;* il consistait à racheter la pénitence imposée pour une faute, ou un vœu, par une somme d'argent ou une œuvre de pénitence; c'est ce que l'on a appelé avec beaucoup d'à-propos la *pénitence tarifée* [2]. De ce genre d'amende, nous trouvons beaucoup d'exemples dans la primitive Église d'Angleterre. Les lois d'Ethelbert, roi de Kent (597-604), règlent ainsi, c. i, les amendes à payer pour diverses injures : à l'égard d'une propriété de Dieu ou de l'Église, 12 fois; à l'égard d'une propriété d'un évêque, 11 fois; à l'égard de la propriété d'un prêtre, 9 fois; à l'égard de la propriété d'un diacre, 6 fois, de celle d'un simple clerc, 3 fois; une loi de Ine, roi du Wessex (690), c. ii, ordonne au père de faire baptiser son enfant dans l'espace de 30 jours; s'il ne le fait pas, il doit payer une amende de 30 shillings; si l'enfant meurt sans baptême, il doit donner en dédommagement tout ce qu'il possède; c. iii, condamne à une amende de 30 shillings un lord qui a obligé un de ses fermiers à travailler le dimanche; un homme libre qui travaille sans l'ordre de son lord doit payer une amende de 60 shillings; c. xiii, condamne à une amende de 120 shillings quiconque se rend coupable d'un parjure; les lois de Withtred de Kent (696), décrètent, c. ix, que, si un vassal travaille, contrairement à l'ordre de son maître, depuis le samedi au coucher du soleil jusqu'au lundi au coucher du soleil, il doit payer une amende de 80 shillings; le Pénitentiel d'Egbert, vii, 4, condamne certains coupables à faire pénitence, ou à payer une amende à l'Église ou à distribuer de l'argent aux pauvres; xiii, 11, il exige une rétribution « pécuniaire » pour être dispensé du jeûne [3]. — La dernière évolution de cette pratique paraît avoir été celle des *indulgences* payées, qui fut un prétexte pour Luther d'attaquer la prédication de Tetzel, et d'ouvrir la voie à la Réforme [4].

V. Ermoni.

[1] Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1678, s. v. *Emenda*. — [2] Cf. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1897, t. ii, p. 496 sq. — [3] Cf. W. Smith, *A diction. of christ., antiquities*, 2 in-8°, Londres, 1875-1880, t. i, p. 671b. — [4] Cf. F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, in-8°, Paris, 1877, t. i, p. 238-240.

AMENDES (DANS LE DROIT FUNÉRAIRE). — I. La *lex* de τυμβωρυχία. II. Témoignages épigraphiques. III. Tarifs d'amende.

I. La lex de τυμβωρυχία. — L'inscription la plus importante de toutes celles que nous possédons sur l'antiquité chrétienne, l'épitaphe d'Abercius (voir ce nom, col. 66), nous offre une mention que nous avons déjà rencontrée ailleurs (voir Adjuration, col. 533) et que nous retrouvons souvent au cours de nos dissertations. Il y a donc lieu de l'éclairer dès maintenant que l'occasion s'en présente.

Nous avons eu l'occasion de noter à plusieurs reprises (col. 481, 534) la communauté de croyances entre païens et chrétiens touchant les conséquences de la sépulture pour la félicité de l'âme du défunt. Si la superstition se maintint pendant un grand nombre de siècles on doit s'attendre à lui voir produire des effets à peine différents de ceux qu'on peut constater dans les documents appartenant à l'antiquité classique. Ce sont, en effet, des formules, des prescriptions, destinées à protéger le dernier sommeil, soit en adjurant les vivants d'épargner et au besoin de protéger le tombeau, soit en menaçant le violateur d'un châtiment moral, soit enfin en le soumettant à une pénalité assez forte pour que la crainte de s'y exposer protège la paix dont jouit le mort. Cette dernière formule est de toutes la plus inattendue, car si on s'explique une prière ou une menace sans effets positifs, on ne voit pas aussi clairement comment le défunt, c'est-à-dire l'individu ayant cessé d'exister, cessé d'appartenir à la société, peut encore faire acte de personne vivante et frapper d'une peine un attentat commis contre son cadavre. Le cas est bien différent de celui du testament qui est une disposition prise en vue d'entrer en vigueur par l'acte même qui termine la vie, ce qui rattache encore la dernière volonté à l'être vivant. Ici au contraire, le délit prévu et réprimé ne l'est que pour autant qu'il s'exercera sur l'être ayant cessé d'être vivant; il ne pourra même s'exercer qu'alors, c'est donc une sorte de survie. Bien plus, et ceci suffirait à signaler le caractère original de la disposition que nous étudions, elle ne vise qu'un acte hypothétique. Une situation tellement particulière devait provoquer l'attention du législateur; elle n'y a pas manqué.

L'altération progressive des croyances sur la vie d'outre-tombe laissa intact le respect religieux qui s'attachait au corps de l'homme et au lieu où il reposait. Nous savons que la populace à ses heures de pire violence se sentait gênée par cette pensée du caractère religieux des lieux d'inhumation et de la sanction qui frappait les violateurs. A Carthage, lors des troubles suscités en 203 contre la communauté chrétienne, on réclamait la désaffectation religieuse afin de s'assurer l'impunité du pillage et des violences; la foule criait : *Areæ non sint* [1].

C'est qu'en effet il existait une législation dont nous pouvons entrevoir quelques dispositions dans les édits de Valérien concernant les cimetières, mais nous ne nous occuperons dans la présente étude que de ce qui a trait aux tombes prises isolément. Celles-ci ont joui sous le polythéisme et sous le christianisme d'un respect identique dans ses effets, parce qu'il était inspiré par une pensée identique; celle de l'importance religieuse attachée par les lois à la sépulture des corps. Les lois protégèrent le cadavre d'abord par l'effet d'une croyance à la vie d'outre-tombe, plus tard par l'effet de la foi à la résurrection des corps [2].

Cette protection visait un double délit, celui de violation du tombeau, celui de violation du cadavre. Il va suffire d'énoncer la pénalité de l'une et de l'autre violations pour voir que l'amende tarifée sur les tombeaux ne s'applique pas au dernier cas. La loi romaine dispose que la peine encourue par ceux qui ont dépouillé un cadavre, où l'ont enlevé de son tombeau, sera la mort, ou la condamnation aux mines si les coupables sont de condition vile; ce sera la relégation, s'ils sont *honestiores* [3]. Si la violation a eu lieu à main armée, la loi ne connaît plus que la peine capitale [4].

Le principe général en la matière est double; à savoir que toute personne peut recevoir et donner la sépulture. Cette règle souffre si peu d'exceptions qu'on peut ici les passer sous silence. Elles ne se rencontrent pas, à notre connaissance, avec la mention de *mulcta sepulcralis* sur l'épitaphe de ceux qui étaient dans le cas de ne pas bénéficier pleinement du droit de sépulture. Notons cependant un cas particulier, celui des esclaves, qu'il faut se garder d'exclure *a priori* du nombre de ceux qui prescrivent la *mulcta*. L'esclave, simple chose pendant sa vie, redevenait un homme dans la mort, le droit naturel prenait sa revanche sur le droit civil; il avait droit aux honneurs du tombeau. *Locus in quo servus sepultus est religiosum esse, Aristo ait* [5]. Toutefois, il n'avait point droit au *sepulcrum privatum*, ce n'était qu'exceptionnellement que les *puticuli*, les pourrissoirs analogues à notre fosse commune, lui étaient épargnés [6] (voir col. 791). D'autre part, il faut écarter une catégorie entière de tombeaux du nombre de ceux que nous étudions. La mention qui fait l'objet de notre recherche implique une reconnaissance légale de la sépulture, puisque c'est au nom de cette sauvegarde que la loi lui concède que le défunt défend l'intégrité de son tombeau. Il existe donc une sépulture légale, et nous avons dit quel caractère religieux rejaillit sur elle; mais s'il existe ainsi une *justa sepultura* il faut en conclure qu'il existe une *sepultura injusta*, et en effet, c'est le titre qui convient à une catégorie de tombeaux, ceux des ennemis [7] qui, par une conséquence du droit de la guerre, demeurent profanes, d'où il résulte qu'ils ne sauraient être violés. « On peut donc souiller le tombeau de l'ennemi, briser les colonnes, détacher les pierres, pour en faire ensuite l'usage qu'on voudra ou les vendre. L'action *sepulchri violati* ne s'exercera point, et l'impunité est assurée [8]. »

Les inscriptions que nous énumérerons montrent qu'on peut se trouver en présence de cas très divers dans les limites du même délit et sous la sanction d'une pénalité unique. Il peut s'agir tout d'abord de violation au sens le plus bénin du mot, c'est-à-dire d'inhumation irrégulière, par exemple, dans le cas où on introduit un cadavre dans un tombeau où il n'a pas droit de reposer. Le testateur est libre d'ouvrir ou de fermer l'accès du tombeau à qui bon lui semble et son héritier, sous peine d'être tenu de l'action *sepulchri violati*, ne peut inhumer dans la sépulture héréditaire, malgré la défense du testateur [9].

Le violateur de sépulture était désigné sous le nom de τυμβωρύχος et son crime était qualifié de τυμβωρυχία. Dès l'antiquité classique nous voyons les inscriptions d'Asie-Mineure se préoccuper de la peine à infliger aux

[1] Tertullien, *Ad scapulam*, 3, *P. L.*, t. I, col. 779. — [2] Nous n'avons pas à nous arrêter dans cette dissertation à la violation des sépultures au point de vue confessionnel et monumental. C'est un sujet très distinct du nôtre que ces désaffectations et ces pillages des tombeaux païens. Cf. Vidal-Lablache, *Commentatio de titulis funebribus græcis in Asia Minore*, in-8°, Parisiis, 1872, p. 68 sq. — [3] Paul, *Sententiæ*, tit. XXI, § 4; *Digeste*, l. XLVII, tit. XII : *De sepulchro violato*, l. 11. — [4] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, l. 3, § 7. — [5] *Digeste*, l. XI, tit. VII : *De religionis et sumptibus funerum*, l. 3. — [6] Rudolf Furnier, *Rerum quotidianarum*, l. VI, c. III; Otton, *Thesaurus juris romani*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1747; Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, in-8°, Paris, 1846, t. IV, p. 96; H. Daniel-Lacombe, *Le droit funéraire à Rome*, in-8°, Paris, 1886, p. 15. — [7] Digeste, l. XLVII, tit. XII, l. 4. — [8] H. Daniel-Lacombe, *op. cit.*, p. 183. — [9] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, l. 3, § 5.

τυμβωρύχοι[1]. Considéré comme sacrilège le crime devait entraîner la peine capitale[2] et nous retrouvons la trace de cette législation dans deux formules de Concordia[3], ainsi que dans le rescrit de Constance : *Factum solitum sanguine vindicari, mulctæ inflictione corrigimus*[4], cependant la mention de la loi *de violato sepulchro* paraît, avec le temps, devenir de plus en plus rare, telle du moins qu'on la trouvait invoquée sur quelques *tituli* de Iasos, de Smyrne, de Thyatire, de Termessos[5].

La violation de sépulture atteint le défunt et l'État lui-même qui ont chacun un intérêt grave au respect du tombeau, dès lors la réparation du crime devra comporter double satisfaction, l'une accordée à l'intérêt public, l'autre à l'intérêt privé. Les héritiers du défunt lésé ne sont pas seuls à pouvoir intervenir, s'ils manquent à leur devoir, tout citoyen pourra se substituer à eux et concourir avec l'État sans cesser d'agir pour son propre compte. Voilà ce qui, à l'époque qui nous occupe, subsiste des actions populaires. Elles ne sont admises qu'en deuxième ligne et après les actions privées auxquelles on accorde le droit de première initiative.

Ainsi l'action *de sepulchro violato*, dans le dernier état du droit, est remise tout d'abord entre les mains du principal intéressé. Son objet n'est pas douteux. C'est à la fois la réparation du dommage et l'attribution au demandeur d'une certaine somme à titre de peine prélevée sur les biens du délinquant. Ici se présente une difficulté. Sur quelle base calculera-t-on la peine pécuniaire d'un préjudice d'ordre moral? La loi dit que la condamnation sera évaluée à ce qui paraîtra juste : *Nihil aliud est quam æstimatio delicti*[6]. Il y aura donc à apprécier tout ensemble la gravité de l'outrage, le dommage matériel causé au tombeau, l'audace du profanateur, le profit qu'il a retiré de son crime[7]. En définitive, la peine sera proportionnée à la réparation qu'est en droit de réclamer la personne lésée. Le côté pécuniaire qui nous frappe n'est cependant, dans la pensée du législateur, que secondaire, car l'enrichissement qui pourra résulter pour le demandeur n'intervient que comme conséquence de la peine, aussi la loi 10 du titre *De sepulchro violato* déclare expressément que l'action sera *in æquum et bonum concepta* au même titre que celles qui ne reposent sur aucun intérêt pécuniaire. Il en résulte que le juge jouit dans l'appréciation d'une latitude exceptionnelle. Il est non seulement juge mais arbitre. Cependant un *minimum* lui est imposé. La condamnation qu'il porte ne pourra être inférieure à celle qui serait encourue si l'action était intentée par une personne non intéressée, c'est-à-dire un étranger exerçant l'action populaire[8], auquel cas la peine est fixée à un taux de 100 ou 200 *aurei*, suivant les hypothèses.

Nous commençons maintenant à entrevoir le sens de l'amende imposée par le défunt. La *mulcta sepulcralis* mentionnée sur le tombeau produit un effet juridique. Sauf le cas où elle est excessive, elle doit servir de mesure à la condamnation que prononcera le magistrat, au cas de violation du sépulcre. A celui-ci d'estimer si le délit tombe pleinement sous la menace et si la fixation pécuniaire doit lui être appliquée sans modification. Sanctionnée par l'autorité du préteur[9], la volonté du mort devient ainsi loi pénale[10].

Si, pour des causes dont le détail est étranger à cette étude, l'action du principal intéressé n'est pas exercée, elle va pouvoir l'être par chaque citoyen qui l'introduira au nom de l'ordre public, agissant en quelque sorte comme représentant de l'État, sans avoir cependant à fournir la caution exigée d'un procureur ordinaire[11]. Toutefois un élément nouveau intervient et la *mulcta sepulcralis* cessera d'être une indication au magistrat à l'arbitrage duquel est retiré le taux de la condamnation. Ce taux est fixé par l'édit à 100 *aurei* et exceptionnellement au double de cette somme lorsque la violation résulte de l'habitation du sépulcre[12]. Autre particularité. L'action populaire est épuisée en une seule poursuite parce qu'en pareil cas le demandeur est considéré comme n'agissant qu'au nom de la société outragée.

Sous les empereurs chrétiens la répression du crime de violation de sépulture fut singulièrement aggravée. Vers la fin de la période classique on constate la mise en oubli croissante de la distinction ancienne entre la violation du sépulcre et la violation du cadavre; désormais, les deux crimes sont la plupart du temps assimilés et soumis aux mêmes peines. Par contre, une distinction d'une nature toute nouvelle se fait maintenant qu'il existe dans l'empire des païens et des chrétiens ayant, les uns et les autres, une existence et un culte officiels. A l'époque classique et jusqu'à la paix de l'Église (313) la compétence, en matière de violation de sépultures, a été réservée au collège des pontifes[13] et, à partir d'une époque qu'il n'est pas aisé de déterminer avec une précision rigoureuse, partagée entre eux et le préfet de Rome, tandis que dans les provinces elle est attribuée aux présidents. L'empereur Constance rappelle et maintient ces dispositions. Mais il est probable que dès ce temps la distinction dont nous voulons parler était faite. Il eût été trop choquant pour les chrétiens de soumettre ces questions à un collège païen, pour qu'on ne soit pas autorisé à soupçonner qu'en ce qui regardait les fidèles, ceux-ci pouvaient faire appel à la juridiction du seul préfet de Rome, ou bien, ce qui n'est pas moins vraisemblable, on peut croire que par une juste réciprocité, l'autorité ecclésiastique était appelée à connaître, sinon seule, du moins avec le *præfectus urbis*, lorsqu'il s'agissait des sépultures chrétiennes. Cassiodore nous apprend que, de son temps, la connaissance de ces matières était du ressort du *comes rerum privatarum*, fonctionnaire de l'empire, de la classe des *illustri* et administrateur du trésor de la couronne[14].

[1] Il faut remarquer une inscription d'Athènes qui se borne à des exsécrations contre le τυμβωρύχος mais ne réclame aucune peine contre lui. *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 916, et *addenda*, p. 919. De même à Halicarnasse, exsécrations sans aucune mention de *mulcta*. *Ibid.*, t. II, n. 2664, 2665, 2667, 2668. — [2] Ὁρῶ δ'ὑμᾶς, ὅταν τοῦ καταγνῶτε ἱεροσυλίαν ἢ κλοπήν, οὐ πρὸς τὸ μέγεθος ὧν ἂν λάβωσι τὴν τίμησιν ποιουμένους, ἀλλ' ὁμοίως ἁπάντων θάνατον καταγιγνώσκοντας. Isocrate, *Adv. Lochiten*, 6; cf. C. Hermann; *Lehrbuch der griechische Staatsalterthümer*, in-8°, Heidelberg, 1831, t. II, p. 10, 14. — [3] *Notizie degli scavi*, 1890, p. 340, 342. — [4] *Code Théodosien*, IX, XVII. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2676, 3266, 3509 : ...γεινόμενος ὑπεύθυνος ἔξωθεν τῷ τῆς τυμβωρυχίας νόμῳ; t. III, n. 4366. On trouvera deux études importantes sur le sujet de cette dissertation dans E. Huschke, *Die Multa und das Sacramentum in ihrem verschiedenen Anwendungen. Zugleich in ihrem grundleglichen Zusammenhange mit dem römischen Criminal-und Civil Prozesse dargestellt*, in-8°, Leipzig, 1874, p. 315 sq. G. Hirschfeld, *Ueber die griechischen Grabschriften welche Geldstrafen anordnen*, dans *Königsberger Studien, historisch-philologische Untersuchungen*, in-8°, Königsberg, 1887, t. I, p. 83 sq. — [6] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, l. 3, § 8. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.* — [9] L'action *de sepulchro violato* est une action prétorienne. La loi 3° de notre titre lui donne formellement pour origine l'édit du préteur. — [10] Orelli et Mommsen ont pensé qu'il avait dû y avoir, à l'origine, une loi ou un sénatus-consulte pour autoriser l'usage général de cette amende; ce n'est qu'une conjecture, et qui tire du grand nom de ses auteurs son meilleur appui. Cette période des origines ne fait pas partie de nos recherches et nous laissons à d'autres études le soin de l'approfondir. Nous nous en tenons au droit du haut et du bas empire. — [11] *Digeste*, l. XLVI, tit. I : *De fide iussoribus*, l. 3. Cf. Savigny, *Droit romain*, in-8°, Paris, 1839, t. II, p. 732 : Actions populaires. — [12] Le fait de l'habitation du sépulcre n'entraîne violation que s'il y a *dolus malus*. Nous reviendrons sur cette question. — [13] Sur cette juridiction du collège des pontifes, cf. l'inscription des *sodales Pelagii*, Orelli, *Inscr. lat.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4860; Mommsen, *Römisches Strafrecht*, in-8°, Leipzig, 1899, 2° édit., t. II, p. VIII, note; G. Gatti, *Iscrizione sepolcrale di formole singolari*, dans *Bull. della commiss. comunale*, 1879, t. VII, p. 116. Nous trouvons mentionnée l'*arca pontificum*, Orelli, *op. cit.*, n. 4427, et l'*arca* des vestales, *ibid.*, n. 7339. — [14] Cassiodore, *Variarum*, l. VI, epist. VIII, *P. L.*, t. LXIX, col. 689 sq.

Nous assistons sous les empereurs chrétiens à quelques fluctuations touchant le crime de violation de sépulture; mais à partir de cette époque on sait que la législation pénale prend, en raison des circonstances d'une gravité croissante, un caractère fiscal de plus en plus prononcé. Constance abolit pour un temps la peine de mort et impose au profanateur le paiement d'une livre d'or; s'il s'agit du crime d'avoir enterré une sépulture pour la rendre invisible, l'amende est de deux livres d'or. La peine de mort supprimée en 349 pour crime de violation de sépulture reparaît en 356, elle est confirmée en 357 et on y ajoute cette fois une amende de 10 livres d'or au lieu des 20 livres qui avaient été établies lors de la suppression de la peine de mort et par manière de compensation. Nous ignorons la nature de la peine imposée par Julien, en 363, contre ceux qui détourneraient les pierres et ornements des sépultures païennes. Tribonien estime que cette peine était la même que celle qui punissait le sacrilège[1].

La Novelle 5e de Valentinien III révèle un état de choses lamentable. Elle constate que les anciennes pénalités sont peu à peu tombées en désuétude et qu'il en est résulté avec l'impunité un accroissement dans le nombre et l'audace des crimes. Ce sont particulièrement les clercs qui s'en rendent coupables.

La novelle édicte des peines très sévères, dans lesquelles nous relevons la confiscation de la moitié des biens des *ingenui*. Justinien fixe à 10 livres l'amende contre les profanateurs de tombeaux; à 20 livres celle qui frappe les juges coupables de n'avoir pas poursuivi le crime. Sous le bas-empire et parmi les peuples vivant ou s'inspirant de la vie juridique de Rome on retrouve la répression du crime se décomposant en peine pécuniaire et en peine corporelle. Wisigoths, Ostrogoths, Saxons, Lombards, etc., s'y trouvaient du reste prédisposés par leurs propres codes. La *lex Visigothorum*, l. XI, tit. II, impose le violateur, s'il est homme libre, à une livre d'or payable au fisc; si le mobile de son crime a été non le lucre mais la superstition il ne paiera que *12 solidi*[2]. La *lex Salica*, tit. XVII, 5e texte, condamne celui qui dépouille un mort avant l'inhumation à *100 solidi* ou 4000 deniers d'amende. Après l'inhumation, la somme sera doublée. Celui qui place un cadavre dans le sarcophage et la fosse d'un autre paiera 2500 deniers. Chez les Lombards, on paie *900 solidi* aux parents du défunt ou, à leur défaut, au roi. Celui qui dépouille un cadavre non inhumé ne paie que *80 solidi*[3]. Les capitulaires de Charlemagne confisquent la moitié des biens du violateur d'un tombeau[4].

On peut se demander l'origine de la coutume d'infliger une amende pour la violation d'une chose sainte. A Rome, à mesure que les privilèges s'étaient affermis et étendus et les mœurs adoucies, le droit pénal avait vu les sanctions dont il disposait se restreindre de plus en plus. Vers les derniers temps de la République, la peine de mort était devenue de plus en plus rare, en outre le citoyen romain ne pouvait être soumis à aucun châtiment corporel; il arriva donc que les peines les plus fréquemment édictées furent les amendes. Une époque vint donc où les amendes furent à peu près les seules peines prononcées par les trois autorités judiciaires, centuries (*comitiatus maximus*), tribuns et tribunaux permanents (*quæstiones perpetuæ*). La fixation de l'amende était arbitraire ou légale, suivant qu'une loi ordonnait ou non la poursuite en déterminant le taux de la condamnation. Le montant fut attribué généralement au fisc et, dans certains cas, et pour une part seulement, à celui qui avait pris en main la poursuite. Nous savons que les amendes provenant de l'action populaire *de sepulchro violato* allaient à la caisse du collège des pontifes.

Si nous compulsons les inscriptions qui mentionnent la fixation d'une amende, nous constatons que l'on ne s'en tient pas toujours à cette vengeance d'un caractère assez platonique. Une inscription de Concordia, qui peut être attribuée aux années 394, 396 ou 402, laisse le choix entre la condamnation à une amende et la mutilation corporelle; ce qui, pour le rappeler en passant, montre bien que la formule que nous étudions n'est qu'une suggestion à l'adresse du magistrat compétent[5]:

ARCA MANIONI MILETE E NVME
RO BRVCHERVM ETSI QVIS EAM
APERVERIT VT MANI EIVS PRECIDANTVR
AVT IN FESCO DET AVRI PONDO DOA
CONSNARCADIO
ET ONORIO GSTS

On lit encore[6]: SI QVIS ARCAM AVVITERARE VOLVERIT INFERAT FISCO AVRI LIBRAS OCTO IVXTA ET POENACAPITIS; ou bien[7]: SI QVIS EAM CONTRERIVIT CAPITIS PERICVLVM PATIATVR.

Pour montrer à quel point était absolue la défense faite de toucher au tombeau dont le défunt avait prononcé sur lui-même la clôture, il suffit de rappeler ce qui se lit à Concordia sur le tombeau d'un ménage chrétien[8]:

FL. ARISTO ARCHIATER FIDELIS E
T AVR VENERIA FIDELIS CONIVGES
CARISSIMI · ARCAM CORPORALE
DE PROPRIO SVO VIVI SIBI CON
PARAVERVNT SI QVIS POST OBI
TVM EORVM · EAM APERIRE VO
LVERIT DABIT REI · PVBLICAE
SOLIDOS LXXXE ITEQ Q S NOSTRIS
LICEAT

Ainsi on n'a pas cru suffisant de marquer que ce n'était qu'après l'ensevelissement des deux conjoints : *post obitum* EORUM, que la sépulture devenait inviolable, on a eu soin d'ajouter, pour rassurer qui de droit, cette formule finale : *ite(m)q(ue) q(uod) s(upra) nostris liceat*, ce qui veut dire : *liceat iis qui nos sepelient sepulcrum aperire*, indication analogue à celle-ci, du même cimetière : ἔξεστι δὲ τῷ γένι[9].

Une autre violation consiste dans l'inhumation d'un cadavre dans le sarcophage qui en contient un autre, on entend bien qu'il doit s'agir de juxtaposition des corps dans le même cercueil et non d'inhumation dans le même tombeau, celle-ci pouvant être faite légitimement par toute personne y ayant droit.

On remarquera au cours de cette étude que la grande majorité des textes épigraphiques dont nous faisons usage proviennent de quelques localités toujours les mêmes. Les catacombes de Rome, de Naples, et les quelques autres qui ont été visitées n'apportent rien. La raison en est aisée à comprendre. Le mode de sépulture dans les *loculi* des catacombes ne se prêtait guère par leur exiguïté même à une violation. Il eût été matériellement très difficile d'introduire un deuxième cadavre dans un *loculus* taillé en vue de ne recevoir qu'un seul défunt. C'était tout différent dans les cimetières à ciel ouvert et c'est ce qui explique l'absence de la préoccupation dont nous parlons chez les fidèles des catacombes, en même temps l'angoisse persistante chez d'autres fidèles, à Salone, à Concordia, etc.

II. TÉMOIGNAGES ÉPIGRAPHIQUES. — La mention de la

[1] *Digeste*, l. XLVII, tit. XII, l. 5. — [2] Canciani, *Barbarorum leges antiquæ*, in-4°, Venetiis, 1789, t. IV, p. 181. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 65. — [4] *Ibid.*, t. III, p. 525. — [5] Bertolini, dans *Bull. dell' Instit.*, 1875, p. 109; *Archivio Veneto*, t. X, p. 122; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8768, cf. n. 8761, 8762. — [6] *Notizie degli scavi*, 1890, p. 340. — [7] *Ibid.*, p. 342. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9669, cassure après le mot *periculum*, nous ignorons la pénalité. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8741. — [9] *Ibid.*, t. V, n. 8727. — [9]Paul. *Sententiæ*, tit. XXI, § 8. Suétone, *Nero*, L.

multa sepulcralis sur les inscriptions chrétiennes se rencontre à l'état sporadique, principalement à Salone, en Dalmatie; à Julia Concordia et en Asie-Mineure. Le groupe des inscriptions de Salone est fort instructif. L'une de ces inscriptions est ainsi libellée [1] :

HIC REQVIESCIT IN PACE DVION ANCILLA BA
LENTES ESPONSA DEXTRI DEPOSITA EST III
IDVS SEPTS · CONSVLATV D̄ N̄ THEODOSIO
AVG·XIII ET VALENTINIANO AGBESC̄C̄ S̄S̄ ADIV
ROPERDEVM ET PER LEGES CRESTEANOR·
VT QVICVMQVE EXTRANEVS VOLVERIT AL
TERVM CORPVS PONERE VOLVERIT DET
ECLISIE CATOLICE SAL·AVR·—III

La date consulaire nous reporte en l'année 426[2]. Nous avons étudié ailleurs (voir ADJURATION, col. 534) la formule : *Adjuro per Deum et per leges cresteanorum*, il n'y a pas à y revenir; mais ce qui suit nous offre un cas bien caractérisé de violation de sépulture par superposition de cadavres. Sans être obligé de recourir à l'épigraphie païenne, nous trouvons d'autres témoignages de cette préoccupation chez les fidèles[3] :

RVSTICIA CLOD[. . .]
FILIO CARISSIM[*o Eu*]
TICIANO QVI VI/[*it*]
AN XXI EGO MISER[*a*]
MATER EMI EX PROPRI
E MEO PETO BOS FRA
TRES NE QVI ALIVM
[*corpus superimponat*]
etc.

A Concordia nous rencontrons une formule analogue[4] :

FLA FELIX SIBI ET LVCIE COI
VGI DE PROPRIO SVO VIVI FECE
✠ RVNT VT NVLVS POS OVITVM ✠
NOSTRVM IN HAC SEPVLTVRA
PONATVR DAVIT FISCO AVRI PO
NDO DVA

Ces textes sont doublement intéressants, parce qu'ils appartiennent à une époque où le christianisme avait rompu officiellement avec le paganisme et qu'ils témoignent ainsi de la persistance des usages païens et des superstitions païennes. Ajoutons qu'ils nous paraissent démontrer en partie ce que nous avons annoncé sur la substitution de la juridiction ecclésiastique à la juridiction du collège des pontifes quand il s'agissait de la sauvegarde du tombeau et de l'attribution de l'amende perçue en châtiment de la violation. L'inscription de Duiona institue il est vrai l'Église de Salone héritière privilégiée, mais voici qui est plus clair, à Concordia[5] :

FL·ALATANCVS DOMEST CVM CONIVGE SVA
BITORTA ARCAM DE PROPRIO SVO SIBI CONI
PARAVERVNT PETIMVS OMNEM CLERVM
ET CVNCTA FRATERNITATEM VT NVLLVS
DE GENERE NOSTRO VEL ALIQVIS IN HAC
SEPVLTVRA PONATVR SCRIPTVM EST
QVOD TIBI FIERI NON VIS ALIO NE FE
CERIS

Fl(avius) Alalancus domest(icus) cum coniuge sua Bitor[i]a arcam de prop[r]io suo sibi con[p]araverunt. Petimus omnem clerum et cuncta(m) fraternitatem, ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur. Scriptum est : quod tibi fieri non vis, alio ne feceris.

Et n'allons pas croire que nous sommes ici en présence d'un fait isolé, d'un acte qui n'a qu'une portée toute locale. Une inscription de Venise est ainsi conçue [6] :

AVR · SATVRNINVS · DIAC · SIBI · ET
AVRA · VENERIAE · DVLCISSIME
CONI · DE PROPRIO · SIBI · FECERVNT
ROGO · ET · PETO · OMNEM · CLERVM
ET · CVNCTA ⁖ FRATERNITATEM · VT · NVLLVS
DE·GENERE·VEL·ALIQVIS·IN·HAC·SEPVLTVRA
PONATVR
†

Le retour de la même faute, *cuncta* pour *cunctam*, ne permet pas de douter que nous ayons ici une formule très probablement officielle. On aura remarqué qu'elle ne fait nulle mention d'une amende et ceci nous permet de voir dans l'Église non seulement l'héritière éventuelle, mais la juridiction officielle devant laquelle sera jugé le crime et à l'arbitrage de qui est abandonnée la fixation de la pénalité pécuniaire. Ceci paraîtra presque certain par l'inscription suivante qui confie à l'Église de Concordia la sauvegarde du sarcophage et attribue au fisc l'amende que celle-ci, lorsqu'elle se trouvera dans le cas d'exercer sa juridiction, aura fixée [7] :

f]LAVII SERVILIO TRAVSTAGV · TA EI ILATEVTA · [FELICITAS
fl]AVIO ANDIAE CENTENARIO NVMERI BRACHIA- [TORVM COL
lege o]PTIMO ARCAM DE LABORE SVO COMPARA- [VIMVS QVEM
arca]M COMENDAMVS SANCTE AECLESIAE IVI- [TATIS CONCODIEN
SIVM SI QVIS EAM APERIRE VOLVERIT DABIT [FISCO
AVRI PONDO DVO SIN
E MORA

Nous pouvons citer encore les deux formules suivantes : *Sepulcrum meum commendo* || *civi(tatis). con(cordiensis) r(everentissimo) clero* [8], et :... *ips(a) arca* || *in eclesie com(en)dav(i)* [9]. Dans les deux cas l'amende ira au fisc.

[1] Bulić, dans *Bullettino di archeologia e storia Dalmata*, 1891, t. XII, p. 145-148 ; G. Gatti, *Iscrizione salonitana*, dans *Archäol. Erheng. der röm. Quartals. zu De Rossi's* LXX *Geburtstage*, in-8°, Rom, 1892, p. 281. — [2] Et non en 430 comme semblerait l'indiquer le treizième consulat de Théodose. Sur cette question, cf. G. Gatti, *op. cit.*, p. 285. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2509, à Salone. — [4] Bertolini, dans *Bull. dell' Instituto*, 1873, p. 62; 1874, p. 21; *Archivio veneto*, t. VI, p. 66; Mantovani, *Museo opitergino*, in-8°, Bergomi, 1874, p. 69 ; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8748. — [5] Bertolini, dans *Bullettino dell' Instituto*, 1874, p. 28; *Archivio veneto*, t. VI, p. 382 ; t. VII ,p. 291 ; Fiorelli, dans *Notizie degli scavi*, 1876, p. 131 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 137; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8738. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 2305. D'après De Rossi, *op. cit.*, p. 138, cette pierre proviendrait de Concordia. — [7] Bertolini, dans *Bull. dell' Instit.*, 1875, p. 111; *Archivio veneto*, t. X, p. 111; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8740. La première ligne doit se lire : ⌜*F*⌋*lavii Servili Otraustaguta e*[*t*] *Ilateuta Felicitas.* Que veut dire le *sine mora* qui termine l'inscription? Est-ce une allusion au caractère annuel de l'action populaire et une invitation à se hâter afin d'éviter la prescription? C'est possible; ou bien est-ce à dire que le délinquant devra solder son amende sans pouvoir bénéficier d'un délai? Nous l'ignorons. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8745. — [9] *Ibid.*, t. V, n. 8747. On pourrait cependant objecter l'inscription n. 8755 aux termes de laquelle un soldat transmet aux vétérans le soin de son tombeau : *arcam vet(e)ranibus cummendavi*. Or, nous ne connaissons aucun autre indice que les *collegia veteranorum* aient joui du même avantage que nous croyons pouvoir reconnaître au collège des pontifes et par assimilation et pour ainsi dire parallélisme, à l'autorité ecclésiastique. Peut-être y a-t-il simplement une expression maladroitement appliquée dans un cas où elle ne trouve pas son emploi, le *arcam... commendavi* était une formule locale si généralement répandue que Fl. Masultus aura pu en user avec un sens nouveau et sans nous en avertir.

Outre que la conséquence que nous croyons pouvoir tirer de nos tituli en faveur d'une juridiction ecclésiastique officielle en matière d'action *de sepulchro violato,* il y a une autre indication qui nous paraît acquise. A deux reprises nous avons rencontré la formule : *Rogo et peto omnem clerum,* etc. Cette formule est évidemment apparentée à un groupe dans lequel la mention *cuncta(m) fraternitatem* est remplacée par l'équivalent : *fratres.* La mieux caractérisée des inscriptions de ce groupe, pour nous faire valoir l'étroite relation entre les formules et les institutions elles-mêmes, est une inscription romaine antérieure à la paix de l'Église [1] :

. . . .
. . . . PETO A BOBIS
FRA · TRES · BONI · PER
VNVM · DEVM · NE · QVIS
VII · TITE · LO · MOLE [*stet*]
POS·MORT[*em meam*]

Ligne 12 : VII, peut-être VN = *hunc* (Mommsen).

Nous voyons ici la *cuncta fraternitas* possesseur et administrateur du cimetière. Il y a donc eu peu de chose à faire pour attribuer au clergé une juridiction officielle en matière de droit funéraire, puisque, en fait, il semblerait que cette juridiction se trouvait exercée, mais d'une manière privée, depuis le temps de l'établissement des communautés chrétiennes comme collèges funéraires.

Il nous paraît légitime de compléter les notions fournies par les pierres de Concordia à l'aide de celles que nous fournit l'épigraphie chrétienne de Salone. La formule de Salone que nous avons citée en premier lieu, place en effet l'inviolabilité de la sépulture de Duiona sous la protection de Dieu et des lois des chrétiens : *per Deum et per leges Cresteanorum.* Faut-il voir dans ces *leges* le pouvoir de juridiction civile dont nous cherchons à ressaisir la trace? Remarquons que ce mot *leges* est en effet celui dont on fait usage pour rappeler la sauvegarde du tombeau [2].

† ☧ †
FL·EV*e*NTIVS VETERANVS
BENEMERITVS FECI
SEPVLCRVM IN RE
MEA VBI REQVIESCAM
SI QVIS VIOEN(T)VS VOLV
ERIT ESSE ET CON(T)RA EGES
TEMPTAVERIT DET FISCI
VIRIBVS AVRI LIBRĀ VNĀ
LEGE ET RECEDE A ⳨ω

La détermination : *leges Christianornm* paraît rendre improbable le sens de loi publique [3]; il faudrait donc l'entendre dans un sens spécial et propre à la communauté chrétienne, quoique une autre inscription paraisse plus décisive [4] :

SI QIS SVPER HVNC CORPVS ALIVM
CORPVS PONERE VOLVERET IN
FERET ECCLESIAE ARGENTI Px
FL THEODOTVS CVRATOR · REIP
PEREGRINVM FILIVM IN LEGE
SANCTA CHRISTIANA COLLO
CABI EVM · D E P O S T I O
DOMNIONIS · DIE · III . KAL · DE
E N B R I S CON ANIONIO

Voici les mots eux-mêmes qu'employait l'épitaphe de Duiona, la *lex christiana* sous la tutelle de laquelle les tombes sont placées. Quelle que soit la source et la nature réelle de cette loi, nous devons constater son existence et son efficacité. L'Église de Salone, comme celle de Concordia, sont propriétaires du cimetière dans lequel les fidèles sont enterrés; elle prend la garde à sa charge et laisse aux défunts la liberté de faire retomber sur elle ou sur le fisc les amendes dont elle pourra opérer le recouvrement, si tant est que la fixation ne lui soit pas déférée. C'est ce qu'il est difficile de croire d'après la mention contenue sur un sarcophage de Traū (= *Traguricum* [5]) :

SARCOFAGVM VRSICLI ET TERTIAE
DEPOSITIO VRSICLI DIE III ꟼ IDVS DEC XIIII
SI QVIS VERO VOLVERIT SINE CONSCIENTIA [SVPRA
SIBI PRAESVMERE DET POENE NOMINE SANC- [TAE AE*cl*ESIAE
ANTE LITIS INGRESSVM AVRI VNC IIII ꟼ

Qu'est-ce à dire que cette « provision » qui précède l'ouverture du procès? Est-elle due en vertu d'une sentence du magistrat civil, et quel rapport y aurait-il à ce qu'un inculpé soldât une indemnité à un tiers avant toute instruction criminelle? N'est-il pas plus aisé de concevoir ici un inculpé appelé au tribunal ecclésiastique et obligé avant l'ouverture des débats au dépôt de cette provision, au seul titre de son inculpation et pour ainsi dire en prévision de sa condamnation, *nomine pœnæ anticipatæ,* sauf déduction à faire peut-être, si la culpabilité est prouvée, de cette somme avancée sur le tarif qui lui sera appliqué? Ce serait en ce cas une mesure assez semblable au « cautionnement » tenant lieu dans la jurisprudence actuelle de prison préventive.

Une inscription grecque, découverte à Smyrne, présente une formule qui appartient à cette partie de nos recherches [6] :

ΡΟΥΦΕΙΝΑΙΟΥΔΑΙΑΑΡΧΙ
ϹΥΝΑΓΩΓΟϹ ΚΑΤΕϹΚΕΥΑ
ϹΕΝ ΤΟ ΕΝϹΟΡΙΟΝΤΟΙϹ ΑΠΕ
ΛΕΥΘ ΕΡΟΙϹ ΚΑΙΘΡΕΜΑϹΙΝ
ΜΗΔΕΝΟϹ ΑΛΟΥΕΞΟΥϹΙΑΝΕ
ΧΟΝΤΟϹ ΘΑΨΑΙ ΤΙΝΑΕΙΔΕΤΙϹΤΟΛ
ΜΗϹΕΙΔΩϹΕΙ ΤΩ ΙΕΡΩΤΑΤΩΤΑ
ΜΕΙΩ✱' ΑΦΚΑΙ ΤΩΕΘΝΕΙ ΤΩΝΙΟΥ
ΔΑΙΩΝ✱'Α ΤΑΥΤΗϹ ΤΗϹ ΕΠΙΓΡΑΦΗϹ
ΤΟΑΝΤΙΓΡΑΦΟΝ ΑΠΟΚΕΙΤΑΙ
ΕΙϹ ΤΟ ΑΡΧΕΙΟΝ

La lecture n'offre pas de difficultés : Ρουφεῖνα Ἰουδαῖα ἀρχισυνάγωγος κατεσκεύασεν τὸ ἐνσόριον τοῖς ἀπελευθέροις

[1] P. E. Visconti, dans *Atti della pontif. Accad. di archeol.,* t. VI, p. 43; Orelli-Henzen, *Inscr. lat.,* in-8°, Turici, 1828, n. 6371; Brunati, *Museum Kircherianum,* in-8°, Mediolani, 1837, p. 108, n. 247; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 107; *Corp. inscr. lat.,* t. VI, n. 8987; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3446. La pierre a été trouvée en 1831, *nella vigna in cui è l'ingresso al cimitero di S. Ermete nella via Salaria vecchia.* Visconti, *loc. cit.* — [2] *Corp. inscr. lat.,* t. IX, n. 5900; Fiorelli, dans *Notizie degli scavi,* 1879, p. 108; à Ancône. — [3] Ce mot *lex* est d'un emploi assez rare dans les usages chrétiens, cf. *Corp. inscr. lat.,* t. XII, n. 949 : *sacrosanctæ legis antistes;* le sens le plus ordinaire du mot *lex* est celui de *lex mosaica.* Marucchi, dans *Dissertaz. della Accad. rom. d'archeol.,* série 2, t. II, p. 25. — [4] *Corp. inscr. lat.,* t. III, n. 9508. Cf. Mommsen, *Ephem. epigr.,* t. II, n. 553; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1878, p. 106, à Salone, en 382. — [5] *Corp. inscr. lat.,* t. III, n. 2704. — [6] S. Reinach, *Inscription grecque de Smyrne,* dans la *Revue des etudes juives,* 1883, t. VII, p. 161 sq. D'après l'éditeur qui a publié de cette inscription une copie assez médiocre, « la forme des caractères de l'inscription suffit à prouver qu'elle appartient à une époque assez basse. Le Σ carré, l'Υ traversé par une barre horizontale, enfin l'Ω semblable à celui de l'écriture cursive, ne se rencontrent guère à Smyrne avant le IIIe siècle après J.-C. L'orthographe de l'inscription est assez défectueuse : θρέμασιν y est écrit avec un seul μ et ἄλλος avec un seul λ. Ces incorrections sont l'effet de la prononciation populaire du grec, qui, alors comme aujourd'hui, ne tenait pas compte des consonnes doubles. »

καὶ θρέ(μ)μασιν μηδενὸς ἄλ(λ)ου ἐξουσίαν ἔχοντος θάψαι τινά, εἰ δέ τις τολμήσει, δώσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ δηνάρια ͵αφ καὶ τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων δηνάρια ά. Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον ἀποκεῖται εἰς τὸ ἀρχεῖον. « La juive Rufina, archisynagogue, a construit ce tombeau pour ses affranchis et les esclaves élevés dans sa maison. Personne n'a le droit d'y ensevelir un autre corps; si quelqu'un se permet de le faire; il paiera 1500 deniers d'amende au trésor sacré et 1000 deniers à la nation des juifs. Une copie de cette inscription a été déposée aux archives publiques. »

Cette inscription n'est pas autre chose qu'un « avis », de là l'absence de toute mention confessionnelle comme lorsqu'il s'agit d'une épitaphe. « C'est un document officiel rédigé sur un modèle convenu et dont une copie, suivant un usage fréquent, doit être déposée aux archives de Smyrne. Une inscription de cette ville nous apprend que les archives (τό ἀρχεῖον) s'appelaient aussi le *Musée :* Ταύτης τῆς ἀντιγραφῆς ἀντίγραφον ἐστὶ ἐν τῷ ἐν Σμύρνη ἀρχείῳ τῷ καλουμένῳ Μουσείῳ [1]; dans d'autres cités, le dépôt d'actes semblables doit être fait au χρεοφυλάκιον [2]. Cette formalité était importante, car l'administrateur des archives pouvait refuser le dépôt de l'acte s'il était irrégulier ou entaché de quelque fraude [3]. »

Les inscriptions nous fournissent bien d'autres textes que celui que nous avons transcrit, mais elles n'ajoutent rien à sa clarté. La défense de violer la sépulture par l'inhumation d'un intrus, défense corroborée par la fixation d'une amende, est fréquente en Macédoine et dans l'Asie-Mineure [4]. Nous ne trouvons aucun texte qui fasse mention d'un tarif *minimum* et *maximum,* bien qu'il ne soit pas impossible que ce tarif ait existé. Il se pourrait même, en ce cas, qu'il ait déterminé l'écart pour chacun des délits différents qu'il s'agissait de réprimer. Ce qui pourrait induire à le penser, c'est la précision avec laquelle l'inscription de Rufina marque un délit particulier sans faire mention des autres genres de violation, comme si elle ne les redoutait pas ou bien comme si chacun d'eux se trouvait tarifé par gradation établie d'après le taux indiqué.

Le testateur paraît avoir été libre de désigner le trésor qui jouira du bénéfice de l'amende [5]. Il n'est pas douteux qu'il intervenait un ou plusieurs contrats pour assurer l'exécution de la volonté, car il importait pardessus tout que l'amende fût exigée par les ayants droit, afin que la répression retînt les malintentionnés. On pouvait s'en remettre du soin de la poursuite du coupable à ses héritiers, mais il arriva que ceux-ci, soit indifférence, soit pour toute autre cause, se désintéressaient de la poursuite, et on trouva ce biais ingénieux de les placer sous la surveillance d'une administration locale intéressée à la poursuite et à l'exécution rigoureuse des volontés du mort. Une inscription d'Aphrodise, en Carie [6], établit les héritiers naturels gardiens du tombeau, à la condition que, s'ils manquent à leur devoir, leurs droits soient transférés à la déesse Aphrodite dont les *neopoiai* auront à assurer la poursuite des violateurs. Une autre inscription de la même ville ne se contente pas de la pénalité fiscale de 5000 drachmes destinés à la décoration du temple de la déesse, mais elle rappelle que les magistrats de la ville sont chargés de la poursuite du violateur en exécution du traité intervenu entre eux et le défunt et de la rente annuelle que celui-ci leur a abandonnée dans ce but [7]. A Smyrne, on voit que le produit des amendes est attribué tantôt au temple de la Mère des Dieux du Sipyle, c'est-à-dire à Cybèle [8], tantôt au temple des Smyrnéens [9], tantôt à celui des Augustes [10], à la ville de Smyrne [11], au Conseil des anciens, au Sénat, etc., ou simplement au fisc, τῷ ταμείῳ [12], τῷ φισκῳ [13]. L'inscription de Rufina nous fait voir que cette dignitaire de la synagogue intéresse fort prudemment le trésor impérial, en même temps que la communauté religieuse à laquelle elle appartenait, au respect de son tombeau. En effet, le ἱερώτατον ταμιεῖον, « trésor sacré, » est l'*ærarium sacrarium,* ceci ne peut faire l'ombre d'un doute et cette expression reparaît souvent en un temps où César ne dédaignait pas les cadeaux de ses sujets, cadeaux qu'il provoquait au besoin et tarifait d'avance [14]. Plusieurs inscriptions sont d'ailleurs très explicites; elles mentionnent le paiement à faire au fisc impérial [15], à l'*ærarium* du peuple romain [16], ou au trésor du peuple romain [17]. Une épitaphe païenne enduite de chaux et utilisée pour clore une sépulture chrétienne catacombale porte cette mention : *Si quis autem hunc sepulcrum vendere vel donare voluerit, inferet ærario Saturni sestertium XX millia nummum* [18].

Si nous nous en tenons aux inscriptions sur lesquelles est basée notre statistique, nous voyons varier beaucoup l'attribution de l'amende. Le fisc est mentionné 72 fois sous le nom de ταμιεῖον, 66 fois sous le nom de φίσκος, 38 fois il accompagne d'autres désignations; nous ne rencontrons l'attribution au δῆμος qu'en Lycie seulement; 25 fois l'amende est donnée à la ville, 1 fois au χῶρος, 1 fois à la κολωνεία. La κώμη aura à partager avec le ταμιεῖον 26 fois. On trouve aussi l'attribution à la βουλή, à l'ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, à la γερουσία, à Apollon clarien, aux πεντετηρικοὶ ἀγῶνες, aux σακκοφόροι, car les corporations ont leur part comme les dieux et les héritiers naturels.

Rien n'est plus précieux et plus intéressant pour l'histoire de l'attitude adoptée par les chrétiens dans l'empire avant la paix de l'Église et pendant les périodes de tolérance par les empereurs que les souvenirs qui nous sont restés de la communauté chrétienne en Phrygie. Nous y voyons, grâce à quelques inscriptions datées, les tarifs et les attributions adoptés par les fidèles soucieux du respect de leurs tombeaux. Il suffira de rappeler ici l'épitaphe d'Abercius, évêque d'Hiéropolis, avant l'an-

[1] Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη, 1876-1878, p. 37, n. σμη'; W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia,* in-8°, Oxford, 1897, t. II, p. 519, n. 357, p. 528, n. 372. — [2] Le Bas-Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure,* in-fol., Paris, 1847, n. 1630, 1632, 1634, 1636, 1637, 1639, 1641-1643; Dareste, dans le *Bulletin de correspondance hellénique,* 1882, t. VI, p. 241. — [3] S. Reinach, *op. cit.,* p. 166. — [4] C. Bayet, dans les *Archives des missions scientifiques,* IIIe série, t. III, p. 218; Keil, *Analecta epigraphica,* in-8°, Lipsiæ, 1842, n. 3270. Cf. C. T. Newton, *Essays on art and archeology,* in-8°, London, 1880, p. 202. — [5] Le Bas-Waddington, *op. cit.,* IIIe partie, n. 25, commentaire. — [6] Keil, *Analecta epigraphica,* in-8°, Lipsiæ, 1842, n. 2824. — [7] *Ibid.,* n. 2826; *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 2824, 2826, 2827, 2829. — [8] *Ibid.,* t. II, n. 3260, 3285-3287, 3386, 3401. A Teos, une *mulcta* doit être partagée entre le temple d'Auguste et celui de Bacchus : ...εἰς τὸν προεστῶτα τῆς ἱερωτάτης πόλεως ἡμῶν θεὸν Διόνυσον. *Ibid.,* t. II, n. 3008. A Olympie, de Lycée, la *mulcta* allait à Vulcain. Cf. Franz, dans *Annali dell' inst. arch.,* 1847, p. 125, n. 24 et le commentaire qu'en a donné Cavedoni, dans *Bull. dell' instit.,* 1848, p. 171. — [9] *Ibid.,* n. 3289. — [10] *Ibid.,* t. II, n. 3266. — [11] *Ibid.,* t. II, n. 3265, 3276. — [12] *Ibid.,* t. II, n. 3359. — [13] Μουσεῖον καὶ Βιβλιοθήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς, Smyrne, 1873-1875, p. 85, n. 61; *Corp. inscr. gr.,* t. II, n. 3265, 3295, 3384, 3400. — [14] Ross, *Inscriptiones Græcæ ineditæ,* Berolini, 1845, fascicule 3, n. 295, à Chalcé : Θεόδωρος Βάμιος παράγγελλω συγγενεῖσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις μου τὴν θήκην μὴ λυμαίνεσθαι. Ὁ δὲ παρακούσας δώσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ κ.τ.λ; à Aphrodisias, cf. *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 2829; à Adramyttium, Μούσεῖον, 1873-1875, p. 137, n. ξα'; à Teira, même revue, 1876-1878, p. 31, n. σλγ', etc. Boeckh, dans *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 3509 : τὸ ἱερώτατον ταμεῖον, *videtur fiscus esse, quidquid dicant alii;* G. Hirschfeld, *Ueber die griechischen Grabschriften welche Geldstrafen anordnen,* dans *Königsberger Studien,* 1887, t. I, p. 114. Cf. Cumont, *Les inscript. chrét. de l'Asie-Mineure,* dans *Mél. d'arch. et d'hist.,* 1895, t. XV, p. 27, note 2. — [15] *Corp. inscr. græc.,* t. II, n. 3265, 3295, 3384, 3400, à Smyrne. — [16] Le Bas-Waddington, *Inscript. grecq. et lat. recueillies en Grèce et en Asie-Mineure,* 3e partie, n. 25, à Smyrne. — [17] *Ibid.,* n. 1632, 1639, 1640, à Aphrodisias : τῷ ταμείῳ τοῦ δήμου Ῥωμαίων, εἰς τὸν κυριακὸν φίσκον, εἰς τείμας τῶν Σεβαστῶν. Cf. S. Herrlich, *De ærario et fisco Romanorum quæstiones,* in-12, Berolini, 1872, p. 21 sq. — [18] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 287.

née 216 de notre ère, assignant le violateur de sa tombe à payer 2 000 pièces d'or au trésor romain et 1 000 au trésor municipal. Voir ABERCIUS, col. 74 [1]. Une autre épitaphe d'évêque, provenant d'Euménie (Dede-Keui), paraît pouvoir être assignée aux environs des années 200-215 [2].

ΔΑΜΑΣ ΔΙΟΤΕΙΜΟΥ ΚΑ
ΤΕΣΚΕΥΑΣΕΝ ΤΟ ΗΡΩ
ΟΝ ΤΩ ΜΗΤΡΩΝΙ ΜΗ
ΤΡΟΔΩΡΩ ЄΠΙΣΚΟΠ
Ω ΚΑΙ ΤΩ ΠΑΤΡΙ ΜΟΥ
ΔΙΟΤΕΙΜΩ ΚΑΙ ΕΑΥΤΩ
ΕΙ ΤΙΣ ΔΕ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΙ
ΘΕΙΝΕ ΕΤΕΡΟΝ ΤΙΝΑ ΘΗ
ΣΕΙ ΙΣ ΤΟ ΤΑΜΕΙΟΝ ΠΡΟΣ
ΤΕΙΜΟΥ ΔΗΝ.Φ'.ΕΙ ΚΑΤΑΦΡΟ
ΝΗΣΕΙ ΤΟΥΤΟΥ ΕΣΤΕ
ΑΥΤΩ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΖΩΝΤΑ ΘΕΟΝ

Δαμᾶς Διοτείμου κατεσκεύασεν τὸ ἡρῷον τῷ μήτρωνι Μητροδώρῳ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πατρί μου Διοτείμῳ καὶ ἑαυτῷ εἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει θεῖνε ἕτερόν τινα, θήσει ἰς τὸ ταμεῖον προστείμου δην φ'. εἰ καταφρονήσει τούτου, ἔστε αὐτῳ πρὸς τὸν ζῶντα θεόν. « Damase, fils de Diotème, a élevé ce monument à son oncle Métrodore, évêque, à son père Diotème et à lui-même. Si quelqu'un tente d'y introduire un étranger, il payera au trésor 500 deniers. S'il méprise ceci, il en répondra au Dieu vivant [3]. » A Ishekli, nous rencontrons Aurelios Zoticos, fils de Praxius, bouleute d'Euménie, qui s'exprime ainsi : εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσει ἕτερόν τινα θεῖναι, θήσει ἰς τὸ ἱερώτατον ταμεῖον δην· β φ' [4]. Cette inscription paraît être des environs de l'année 230, de même que la suivante qui attribue la totalité de l'amende à la βουλή d'Euménie : εἰ δὲ τις ἐπιχειρήσει, εἰσοίσει εἰς τὴν Εὐμενέων βουλὴν προστείμου δην· α [5]; même tarif à Laodicée. dans la vallée du Lycus [6], tandis qu'à Apamée trois inscriptions tarifent l'amende à 500 [7], 500 [8] et 2 000 [9], à Lampe à 500 [10].

Les inscriptions de la Thrace offrent, ainsi que celles de Lycie, des groupes bien déterminés et d'une étude singulièrement facilitée par les travaux de Benndorf et de Alb. Dumont. En Thrace, sur un nombre assez restreint de textes, nous recueillons les indications qui suivent : Interdiction de l'effraction [11], de l'usage [12], du vol [13]. Fixation du tarif d'amende à : 40 deniers [14], 100 [15], 500 [16], 1 000 [17], 1 500 [18], 2 000 [19], 2 500 [20], 3 500 [21], 5 000 [22], 20 000 [23], 400 000 [24]. Nous retrouvons la peine portée au nom de la loi dite de τυμβωρυχία, et l'amende est destinée à la communauté [25] :

ΑΥΡ·ΦΙΛΙΠΠΙΑΝΟΣ ☧. ΕΠΟΙΗΣΑ ΕΜΑΥ
ΤΩ ΚΑΙ ΤΗ ΓΥΝΑΙΚΙ ΜΟΥ ΑΥΡ. ΔΕΚΝΙΑΝΗ
☧·ΚΑΙ ΤΩ ΠΑΤΡΙ ΜΟΥ ΑΥΡ. ΝΕΟΦΥΤΩ
☧·ΕΙ ΔΕ ΤΙΣ ΤΟΛΜΗΣΕ ΕΤΕΡΟΝ ΒΑΛΕΙΝ
ΔΩΣΕΙ ΤΟΙΣ ΑΔΕΛΦΟΙΣ· ⋟⋞ ·Φ

Αὐρ. Φιλιππιανὸς ☧ ἐποίησα ἐμαυτῷ(ι) καὶ τῇ(ι) γυναικί μου Αὐρ. Δεκνιανῇ(ι) ☧ καὶ τῷ(ι) πατρί μου Αὐρ. Νεοφύτῳ(ι) ☧. Εἰ δέ τις τολμήσει ἕτερον βαλεῖν δώσει τοῖς ἀδελφοῖς δηνάρια φ'.

A la βουλή (κρατίστη) [26], à la γερουσία [27], à la γερουσία ἱερὰ [28], à l'ἐνσόριον [29], aux κληρονόμοι [30], à la πόλις [31], à l'Ἱερὰ σύνοδος [32], au ταμιεῖον [33], à la τεχνη τῶν λιθουργων [34], au φίσκος [35], au *fiscus* [36], à deux parties différentes [37]. Les inscriptions chrétiennes ayant trait à notre étude sont très maltraitées ou très incorrectes [38].

L'Illyricum et les provinces orientales nous fournissent quelques formules qui achèvent de mettre notre sujet en pleine lumière.

Parmi les prohibitions païennes accompagnées d'une fixation de tarif, citons : *[h]anc ara[m] si quis [t]empta-v[e]ri[t t]rans[f]err[e] aut [l]i[tt]eram i[n]cid[e]re aut alias a[liq]ua(m) figura(m) fecerit dabet fisco pœna[e] nomina[e]* — tant ; — *[et] sic ara defend[e]tur ab iis qui sunt in tabulario Ephesi* [39] — *quod si qui(s) s[upra] ea corpora al[iud volue]rit ponere, inferet* — tant — [40].

Parmi les formules chrétiennes, rappelons de Duiona [41], une formule incomplète [42] et une autre permettant de lire encore le tarif :...X FOL[*les*... [43]. Toutes ces inscriptions sont de Salone ainsi que les suivantes [44] qui ont été citées déjà dans notre travail ou bien sont trop fragmentaires pour lui être utiles. Nous y retrouvons l'attribution de l'amende [*ecclesiæ c*]AT(*h*)OL(*icæ*) SALON(*i*)T(*anæ*) [45].

En 378, nous lisons : *Si quis vero sup[e]r duo cor-[p]ora nos[t]ra aliut corpus voluerit ordinare, dabit fisci viribus argenti pondo quindecim* [46] — *Si quis su-[per hoc corpus] aliut corpus pon[ere voluerit dare debebit ec]clesi[æ]....,* [47] — *Si quis autem voluerit super hec duo corpora punere infere h... ecliseae argenti libras quinquem* [48] — *Quod si quis eam arc(am) post obit(um) eius aperire voluer(it) inf(erre) d(e)b(ebit) ecclesiae [folles ?] mille* [49].

Il est assez vraisemblable que l'habitude de tarifer la violation du tombeau a été surtout suivie en Occident par les individus d'origine hellénique ou asiate. La co-

[1] L'épitaphe d'Alexandre, fils d'Antoine, dépend si manifestement de celle d'Abercius qu'il est à peine douteux que l'on se sera borné à transcrire les sommes fixées sur le modèle qu'on transcrivait. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2789. — [3] W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, t. II, p. 525, n. 368. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 525, n. 369. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 542, n. 408 : τῷ ἱερῷ φίσκῳ. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 533, n. 385 : τὸ ταμεῖον. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 538, n. 396 : τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 536, n. 392 : τὸ ἱερώτατον ταμεῖον. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 539, n. 400 : τῷ ταμείῳ. — [10] A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, n. 57 *m*, 74 z^1, 87, 100 *q*, 104, 110 c^2, 111 *a*, 111 c^4, 111 c^{17}. — [11] *Ibid.*, 57 *d*, 62 b^2, 62 b^{14}, 62 f^{12}, 65, 70, 72 *l* (chrétienne), 74 *h*. 74 h^1, 74 *i*, 74 z^1, 74 z^2, 74 z^4, 74 z^5, 74 z^7, 83 *i*, 94, 97^3, 100 *b*, 104, 110 b^{20}, 110 c^2, 111 c^5. — [12] *Ibid.*, 74 z^1, 111 *a*. — [13] *Ibid.*, 57 *d*. — [14] *Ibid.*, 100 *b*, 111 *i*. — [15] *Ibid.*, 57 *l*, 72 *l* (chrétienne), 74 z^7, 83 *i*, 110 b^{20}. — [16] *Ibid.*, 100 *e*, 111 c^5, et 1000 deniers en deux parts de 500 deniers, n. 65, 74 z^7, 97^3, 110 b^{20}. — [17] *Ibid.*, n. 62 b^2, 74 z^1, 83 *i*, 111 *a*. — [18] *Ibid.* En deux parts de 500 et 1500 deniers, n. 83 *i*. — [19] *Ibid.*, 70, 74 *h*, 88 *c*; plus une deuxième part de valeur inconnue, n. 94. — [20] *Ibid.*, n. 111 c^{17}. — [21] *Ibid.* En deux parts de 2 500 deniers chacune 74 z^1, 110 c^2. — [22] *Ibid.*, n. 62 f^2. — [23] *Ibid.* En deux parts, l'une de 100 000, l'autre de 300 000, n. 110 *s*. — [24] *Ibid.*, n. 100 *q*. — [25] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. CXX, note 19. Cette inscription attribuée par De Rossi et Alb. Dumont, n. 72 *l*, à Héraclée de Thrace, est revendiquée par M. Fr. Cumont pour Héraclée du Pont. — [26] A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, n. 104. — [27] *Ibid.*, n. 104 *a*. — [28] *Ibid.*, n. 104. — [29] *Ibid.*, n. 83 i. — [30] *Ibid.*, n. 62 b^{14}. — [31] *Ibid.*, n. 57 *l*, 62 b^2, 62 f^2, 65, 70, 72, 74 *h*, 74 h^1, 74 *i*, 74 z^1, 74 z^7, 88 *c*, 97^3, 100 *s*, 110 b^{20}, 110 c^2, 111 c^5. — [32] *Ibid.*, n. 88 *c*. — [33] *Ibid.*, n. 57 *d*. 57 *m*, 74 z^1, 74 z^7, 97^3, 110 b^{20}. 111 *i*; (ἱερὸν) 100 *s*; (ἱερώτατον) 94. — [34] *Ibid.*, n. 65. — [35] *Ibid.*, n. 57 *c*, 83 *i*, 100 *e*, 110 c^2, 111 *a*. 111 c^4. 111 c^{17}. — [36] *Ibid.*, n. 87. — [37] *Ibid.*, n. 65, 74 z^1. 74 z^7, 83 *c*, 94, 97^3. 107 *s*, 104, 110 b^{20}, 110 c^2. — [38] *Ibid.*, n. 46, 62 b^{30}, 74 z^5 (simple malédiction), 86 z^6, (postérieure au VIII° s.), 87 *i* (rien à tirer). — [39] *Corp, inscr. lat.*, t. III, n. 6082. — [40] *Ibid.*, n. 9674. Cf. n. 8807, 13736, et parmi les formules moins importantes ou moins complètes, n. 168 add., 658, 669, 684, 687, 706, 1753, 1986, 2098, 2107, 2117, 2208, 2240, 2509, 2631, 2632, 2634, 6084, 6087, 6399, 7058, 7388, 7552, 7577, 8558, 8562, 8572, 8742, 8750, 8782, 8824, 8869, 9259, 9450, 9453, 9494, 9501, 9507, 9522, 9526, 9541, 9565, 9640, 9622, 9667, 9669, 9671, 9672, 9676, 9678-9683, 9927, 10016, 10135, 12473, 13656. 13663, 13737, 13917, 14314. — [41] *Ibid.*, n. 13124. — [42] *Ibid.*, n. 9673, — [43] *Ibid.*, n. 13896, 9597. — [44] *Ibid.*, n. 9503, 9508, 9533, 9535, 9557, 9585, 9597, 9661, 9662, 9664, ?10092, 12841, 12842, 12869, 12870-12872, 12882, 12883, ?13120, ?13151, 13162, 13174, 13892, 13964, 13965. — [45] *Ibid.*, n. 9535, 12842, ?12869, 13174, 13892. — [46] *Ibid.*, n. 9507, cf. 9535, 9673-9679. — [47] *Ibid.*, n. 9569. — [48] *Ibid.*, n. 9585. — [49] *Ibid.*, n. 9597.

lonie syrienne de Concordia, vers le début du v[e] siècle, paraît avoir rayonné autour d'elle.

Le tarif diffère peu et sa destination τῷ ἱερῳ ταμίῳ est invariable [1]. Ce groupe d'inscriptions est un des moins intéressants de ceux qui relèvent de nos recherches.

Quoique toutes les inscriptions que nous utilisons appartiennent à une même époque, nous voyons que la mention de l'amende est désignée de plusieurs manières différentes. La somme est comptée en *libræ, pondus, folles*. Lorsque les inscriptions assignent le tarif de 1 à 3 livres, il s'agit de livres d'or; si elles parlent de 5 à 30 livres, il s'agit de livres d'argent. Une inscription de Concordia tarife le délinquant à 600 *folles* [2].

FL·VICTORI·DVCENARIO·PRINCEPS·STABVLI
DOMINICI·QVI·VIXIT·AN·LXII·ET·MILi
TAVIT·SVB·AVGVSTO·ANNIS·XIII·AVR
MAVRA·VXOR·CONIVGI·CARISS·QVOD
DEBVERAT·VIRGINIVS·VIRGINIAe
SVE·FECISSe·MODO·VIRGINIA·FECIT·CVM
QVO·VIXIT·BENE·AN·XXXV·FECIT·ET·SIBI
SI·QVIS·VOLVERIT·POST·OBITVM.NOSTRVM
IN.EO·LOCO·PONI·DABIT·IN·RE·PVBLICA·DE
NARIORVM·FOLEX·SEXCENTOS

La valeur du *follis* est encore de nos jours un sujet de discussion. W. H. Waddington estimait qu'une amende de 1 000 *folles* dépasserait de peu la valeur de trois *solidi* et demi d'or [3] et par conséquent 600 *folles* représenteraient à peu près deux *solidi* d'or et un peu au delà. Cette somme de 600 *folles* se retrouve sur l'épitaphe d'un vétéran [4], à Oderzo (= Opitergium), mais celui-ci attribue cette amende non à la cité, mais au fisc lui-même auquel la part faite était ordinairement plus forte. De Rossi semble ne pas douter que la disproportion qu'il qualifie d'énorme entre la part du fisc et toute autre part, fût intentionnelle. Il paraît probable en effet que le fisc était privilégié, mais la disproportion marquée par l'épitaphe de la Juive Rufina n'offre rien d'extraordinaire [5]. Quelle que soit la valeur qu'on attribue au denier, suivant que l'inscription serait antérieure ou postérieure à l'édit du maximum de Dioclétien, le rapport de 1 500 deniers au fisc et de 1 000 deniers à la communauté juive n'offre rien de disproportionné. Nous avons eu souvent déjà l'occasion de faire observer combien d'une province de l'empire à une autre province les coutumes variaient; nous en retrouvons ici la preuve. Ici le fisc accapare tout et nous ne trouvons qu'exceptionnellement la *republica Concordiensium* [6]; ailleurs au contraire, à Salone, ce même fisc consent au partage et même abandonne complètement sa part — ou ses droits — à l'Église locale [7]. A suivre, autant que la chose est possible avec ces textes pour la plupart non datés, le développement de la *mulcta sepulcralis*, on croit pouvoir signaler un fait analogue à celui que nous avons constaté dans la législation. Une épitaphe de Rome nous a montré un chrétien conjurant ses frères de veiller à ce qu'on ne fît pas de dégâts à sa tombe, il s'en tient là, plus tard viennent les amendes et parmi les *tituli* les plus anciens appartenant à cette classe nous trouvons ceux qui fixent le tarif le plus bas, à 600 ou à 1 000 *folles* [8]. Cela s'explique, puisque l'encombrement des cimetières ne s'étant pas encore produit, c'est une raison de plus pour rendre rares les violations de sépultures. Peut-être l'apparition de la formule FISCI VIRIBVS sur nos inscriptions pourra-t-elle bénéficier d'une sorte d'indication chronologique par la rencontre de ces mêmes mots dans une loi de Constance, en 340, contre les violateurs de sépulture, réservant *fisci viribus quidquid detractum de sepulcris* [9].

L'inscription de la Juive Rufina, à Smyrne, nous a donné l'occasion de remarquer une double destination de l'amende. A Concordia nous ne rencontrons rien de semblable, la *mulcta sepulcralis* est toujours attribuée au trésor, en totalité. Les désignations différentes sont [10] :

RESPUBLICA : *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 8721, 8741, 8697, 8880.

Ἱερον ταμιεῖον : n. 8723, 8725, 8727-8733.

FISCUS : n. 8724, 8734, 8735, 8737, 8739, 8740, 8742-8745, 8747-8755, 8758-8765, 8768-8770, 8772, 8773, 8775, 8776.

A Salone, l'amende reçoit différentes destinations :

FISCUS : *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2631, 2632, 8742, 8869, 9259, 9507, 9533, 9670. Cf. n. 2628, 2633, 2635, 9667, 9668.

ECCLESIA : n. 2666, 6399, 9508, 9569, 9585, 9597, 9661, 9663, 9664.

Mais ces inscriptions appartiennent toutes à une basse époque et c'est d'après celles que nous avons admises dans notre statistique que l'on peut essayer de prendre une idée à peu près exacte de l'institution.

La célèbre inscription des *sodales pelagii* [11], dont l'origine romaine est hors de question, nous montre un cas dans lequel la *mulcta sepulcralis* est attribuée R. P. P. (= *rei publicæ Puteolanorum*). Comment expliquer ce fait de l'amende d'un collège funéraire romain versée à la ville de Pouzzoles? La seule explication est celle d'une exception unique jusqu'à ce jour [12], et les recherches entreprises pour rendre compte de quelques autres exemples ont amené à conclure que la *mulcta* est toujours payée à une caisse publique de la localité même où se trouve le sépulcre. Cette règle trouve sa vérification à Ostie, à Brindisi, à Ravenne, à Concordia, à Aquilée, à Salone, à Philippe, en Macédoine [13], enfin à Rome, où environ 150 exemples de *mulcta sepulcralis* sont applicables soit à l'*ærarium populi Romani*, soit à l'*arca*, soit au *collegium pontificum*.

Il faut toujours tenir compte du cas visé par les inscriptions, afin de bien s'expliquer l'amende qu'elles marquent. Une loi de 357, rendue par Constance, porte, nous l'avons dit, une peine de dix livres d'or au bénéfice du fisc contre ceux qui *corpora sepulta aut reliquias contrectaverint* [14]. Le savant jurisconsulte Godefroid tient pour certain qu'il ne s'agit pas ici d'une simple *contrectatio ossium*, mais d'une tentative de vol des objets renfermés avec le défunt. On s'explique ainsi que nos inscriptions ne visent pas les voleurs de cadavres, à ceux-ci suffira la peine prévue par la loi, et, en effet, nul texte ne mentionne le vol, mais tous ou presque tous prévoient le cas de l'intrusion d'un autre cadavre, et c'est à ce cas que s'applique l'amende très

[1] G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2324-2336. Pour les *tituli* païens faisant mention de *mulcta*, cf. *Ibid.*, n. 634, 1452, 1815, 1862, 1904, 2273, 2362. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 1880; cf. p. 1060. Mommsen n'admet pas l'attribution de cette épitaphe à Concordia. — [3] W. H. Waddington, *Édit de Dioclétien*, in-4°, Paris, 1864, p. 3. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 1973. — [5] Pour l'interprétation des chiffres numéraux ͵αφ et ͵α, cf. *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2758, 3400. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 8721, 8741. Au contraire on voit le partage avec le fisc à Colophon, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 3031; à Teos, *Ibid.*, n. 3126; à Jasas, *Ibid.*, n. 2686; à Alexandria Troas, n. 3582, 3585; à Nicomédie, n. 3777. — [7] *Ibid.*, t. III, n. 2666, 6399, 9508, 9569, 9585, 9597, 9661, 9663, 9664, cf. n. 2654, 9535. — [8] *Ibid.*, t. v, n. 1880, 8695, 8724. — [9] *Cod. Théodosien*, IX, XVII, 1. — [10] Cette énumération n'est pas limitative, cf. Pais, *Supplementum ad tomum v, Corporis inscript. lat.*, n. 427; *Notizie degli scavi*, 1886, p. 10; 1887, p. 305; 1890, p. 169-172, 339-343, etc. — [11] Orelli, *Inscript. latin. ampliss. collectio*, Turici, 1828, n. 4860. — [12] G. Gatti, *Iscrizione sepolcrale di formole singulari*, dans *Bull. della commiss. archeol.*, 1879, t. VII, p. 118, 124. — [13] *Ibid.*, p. 118; *Giornale arcadico*, nouv. série, t. LII, p. 181; *Annali dell' Instit.*, 1857, p. 385; Orelli, *op. cit.*, n. 4431; Muratori, *Thesaurus novus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, t. II, p. DCCLXXX, n. 3; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 684, 2098, 2654; t. v, n. 952, 979, 1496; cf. p. 1213. — [14] *Cod. Théodosien*, IX, XVII, 4.

inférieure marquée par les épitaphes, tantôt 10, 26, 75 *solidi* d'or; 3 ou 6 onces d'or; 1 ou 2 livres d'or (la livre étant égale à 72 *solidi* d'or); 5, 6, 10 ou 21 livres d'argent. Ce qu'on peut conclure à ce propos et un peu en dehors de notre sujet, c'est l'encombrement croissant des cimetières au IVe et au Ve siècle [1].

III. Tarifs d'amende. — Afin de mettre le lecteur à même de se faire une opinion fondée sur les faits, nous allons grouper ici quelques indications statistiques, incomplètes assurément; mais il ne saurait en être autrement en pareille matière, puisque chaque année apporte son contingent de textes nouveaux. Toutefois le nombre de cas sur lequel porte cette statistique nous donne lieu de croire que les fouilles et découvertes futures n'y apporteront pas de modifications essentielles. Il va de soi, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, qu'en pareille matière on ne peut songer à s'en tenir exclusivement aux documents chrétiens. Ce serait fausser une étude que d'établir ses conclusions sur un nombre de faits trop restreint.

Légende des abréviations. — *Arch.* = *Archives des missions scientifiques et littéraires.* — *Bull.* = *Bulletin de Correspondance hellénique.* — *C. I. G.* = *Corpus inscriptionum græcarum.* — *Journ.* = *Journal for promoting Hellenic studies in England.* — *L.-W.* = Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure fait...[en] 1843 et 1844,* in-fol. Paris, 1847-1870. — *Ath. Mitth.* = *Mittheilungen des deutschen archäol. Instituts zu Athen.* — *Oest. Mitth.* = *Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Oesterreich.* — Μουσ. = Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγελικῆς σχολῆς. — *W. R.* = W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia,* in-8°, Oxford, 1897. — *H.* = Heuzey, *Mission de Macédoine,* in-4°, Paris, 1876. — *Mon.* = *Monatsberichte der berliner Akademie.* — *V.-L.* = Vidal-Lablache, *Commentatio de titulis funebribus græcis in Asia Minore,* in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1872. — *P.* = Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Mysie, de la Phrygie, de la Cappadoce et du Pont, exécutée en 1861,* in-fol., Paris, 1862-1872. — *D.* = A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie,* in-8°. Paris, 1892. — *W.* = J. Wood, *Discoveries at Ephesus. Greek and Latin Inscriptions,* in-8°, London, 1877. — *Bend.* = Benndorf, O., *Reisen in Lykien und Karien,* in-fol., Wien, 1884.

τ. = ταμιεῖον, — ἱ. = ἱερώτατον, — φ. = φίσκος, — π. = πόλις, — δ. = δῆμος, — β. = βουλή. — γερ. = γερουσία.

Les sommes sont marquées en deniers, sauf le cas où une autre monnaie est mentionnée. Les inscriptions chrétiennes sont précédées d'une astérisque. Les inscriptions désignées par un ethnique sont entre crochets.

De 0 à 1 000 deniers :

100 τ. (?), *C. I. G.*, t. II, n. 2055 — 100 π., Μουσ., 1885, t. V. p. 11, n. 220; — 100 (?) ἱ. τ. 'Αττικάς, *L.-W.*, t. III, n. 1689, à Hiérapolis; — 100 φ. (? 2000), *C. I. G.*, t. III n. 3900, à Euménie.

200 (?) φ. et γερ. τῶν Ω, *C. I. G.*, t. II, p. 1020, n. 2152 *i* [Oreos, Thrace]; — 200 τ. (?), *C. I. G.*, t. II, n. 3586, à Alexandrie de Troade. — 200 φ. (? 2500), *Bull.*, t. IV, p. 204, n. 24, à Claudiopolis.

* 250 τοῖς φορτηγοῖς τοῖς περὶ τὸν βεῖκον, Μουσ., 1875, t. I, p. 111, n. β', et *American Journ. of Archeol.*, t. I, p. 141, à Smyrne; — 250 τῇ ἀρχηγέτιδι τῆς πόλεως Ἥρα, *Ath. Mitth.*, t. IX, p. 263, à Samos.

300 φ., *L.-W.*, t. III, n. 220, à Milet.

474 sest. ἱ. τ., *P*, p. 379, n. 163 à Amasée.

500 τ., *C. I. G.*, t. II, n. 1992, à Thessalonique; — 500 π., *Mon.*, 1881, p. 469, à Philippopolis; — * 500 *D.*, p. 385, n. 72 *l*, à Héraclée du Pont [2]; — 500 Καίσαρος φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3410, à Magnésie du Sipyle; — 500 μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, *C. I. G.*, t. II, n. 3411, à Magnésie; — 500 φ., *Bull.*, t. XI, p. 421, n. 30, à Thyatires; — 500 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3512, à Thyatires; — 500 γερ., *C. I. G.*, t. II, n. 3292, à Smyrne; — 500 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3400, à Smyrne; — 500 π., Μουσ., 1878, t. III, p. 28, n. σκθ', à Smyrne; — 500 β., Μουσ., 1878, t. III, p. 87, n. σοζ'; — 250 γερ., 250 ταμίαις τῆς π., *C. I. G.*, t. III, n. 6087; — 500 'Αρτέμιδι Κινδυάδι, *L.-W.*, t. III, n. 497, à Bargylia; — 500 γερ., *Ibid.*, t. III, n. 306, à Jasos; — 500 τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2688, à Jasos; — 500 ἀ]ρχε[ίῳ ?, *C. I. G.*, t. II, n. 2952, à Mastaura; — 500 *i*. τ., *G. I. G.*, t. III, n. 3923, à Hiérapolis; — 500 τῷ χώρῳ τῷ 'Ελεινοκαπριτῶν, *L.-W.*, t. III, n. 1693 *a*, à Hiérapolis; — 500 τ., *C. I. G.*, t. III, n. 3962 *c*, à Apamée; — 500 τ., *Bull.*, t. VII, p. 311, n. 34, à Apamée; — 500 τ., *Journ.*, t. IV, p. 400, n. 18, à Euménie; — 580 ἱ. φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3902 *k.*, à Euménie; — 500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3902 *l.*, à Euménie; — 500 τ., *C. I. G.*, t. III, n. 3860 *g.*, *L.-W.*, t. III, n. 766, à Akmonia; — 500 τ. Αττικὰς, *Oest. Mitth.*, t. VII, p. 183, n. 50, à Sivrihissar; — 500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 5200, à Cyrène; — 500 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4829, à Kadyanda; n. 4208, 4246, à Teos; n. 4253, à Pinara; n. 4303 h^3, à Kyaneai; — 500 γερ., *C. I. G.*, t. III, n. 4278 *h* et p. 1125; cf. *Revue arch.*, 1878, t. XXXVI, p. 317; — 500 θεῷ 'Ηφαίστῳ, *C. I. G.*, t. III, n. 4325 *i* à Olympos de Lycie; — 500 γερ., *C. I. G.*, t. III, n. 4315 *i*, à Limyra.

300 φ., 300 π., *L.-W.*, t. III, n. 1464, à Elaeussa;

700, à Isis, Thèbes, *L.-W.*, t. II, n. 548, cf. C. Keil. *Sylloge inscriptionum Beoticarum,* in-4°, Lipsiæ, 1847, n. XXXVI.

750 τ., *C. I. G.*, t. II, n. 1958.

De 1 000 à 2 000.

1000 π., *Ath. Mitth.*, t. XI, p. 50, n. 17, à Démétrias; — 500 τ., 500 π., *Bull.*, t. V, p. 91, n. 7, à Maroncia; — 1000 π., *Bull.*, t. IV, p. 510, à Maito, Thrace; — 500 τ., 500 π., *Ath. Mitth.*, t. IV, p. 77, à Héraclée de Thrace; — 500 π., 500 τέχνη τῶν λιθουργῶν, *V.-L.*, p. 80; *Arch.*, 1876, p. 145 sq., à Héraclée de Thrace; — 500 aux héritiers, 500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 2043, à Constantinople; — 1000 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3693, à Cyzique; — 1000 π., *Ath. Mitth.*, t. IX, p. 22, à Cyzique — 1000 τῷ κοινῷ τῶν..... οἴκων ἰς τὰς τῶν Σεβαστῶν θυσίας, *Bull.*, t. X, p. 419, n. 28, à Thyatires; — 1000 (?) φ., *Bull.*, t. XI, p. 89, n. 8, à Thyatires; — 1000 φ., Μουσ., 1885, t. V, p. 84, n. 272, à Smyrne; — 1000 β., Μουσ., 1875, t. I, p. 68, n. 15, à Teos; — 1000 φ., *Bull.*, t. IV, p. 178 sq., à Teos; — 1000 ἱ. τ. ἀργ., *L.-W.*, t. III, n. 1641 *a*, à Aphrodisias; — * 500 ἱ. τ., 500 γερ., *L.-W.*, t. III, n. 1687, à Hiérapolis; — 500 ἱ. τ.; 500 ἐγδ., *L.-W.*, t. III, n. 1688, à Hiérapolis; — 1000 τ., *Bull.*, t. VII, p. 311. n. 36, à Apamée; — 1000 β., *C. I. G.*, t. III, n. 3902, à Euménie; — 1000 τ., *C. I. G.*, t. III, 3865 *k.*, *L.-W.*, t. III, n. 722, à Moxeani; — 1000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4228, à Karyanda; — 1000 γερ., *C. I. G.*, t. III, n. 4249, à Teos; — 1000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4255, à Pinara; — 1000 ἱ. τ., *Bend.*, t. I, p. 80, n. 63 à Sidyma; — 1000 (.?), *C. I. G.*, t. III, n. 4303 h^4, p. 1141, à Kyaneai; — 1000 π., *C. I. G.*, t. III, n. 4325, p. 1155, à Olympe de Lycie, un esclave; — 1000 θεῷ 'Ηφαίστῳ, *C. I. G.*, t. III, n. 4325 *k.*, à Olympe, esclaves; — 1000 Διὶ Σολυμεῖ, *C. I. G.*, t. III, n. 4366 *k.*, à Termessos.

1000 drachmes δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4244, à Tlos; — 1000 γερ., *C. I. G.*, t. III, n. 4315 *k*.

[1] Cf. Ad sanctos, col. 490. — [2] Le lieu d'origine de cette inscription a été diversement donné. De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 107, l'attribue à Héraclée de Thrace, ainsi que A. Dumont, *loc. cit.*, mais F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie-Mineure*, in-8°, Rome, 1895, n. 340 *bis*, la revendique pour Héraclée du Pont.

1500 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 2016, à Madytos; — 1500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 2032, à Athyras; — ἱ. τ. 500 (π) Ἀρβειλ ανῶ[ν τῇ κώμῃ?], *C. I. G.*, t. II, n. 3788, à Nicomédie; — 1000 τ., 500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3735, à Kios; — 1500 ἱ. τ., *L.-W.*, t. III, n. 1076 à Apollonie du Ryndakos; — *1500 ἱερ. συνέδριον των γναφέων, *Ath. Mitth.*, t. VII, p. 252, n. 19, à Cyzique; — 1500 π., *L.-W.*, t. III, n. 1035, à Alexandrie; — 1500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3516, à Thyatires; — 1500 φ., *L.-W.*, t. III, n. 639, à Attaleia, de Lydie; — 1500 (?), *C. I. G.*, t. II, n. 1508, à Smyrne; — 1000 γερ., *C. I. G.*, t. II, n. 3270, à Smyrne; — 1500 τῷ ναῷ τῷ Ζμυρναίων, *C. I. G.*, t. II, n. 3289, à Smyrne; — 1500 εἰς τὸν τοῦ Κυρίου φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3295, à Smyrne; — 1500 β., *C. I. G.*, t. II, n. 3371, à Smyrne; — 1500 μητρὶ θ. Σιπ., Μουσ. 1885, p. 32, n. 262; — 1500 τῇ δεσποίνῃ μου ἢ τοῖς κληρονόμοις αὐτῆς, *C. I. G.*, t. II, n. 3104, à Teos, un esclave; — 1000 τ., 500 τῇ Χονδριανῶν κώμῃ., Μουσ., 1878, t. III, p. 97, n. σϛζ', à Chondre; (φ?); — 1500 [τῇ Χονδριανῶν] συνκατοικίᾳ, Μουσ., 1878, t. III, p. 97, n. σϛη', à Chondre; — 1500 ἱ. τ., W. Ramsay, dans *Ath. Mitth.*, t. X, p. 343, à Ewde Cham (= Trebenna?); — 1500 (π.?), *C. I. G.*, t. III, n. 4003, à Iconium de Galatie; — 1500 τ., *C. I. G.*, t. III, n. 5241, à Cyrène; — 1500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4212 *s*, p. 1116, à Telmissus de Lycie; — 1500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4245, à Teos; — 1500 π., *C. I. G.*, t. III, n. 4247, à Teos; — 1500 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4264, à Sidyma; — 1500 (.?), *Oest. Mitth.*, t. I, p. 82, n. 70, à Sidyma; — 1500 Ξανθίων τῷ δήμω?, *C. I. G.*, t. III, n. 4278 *i*, p. 1125, à Xanthe; — 1500 π., *C. I. G.*, t. III, n. 4300 *d.*, à Antiphellos; — 1500 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4300 *e*. à Antiphellos; — 1500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4299, 4300 *k*, à Antiphellos; — 1500 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4307, p. 1145, à Limyra; — 1500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 4325, p. 1154, à Olympe, de Lycie; — 1500 δ., *C. I. G.*, t. III, n, 4366 *l*, à Termessos; — 1500 Διὶ Σολυμεῖ, *C. I. G.*, t. III, n. 4366 *q*, à Termessos; — 1500 τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4366 *u*, à Kormasa; — 1500 ἱ. τ. (π.?), *Journ.*, t. VIII, p. 253, n. 34, à Lagbeon; — 1500 π., *Journ.*, t. VIII, p. 252, n. 33, à Isinda.

De 2000 à 3000.

2000 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 6307, à Rome, provenant d'Ostie; — 2000 π., *Bull.*, t. XI, p. 94, n. 13, à Hiérocésarée; — 2000 τῇ γερ. καὶ τοῖς νέοις, *C. I. G.*, t. III, n. 3318, à Smyrne; — 2000 γερ., *Revue archéol.*, t. XXX, 1875, p. 51, n. 4, à Smyrne; — 2000 (.?), *L.-W.*, t. III, n. 1642, à Aphrodisias; — 2000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 3963, à Apamée de Phrygie; — 2000 θεῷ Ἡφαίστω, *C. I. G.*, t. III, n. 4325, à Olympe de Lycie; — 2000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4366 *r*, 4366 *s*, à Termessos.

2000 drachmes π., *C. I. G.*, t. III, n. 4366 *n*, à Termessos.

2500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 6572, à Pise; — 2500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 1933, à Corcyre ou Céphalonie; — 2500 φ., *H.*, p. 439, n. 266, à Gurgi (de Thessalie; — 2500 ἱ. τ., *Arch.*, 1876, p. 220, n. 15, à Thessalonique; — 2500 ἱ. τ., *Ibid.*, p. 162, n. 94, à Hexamilia de Thrace; — 2500 π., *Ath. Mitth.*, t. IX, p. 73 = *C. I. G.*, t. III, p. 2027, à Perinthe ou Héraclée de Thrace; — 2500 π., *Arch.*, 1876, p. 147, n. 70, à Héraclée; — 2500 φ., *L.-W.*, t. III, n. 1153, à Kios; — 2500 ἱ. τ., *L.-W.*, t. III, n. 1771, vallée du Macestus; — *2500 τ. ἱερῶ συνεδρίω τῶν σακκοφόρων ἀπὸ τοῦ μετρητοῦ, *Ath. Mitth.*, t. VI, p. 125, n. 8, à Cyzique[1]; — 2500 φ., *Ibid.*, t. X, p. 210, à Cyzique; — 2500 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 3583, à Alexandria de Troade; — 2500 ἱ. τ., *Bull.*, t. XI, p. 97, n. 20, à Thyatires; — 2500 ἱ. φ., *Bull.*, t. X. p. 413, n. 18, à Thyatires; — 2500 π., *Bull.*, t. XI, p. 99, n. 22, à Thyatires; — 2500 τ., *Ath. Mitth.*, t. VI, p. 271, n. à 19, Philadelphie; — 2500 τοῖς ἐν Σμύρνῃ ναοῖς τῶν Σεβαστῶν, *C. I. G.*, t. III, n. 3266, à Smyrne; — 2500 π., *C. I. G.*, t. III, n. 3276, à Smyrne; — 2500 τῷ σεμνοτάτω συνεδρίω των ἐν Σμύρνῃ γερόντων, *C. I. G.*, t. III, n. 3281, à Smyrne; — 2500 τῇ μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, *C. I. G.*, t. III, n. 3286, à Smyrne; — 2500 μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, *C. I. G.*, t. III, n. 3385, à Smyrne; — 2500 μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, *C. I. G.*, t. III, n. 3401, à Smyrne; — 2500 .....τῆς Σιπυληνῆς, Μουσ., 1880, t. IV, p. 179, n. 168, à Smyrne; — 2500 μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, Μουσ., 1885, t. IV, p. 29, n. 255, à Smyrne; — 1500 ἱ. τ., 1000 τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων, *Revue des Etudes juives*, 1883, t. II, p. 116, à Smyrne; — 2500 ἐς τὸ ἐράριον δήμου Ῥωμαιων, *L.-W.*, t. III, n. 25, à Smyrne; — 2500 ἱ. τ., Μουσ., 1878, t. III, p. 31, n. σλγ', à Tireh; — 2500 τ., *Ath. Mitth.*, t. XI, p. 426, n. 6, à Colophon; — 2500 (.?), *Oest. Mitth.*, t. I, p. 111, à Éphèse; — 2500 τ., *W.*, n. 14, à Éphèse; — 2500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 3029, à Éphèse; θεῷ Ἀφροδείτῃ (2500?), *Revue archéol.*, 1876, t. XXXII, p. 40, à Aphrodisias; — 2500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2837 *b*. et p. 1117, à Aphrodisias; — 2500 ἱ. τ., *L.-W.*, t. III, n. 1631, à Aphrodisias; — 2500 ἱ. τ., Ἀττικὰς, *L.-W.*, t. III, n. 1692, à Hiérapolis; — 2500 ἱ. τ. ἀργ., *Bull.*, t. VII, p. 308, à Apamée de Phrygie; — 2500 ἰς τὸν Καίσαρος φ., *Revue archéol.*, 1876, t. XXXI, p. 280, n. 11, à Euménie; — 2500 εἰς τὸν τῶν Κυρ. Αὐτοκρ. φ., *Bull.*, t. VIII, p. 244, n. 7, à Euménie; — 2500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3902 *e*, 3902 *p*, 3902 *q*, à Euménie. — *Ibid.*, 3893, à Euménie; — 2500 ἱ. φ., *C. I. G.*, t. III, 3898, à Euménie; — 2500 φ., *Bull.*, t. X, p. 157, n. 5, à Attale de Pamphylie; — 2500 φ., *Bull.*, VII, p. 266, n. 8, à Attale; — 2500 ἱ. τ. ἀγρ., *Bull.*, t. VII, p. 267, n. 10, à Cretopolis; — 2500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 4077, à Ancyre; — 2500 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3996, à Iconium de Galatie; — 2500 δ., *C. I. G.*, t. III, n, 4224 *d*, à Pinara de Lycie. — 2500 τῷ σεμνοτάτω τῆς β. μου συνεδρίω. *Bend.*, t. I, p. 80, n. 62, à Sidyma de Lycie; — 2500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4277, à Xanthe; — (2500?) π., *Bend.*, t. I, p. 129, n, 102, à Patare.

De 3000 à 4000.

2000 τ., 1000 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3692, à Cyzique; — 2000 φ., 1000 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3694, à Cyzique; — 1500 φ., 1500 τῷ Κλαρίω Ἀπόλλωνι, *C. I. G.*, t. II, n. 3031, à Zille, près d'Éphèse; — 3000 β., *L. W.*, t. III, n. 1664, à Mastaura; — 5000 φ., *C. I. G.*, t. II, n. 2827, à Aphrodisias; — 3000 φ. Κυρ. Αὐτοκράτορος, *C. I. G.*, t. II, n. 2836 *b*, p. 1116; — 3000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2839; — 3000 (?), *C. I. G.*, t. II, n. 2850 *b*, ces trois inscriptions sont d'Aphrodisias; — * 2000 χ. Ῥωμαίων ταμείω, 1000 χρυσᾶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει, *W. R.*, t. II, p. 720, n. 656, à Kelendres de Phrygie; — 2000 χρυσᾶ Ῥωμαίων ταμείῳ, 1000 χρυσᾶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεράπολ[ι], *W. R.*, t. II, p. 722, n. 657, à Hiéropolis de Phrygie; — (1500 ἱ. τ. ?), 1500 εἰς τοὺς πεντετηρικοὺς ἀγῶνες (*sic*), *C. I. G.*, t. III, n. 4340 *d*, à Attale de Pamphilie; — 3000 θεῷ Ἡφαίστω, t. III, n. 4325 *c*, p. 1153, à Olympe de Lycie; — 1500 ἱ. τ., (1500 π.?), *Journ.*, t. VIII, p. 253, n. 34, à Lagbeon de Lycie.

3500 φ., *Arch.*, 1876, p. 169, n. 111 *c*, à Madytos.

De 4000 à 5000.

2000 τ., 2000 π., *C. I. G.*, t. II, n. 2007, à Charadriai, Macédoine; — 1500 π., 2500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 3509, à Thyatires; — 4000 Διὶ Σολυμεῖ, *G. H.*, p. 103, n. 69, à Termessos.

De 5000 à 6000.

5000 τ., *C. I. G.*, t. II, n. 1993, à Thessalonique, pour chaque sarcophage; — 5000 π., *Arch.*, 1876, p. 218,

[1] Y avait-il une autre *mulcta* au profit du ἱ. τ.?

n. 11, p. 219, n. 12, à Thessalonique; — 5000 ἱ. τ., *Arch.*, 1876, p. 221, n. 18, à Thessalonique; — 5000 τ., *Bull.*, t. IV, p. 66, n. 2, n. 3, à Thessalonique; — 2500 φ., 2500 π., *Bull.*, t. IV, p. 514, à Cœla de Thrace; — 2500 τ., 2500 π., *Oest. Mitth.*, t. VIII, p. 223. n. 57, aux environs d'Héraclée de Thrace; — 5000 π.; τ. χρυσίου λείτρας?, *C. I. G.*, t. II, n. 2040, au Bosphore, près de Pharos; — 2500 π., 2500 τ., *C. I. G.*, t. II, n. 3777, à Nicomédie; — 2500 π., 2500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 3582, à Alexandrie, de Troade; — 2500 τ., 2500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3585, même origine; — 5000 ἰς τὸ ἱερὸν γυμνάσιον, *C. I. G.*, t. II, n. 3588 *c*, à Alexandrie; — 2500 φ., 2500 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3265, à Smyrne; — 5000 φ. τῶν Κυρ. Αὐτοκρατόρων, *C. I. G.*, t. II, n. 3384, à Smyrne; — 5000 μητρὶ θεῶν Σιπυληνῇ, *C. I. G.*, t. II, n. 3385, n. 3387, à Smyrne; — 2500 τ., 2500 π., *W.*, n. 8, à Éphèse; — 5000 β., Μουσ., 1885, p. 70, n. υοα', à Magnésie du Méandre: — 5000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n, 2950, à Mastaura; — 5000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2824, à Aphrodisias; — 5000 'Αφροδίτῃ εἰς κόσμον αὐτῆς, *C. I. G.*, t. II, n. 2826; — 5000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2829, 2835, ces trois inscriptions sont d'Aphrodisias; — 5000 φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3953 *h.*, p. 45, à Héraclée; — 5000 π., *C. I. G.*, t. III, n. 3916, à Hiérapolis; — 5000 ἱ. φ., *C. I. G.*, t. III, n. 3922, ces deux inscriptions sont de Hiérapolis; — 5000 τ., *Bull.*, t. VIII, p. 244, n. 6, à Euménie; — 2500 φ., 2500 β., *C. I. G.*, t. III, n. 3901, à Euménie; — 5000 τ. et...? *Bull.*, t. VII, p. 292, n. 5, à Tarsos; — 5000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4207, à Telmissos de Lycie; — 5000 δ., *C. I. G*, t. III, n. 4224 *c*, p. 1118, à Pinara; — 5000 τ., *C. I. G.*, t. III, n. 4325 *f.*, à Olympe; — 2500 εἰς τὸν ναὸν τῶν Σεβαστῶν καὶ 2500 εἰς τὸν προεστῶτα τῆ[ς] π[όλεω]ς [ἡ]μῶν Διόνυσον, *C. I. G.*, t. II, n. 3108, à Téos.

5500 ἱ.τ. (?), *Arch.*, 1876, p. 221, n. 16, à Thessalonique.

De 6000 à 10000.

3000 τ., 2000 π., 1000 'Αρβειλανοῖς, *C. I. G.*, t. II, n. 3785, à Nicomédie; — 5000 τ., 1000 κώμῃ Λησανων, *L.-W.*, t. III, n. 1171, à Lésa, entre Calpé et Nicomédie; — 6000 ἱ. τ. τοῦ Κυρ. Αὐτοκράτορος Καίσαρος ἀργυρίου, *C. I. G.*, t. II, n. 2838 *s*, p. 1115, à Aphrodisias; — 6000 ἱ. π., *C. I. G.*, t. II, n. 2840; — 6000 τω κυριακῷ φ., *C. I. G.*, t. II, n. 2842; — 6000 θεᾷ 'Αφροδείτῃ καὶ εἰς τειμὰς τῶν Σεβαστῶν, *C. I. G.*, t. II, n. 2843; — 6000 εἰς τειμὰς τῶν Σεβαστῶν, *C. I. G.*, t. II, n. 2846; — 6000 εἰς τειμὰς τῶν Σεβαστῶν ἀργ., *L.-W.*, t. III, n. 1641, ces cinq inscr. sont d'Aphrodisias.

6000 drachmes, *C. I. G.*, t. III, n. 4293, à Patare, cf. *Bend.*, t. I, p. 117, à Apollon; — 6000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4300 *v*, à Simène; — 6000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4303 *e*, à Myre.

(5000?) φ., 2500 β., *C. I. G.*, t. II, n. 3126, à Teos;

5000 ἱ. τ., 3000 π., *C. I. G.*, t. II, n. 3774, à Nicomédie.

A partir de 10000 et au delà.

10000 ἱ. τ., *Arch.*, 1876, p. 222, n. 22, à Thessalonique; — 10000 (?), *Ibid.*, p. 223, n. 24; — 10000 ἱ. τ., *Bull.*, IV, p. 66, n. 1, à Thessalonique; — 10000 (?) τ., *C. I. G.*, t. II, n. 2051, à Philippopolis; — 10000 ἱ. τ. (?), *Bull.*, t. IV, p. 442, n. 25 [Eresos]; — 10000 φ., *W.*, n. 18, à Éphèse; — 10000 ἱ. τ. τοῦ Κυρ. Αὐτοκράτορος, *C. I. G.*, t. II, n. 2832 *s*, p. 1115, à Aphrodisias; — 10000 τ. δήμου 'Ρωμαίων, *C. I. G.*, t. II, n. 2834; — 10000 εἰς τὸν κυρίακον φ., *L.-W.*, t. III, n. 1639; cf. Cavedoni, dans *Bull. dell' instit. archeol.*, 1848, p. 178; — 5000 φ., 5000 π., *Bend.*, t. I, p. 79, n. 57.

10000 drachmes π., *C. I. G.*, t. III, n. 4300, p. 1131 à Phellos, de Lycie.

12000 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 1973, à Thessalonique.

12500 ἱ. τ., *C. I. G.*, t. II, n. 1997 *e*, à Thessalonique; — 12500 φ., *L.-W.*, t. III, n. 1527, à Smyrne.

(13500?) φ., *L.-W.*, t. III, n. 1566 *a*.

15000 τ., J. A. Mordtmann.

20000 π., *Oest. Mitth.*, t. VIII, p. 214, n. 36, à Selymbrie; — 20000 δ., *C. I. G.*, t. III, n. 4290, à Aperlai, de Lycie.

100000 (?) φ (?), *C. I. G.*, t. III, n. 4290 à Cibyra;

200000 τ., Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 255, à Byblos.

250000 ἱ. τ., *Oest. Mitth.*, t. VII, p. 171, à Brousse; ou bien :

500000 ἱ. τ., *Oest. Mitth.*, t. VII, p. 171, à Brousse.

3000000 ἱ. τ., 1000000 π., Μουσ., 1876, n. 39, à Callipolis.

On voit par cette première statistique qui ne porte que sur les inscriptions grecques, que sur un total de 10000 inscriptions environ dépouillées en vue de ce classement, nous en trouvons à peu près 500 présentant la formule qui fait l'objet de nos recherches. Parmi ces dernières le tarif de l'amende varie de 100 deniers à 4000000 de deniers, quoique plusieurs taux paraissent avoir la préférence : 500, 1000, 1500, 2500, 3000, 5000 sont sans proportion avec les autres chiffres. En outre, certains tarifs semblent avoir une caractéristique locale : à Smyrne, les tarifs de 2500 et 5000 sont les plus fréquents; à Aphrodisias, on fait couramment usage de l'amende à 6000 deniers. Il est possible, et nous dirons même probable, que la chronologie des textes épigraphiques garde la clef de certaines fluctuations de tarifs dans les inscriptions d'une même localité, mais nous ne croyons pas que le nombre de *tituli* à date certaine soit assez considérable pour autoriser un classement, pas même des conjectures; d'autre part la paléographie des textes n'ayant fait l'objet d'aucune notice dans le Corpus et dans la plupart des recueils d'où nous avons extrait les textes, cette étude paraît, à l'heure présente, inabordable.

L'épigraphie latine nous offre un choix moins varié de faits et de tarifs, quoique, ici encore, il soit impossible de songer à clore une enquête dont les éléments reçoivent chaque année, ainsi qu'on peut s'en convaincre par les *Notizie degli scavi* et le *Bullettino di storia et archeologia dalmata*, des accroissements jamais négligeables. Mommsen a dressé, d'après les premières découvertes de Concordia, le tarif suivant :

Corp. inscr. lat., t. V.

Or	livres	V, n. 8743
—	—	III, n. 8745
—	—	II, n. 8729 ?, 8732, 8740, 8748, 8750, 8752, 8757, 8759, 8768, 8776, 8780
—	—	I, n. 8723, 8725-8728, 8731, 8733, 8742, 8753, 8760, 8761, 8764
—	onces	VI, n. 8747, 8770
—	—	III, n. 8730 ?, 8754
Solidi		LXXX, n. 8741
—		XXV, n. 8773
—		XX, n. 8734 *v(el) i(n) a(rgento) u(nciæ) L*
—		X, n. 8749
Argent	livres	X, n. 8739, 8751, 8755, 8763, 8775
—	—	VI, n. 8769
—	—	V, n. 8735, 8735 *a*, 8737, 8744, 8758, 8762, 8765, 8772
—	—	II, n. 8777

A Salone nous relevons une plus grande variété de tarifs :

Corp. inscr. lat., t. III.

Auri pondo duo,	n. 6399, 8742
— — quinque,	n. 9675, cf. 9259, 9673
— unciæ IIII,	n. 2704, cf. 9706
— lib(ræ) III,	n. 9533, 13124
Aur(i) prim(i ?) lib[ræ...,	n. 9674
......ta octo auri,	n. 8782
[au]rum	n. 9669
Argenti pondo V,	n. 12870

Argenti pondo x,	n. 9508, 10135, 12841, 12842
— — xv,	n. 9507
— — xxx,	n. 2631
— — L,	n. 2115 (=8592), 9676
— — LXXV,	n. 1753, 12869, 13162
— libræ v,	n. 9585
— — L,	n. 2632, 2654, 9672, 9676, cf. 2666, 9680
Folles mille,	n. 9597, 13896, 13917
— quinquagint[a],	n. 12872
(Denarium?) fol(les) (mille),	n. 2240
IIID nummum,	n. 168 *addit.*
x m(ilia) n(ummum),	n. 6082
N(ummum) x,	n. 2098
ss L milia,	n. 1986
S(estertium) mil(ia) num(mum) L,	n. 6084
Deci(e)s centena [mi]lia,	n. 12872
..... n(ummum) ss,	n. 9501
Denaria xxv,	n. 2107
— L,	n. 9622, cf. 9661
— C,	n. 2117
Denaria *σv'illi,*	n. 6087
— cc n(ummum),	n. 684
— CC,	n. 2634
— D,	n. 706
— mil.,	n. 684, 9450
— duo milia.	n. 13663
— duo mil(ia) quin[g]entos,	n. 12473
— dec(em) mili[a],	n. 13965
δ(ηνάρια)...,	n. 7552
Aureorum tria mil(ia),	n. 10016
Solidi...,	n. 2207

La colonie syrienne établie à Concordia offre des tarifs moins variés :

G. Kaibel, *Inscr. græc.*, in-fol., Berolini, 1890

χρυσοῦ λίτραν μίαν,	n. 2324-2327, 2330
χρυσοῦ λίτραν,	n. 2328
χρυσοῦ οὐγκίας γ',	n. 2329
λίτρας ἀργύρου εἴκοσι πέντε,	n. 2331
χρυσοῦ λίτραν α',	n. 2332, 2333
χρυσοῦ λ(ίτρας) β',	n. 2334
ἀργύρου λίτρας κα',	n. 2336

H. Leclercq.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 28 09 01 024 6